

Revista Crítica Penal y Poder
2015, n° 9
Septiembre (pp.236-254)
Observatorio del Sistema Penal y los Derechos Humanos
Universidad de Barcelona



PARA RELEER *VIGILAR Y CASTIGAR: NIETZSCHE, EL CUERPO Y LA PRISIÓN*

TO REREAD DISCIPLINE AND PUNISHMENT: NIETZSCHE, THE BODY AND THE PRISION

Ezequiel Kostenwein

Instituto de Cultura Jurídica
Universidad Nacional de La Plata
Conicet (Argentina)

RESUMEN

En este trabajo procuraremos brindar algunas herramientas para leer o releer *Vigilar y castigar* a partir de algunos aportes extraídos de la obra de Nietzsche, centrándonos fundamentalmente en el cuerpo y la prisión. Aunque en Foucault tanto uno como la otra están presentes, sus complejas características ya habían sido trabajadas por Nietzsche años antes. El cuerpo considerado como campo de batalla en el que se disputan su predominio el yo y el Sí-Mismo. Y la prisión definida, entre otras cosas, por su capacidad para conservar lo establecido en la cultura, lo que supone que es hacia dentro de esa misma cultura donde el combate por su abolición debe desarrollarse. En síntesis, ir de Foucault a Nietzsche para pensar dos cuestiones principales de la criminología: el cuerpo y la prisión.

Palabras clave: Nietzsche, Foucault, cuerpo, prisión.

ABSTRACT

In this paper we will intend to provide some tools to read or reread *Discipline and Punishment* taking into account some contributions from Nietzsche's work, focusing mainly on the body and the prison. Although in Foucault both of these are present, their complex characteristics had already been worked by Nietzsche years earlier. The body, considered as a battlefield in which the I and the self dispute its dominance. And the prison defined, among other things, by its ability to retain what is established in the culture, which is

supposed to develop the combat for abolition within that culture. In short, we will intend to go from Foucault to Nietzsche to think about two main issues in criminology: the body and the prison.

Key words: Nietzsche, Foucault, body, prison.

Solo en su celda, el preso está a merced de sí mismo;
al acallar sus pasiones desciende hasta las profundidades de su conciencia,
la cuestiona y percibe ese sentimiento moral crecer en su interior,
ese sentimiento que nunca perece del todo en el corazón de las personas.
La celda no solo debe ser una tumba, sino también el lugar de la resurrección.

Harun Farocki

1- Simpatía filosófica

Es conocida la amistad que ligaba a Louis Althusser con Michel Foucault, la cual se mantuvo imperturbable por casi cuarenta años. De hecho, este último fue alumno del primero, y el profesor, más lector de su alumno que el alumno de su profesor. Aunque al parecer aquello que los unía más profundamente era el frágil equilibrio que mantenían ambos entre la línea que divide la razón de la locura (Eribon, 1995: 295-330).

En cierta medida relacionado con nuestro interés se halla el esfuerzo de Althusser por alcanzar una renovación del pensamiento marxista, siendo una de sus concreciones al respecto el trabajo titulado *Para leer El capital* (2002; y Balibar, 2001). Si bien existe un vínculo entre esa obra y los presupuestos de *Vigilar y castigar*, en verdad este libro resulta una crítica a la perspectiva althusseriana de los aparatos ideológicos del Estado, fundamentalmente a partir de la concepción microfísica del poder desplegada allí por Foucault (2003). Dicho esto, lo que nos importa en concreto es, en palabras del filósofo francés, “esa especie de desafío que sentí, hace mucho tiempo, el día en que leí a Nietzsche por primera vez” (1999c: 322).

Cuestión enigmática, o quizá no tanto, en su *Nacimiento de la prisión* Foucault no se refiere ni una vez a Nietzsche. No obstante, creemos posible ofrecer algunos conceptos que están en condiciones de beneficiar una interpretación nietzscheana del cuerpo y de la prisión, todo lo cual podría contribuir a leer, o quizá releer, *Vigilar y castigar*. Así como Althusser lo hizo con Marx, nosotros con modestia intentaremos hacerlo con Foucault, a través de Nietzsche.

2- Cuerpo a cuerpo

Quizá sea tarea vana intentar decir algo original en torno al célebre *Vigilar y castigar* de Foucault. Por lo pronto, planteemos la siguiente pregunta para introducirnos en nuestra tarea:

“¿Cuál es la cuestión a tratar en el *nacimiento de la prisión*? [...] Más bien algo [...] tiene: el reflejo de las intenciones, el tipo de cálculo, la *ratio* puesta en práctica en la reforma del sistema penal, cuando se decide introducir, en una nueva forma, la práctica de la encarcelación. En suma, estoy escribiendo un capítulo en la historia de la razón punitiva” (Foucault, 1982: 43).

Globalmente hablando, a Foucault le preocupan las prácticas que en nuestra cultura objetivan distintos tipos de comportamientos por medio de tecnologías concretas. Y es en este sentido que debemos evaluar las reglas generales que él mismo describe al inicio de su trabajo, en particular cuando afirma lo siguiente:

“En suma, tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto *científico*” (2003: 30-31).

Es posible observar cómo emerge el cuerpo, y el lugar privilegiado que éste tendrá en su proyecto. Sin ir más lejos, el mismo índice de *Vigilar y castigar* nos lo anticipa, ya que dos de sus cuatro secciones comienzan apelando a esa figura. Así las cosas, el primero de ellos se denomina *El cuerpo de los condenados*, que se inicia con el inolvidable relato de la ejecución de Damiens. Basta simplemente con decir que aquí el suplicio o la tortura del soberano eran las representaciones más frecuentes para dar cuenta de un castigo de tipo devastador sobre el cuerpo del trasgresor. Se trataba de una auténtica batalla que al menos teatralizadamente se desataba entre dos personas: el rey y quien se indicaba como infractor de la ley, puesto que este último era considerado, por su obrar, como aquel que atentaba contra el cuerpo mismo del soberano, contra su integridad. Para recomponer el equilibrio diezmado por la ofensa, y subsanar el daño ocasionado, hacía falta: “Un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo a trozo por el infinito del poder soberano, [lo cual] constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo” (Ibíd.: 56).

El otro de los apartados, cuyo título anunciáramos, es el de *Los cuerpos dóciles*¹. En él Foucault comienza a desarrollar sus innovadores aportes acerca de la disciplina, o más

¹ No olvidamos la importancia de la reforma humanista dentro de la obra de Foucault, en la cual se atisba un enfrentamiento a la crueldad y exceso en los métodos de castigo que hasta mediados del siglo XVIII se venían sucediendo. Menos arbitrariedad, más indulgencia y máxima eficiencia para penas que debían servir,

precisamente, sobre la tecnología disciplinaria. El cuerpo, desde luego, vuelve a entrar en escena, pero a diferencia de lo que acontecía en la primera figura, aquí lo que se procura no es destruirlo sino evaluarlo, adiestrarlo y supervisarlos. Asumen vital importancia en todo esto variables como la del espacio, la del tiempo y la del movimiento.

Los espacios debían organizarse justamente para que los cuerpos puedan ser situados, los tiempos controlarse para que las metas propuestas sean realmente alcanzadas, los movimientos en el tiempo y en el espacio tenían que ser regulados y sumamente eficaces, con la orientación clara hacia los objetivos que se pretendían alcanzar:

“El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y al revés. Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone... La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos ‘dóciles’. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta” (Ibíd.: 141-142).

Como acabamos de ver concisamente, están presentes en Foucault el cuerpo, las tecnologías de poder y las relaciones que objetivan ese mismo cuerpo a partir de las mencionadas tecnologías. Todo esto compone un triángulo complejo que el mismo Nietzsche, en cierta medida, había comenzado a perfilar casi un siglo antes.

3- ¿Qué disciplinan las disciplinas?

Si bien Foucault esboza una gran topografía del cuerpo, principalmente desde mediados del siglo XVII en adelante (Castro, 2004), en rigor no nos ofrece elementos para contestar una pregunta crucial, que en cierto modo debería respaldar a todos sus aportes ya señalados: ¿Qué es el cuerpo, objeto privilegiado de las tecnologías de poder y sus mutaciones? Y aún más, ¿cómo se define ese cuerpo pasible de ser disciplinado, de volverse dócil y útil? Más específicamente: siendo el cuerpo la condición de procedencia y de emergencia de la disciplina, ¿de qué modo debemos caracterizarlo? Al mismo tiempo, ¿es posible teorizar sobre la tecnología disciplinaria sin proponer una teoría del cuerpo? No nos corresponde a

principalmente, como disuasivos. Pero sucede que, si bien no ignoraban al cuerpo, su objetivo primordial, al decir de Foucault, era el alma; “...una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el ‘espíritu’ como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas...” (Ibíd.: 107).

nosotros dar respuestas perentorias a estos interrogantes, aunque sí podamos asumir una postura al respecto.

En una primera aproximación, Nietzsche estima a este cuerpo disciplinable -es decir, que puede ser explorado y reformado- como un campo de fuerzas, siendo estas mismas fuerzas las que mantienen una relación de tensión o disputa, sea por obedecer o por mandar. Digamos que para nuestro autor, ahora mismo nuestro cuerpo es un fenómeno múltiple compuesto de fuerzas activas -dominantes o superiores- y reactivas -inferiores o dominadas-. Pero debemos estar atentos a lo siguiente: *lo activo* y *lo reactivo* no son cantidades de fuerza, sino cualidades: el débil o esclavo, poseedor tanto de fuerzas reactivas como de una voluntad negativa, no es alguien menos fuerte cuantitativamente hablando -el que menos fuerza tiene-, sino aquel que teniendo las fuerzas que tiene, está alejado de lo que puede, de lo que está en condiciones de hacer. Por lo tanto, y hecha ya la advertencia, por *dominante* no debemos entender aquí *al* que domina, sino *al que se domina*². Y por *dominado* no debemos entender aquel sojuzgado por otros, sino aquel que se somete principalmente como producto de las opiniones instauradas, las que a su vez le impiden tener que preguntarse acerca de lo realmente valioso y singular de su propia experiencia; en definitiva, a quien se subordina pudiendo no hacerlo.

De todo esto comenzamos a entender que “el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final, porque la burla, la sutileza, la espiritualidad e incluso el encanto con los que completa su menor fuerza pertenecen precisamente a esta fuerza y hacen que no sea menor” (Deleuze, 2000: 89). O lo que significa lo mismo: que un esclavo, un débil, no dejará de serlo por más que tenga éxito, ya que su éxito será producto de separar una fuerza de lo que ésta puede, y no de haberla hecho llegar hasta el límite de sus posibilidades, componiendo así una fuerza aún mayor.

Esto que puede resultar un tanto abstracto se comprenderá mejor si pensamos, por ejemplo, en la lógica que usualmente orienta las prácticas de un director de unidad carcelaria. Si se nos concede hablar en un nivel tan apreciable de generalidad, podemos afirmar que su tarea sólo puede ser llevada a cabo haciendo triunfar una miríada de fuerzas reactivas. Es sabido que, amén de las recitaciones, el objetivo principal de quien administra una prisión es la de asegurar su tranquilidad. Y para ello probablemente deba utilizar -con sus subordinados- y aceptar -de sus superiores- concesiones y extorsiones, lo que significa que aún consiguiendo un triunfo -la efectiva tranquilidad-, éste se hallará edificado sobre compromisos bajos y mezquinos que evidenciarán una voluntad negativa.

² No hemos sido los primeros, desde luego, en hallar vínculos entre Nietzsche y Foucault: “Por eso las grandes tesis de Foucault sobre el poder, tal y como las hemos visto precedentemente, se desarrollan en tres apartados: el poder no es esencialmente represivo (puesto que «incita, suscita, produce»); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheísmo” (Deleuze, 2008: 100).

Por lo tanto,

“¿Qué quiere decir tener el poder sobre alguien? Tener el poder sobre alguien es estar a la medida de afectarlo de tal o cual manera. Los poderes son fundamentalmente instituciones hechas para afectarnos de tristeza, funciona así y no puede funcionar más que así. Cosas como la esperanza, la recompensa y la seguridad son puestas del lado de los afectos tristes. Lo que Spinoza ha visto es el poder de Estado y el poder de la Iglesia. Él piensa que el poder de Estado y el poder de la Iglesia son fundamentalmente poderes que tienen a sus sujetos afectándolos de afectos tristes, es decir los deprime. Esta es la operación fundamental del poder, afectarnos de tristeza, lo que implica evidentemente todo un juego de compensaciones ‘si eres sensato, tendrás una recompensa’, por eso Spinoza pone el gusto por las condecoraciones del lado de los afectos tristes, las recompensas son como una especie de compensación de una tristeza de ser fundamental” (Deleuze, 2010: 291).

Esto último que a partir de Spinoza, Deleuze define como *el poder*, no debe llevarnos a confusión: es preciso entenderlo como el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas, es decir, como uno de los flancos posibles del fenómeno múltiple que es el poder³. El maleficio de la prisión consiste en que sólo por azar favorece el ejercicio de un poder cualitativamente distinto al descrito: la arquitectura del encierro es un evento, en lo fundamental, reactivo.

Ahora bien, lo que ocurre con nuestro hipotético director -como en los hechos suele ocurrir con los funcionarios del sistema penal- es que considera al éxito -que logra con dicho desempeño- como un valor. Razón por la cual deberíamos preguntarnos entonces, aunque dejemos para más adelante una respuesta tentativa al respecto, sobre *el valor* de ese valor que es el éxito, incluso logrado de esa manera. En Nietzsche,

“un valor tiene siempre una genealogía, de la que dependen la nobleza o la bajeza de lo que nos invita a creer, a sentir y a pensar. El genealogista es el único apto para descubrir qué bajeza puede encontrar su expresión en un valor y qué nobleza en otro, porque sabe manejar el elemento diferencial: es el dueño de la crónica de los valores” (Deleuze, 2000: 80).

El valor de los valores, podríamos decir entonces, reside en la valoración de la que procede su valor, y dicha valoración indica en primer término un modo de existencia, un proceso de subjetivación (Lee Teles, 2002; Deleuze, 1999).

³ Decimos esto porque el poder lo seguimos pensando a partir de la hipótesis foucaultiana: “El poder no es una sustancia. Tampoco es un atributo misterioso del que habría que buscar sus orígenes. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas, o, lo que es lo mismo, no tienen nada que ver con los intercambios, la producción y la comunicación, incluso si están asociadas con ellas. El rasgo distintivo del poder consiste en que determinados hombres pueden decidir más o menos totalmente sobre la conducta de otros hombres, pero nunca de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y apaleado está sometido a la fuerza que se ejerce sobre él, no al poder” (Foucault, 1996b: 204; 2003b).

4- Dichoso el sufrimiento

Ya por lo que hemos escrito, ya por lo que escribiremos, no debemos dejar de mencionar la dificultad que entraña discurrir sobre Nietzsche y su “teoría del cuerpo”, y esto porque el pensador alemán carece de un proyecto integral o sistematizado que favorezca tomar una dirección inequívoca en cuanto al tema. En todo caso, pasaremos del cuerpo al calabozo a partir de uno de los relatos de Zarathustra cuyo título es *De los despreciadores del cuerpo*⁴.

Habíamos anticipado que para leer o releer *Vigilar y castigar*, y comprender la economía política de los cuerpos que supone, era necesario pensar en estos últimos -en cada cuerpo- como un campo de batalla, “como una gran razón, una enorme multiplicidad dotada de un sentido propio, guerra y paz, rebaño y pastor” (Nietzsche, 1992: 50). Para razonar con tino esta idea deberíamos tener en cuenta que Nietzsche considera imperioso contrarrestar la duplicación del mundo en tanto síntoma de un cuerpo que es incapaz de tomar al sufrimiento como un elemento intrínseco a la vida. Esto podemos resumirlo en la siguiente proposición: si se huye del dolor, o si se entiende que hay que soportarlo, se vuelve necesario crear un sentido ajeno a nuestro mundo y a nuestro cuerpo. Frente a esto, él afirma que tanto el sufrimiento como el sinsentido de la vida pueden, y deben, ser utilizados en una dirección inversa: para crear fuerzas que valoren lo perecedero, y “hacerlo objeto de experimentación corporal y umbral de muchas transformaciones, darle un sentido terrenal” (Meléndez, 2001: 97).

Hasta aquí vimos el vínculo entre cuerpo y sintomatología, pero podemos agregar lo siguiente: el pensador alemán se preocupa, a la par, de las relaciones de dicho cuerpo con las potencias de las que es capaz. Al respecto sostiene como “esencial, partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Él es el fenómeno más rico, el que permite un más claro examen. La fe en el cuerpo está mejor afianzada que la fe en el espíritu” (Nietzsche en Meléndez, 2001: 99). Esta aseveración sí parece haber tenido una enorme influencia sobre Foucault, particularmente en el siguiente apartado de *Vigilar y castigar*:

“incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos *suaves* que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata —del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión. Es legítimo, sin duda alguna, hacer una historia de los castigos que tenga por fondo las ideas morales o las estructuras jurídicas. Pero ¿es posible hacerla sobre el fondo de una historia de los cuerpos, desde el momento en que pretenden no tener ya como objetivo sino el alma secreta de los delincuentes?” (Foucault, 2003: 32).

El cuerpo y sus potencias parecen ser el centro de gravedad de ambos autores, aunque insistimos en que Nietzsche nos ofrece una explicación de aquello que Foucault da por sentado: ¿cómo es posible que un cuerpo pueda *llegar a ser disciplinado*? Si regresamos al episodio de Zarathustra, encontramos que “detrás de tus ideas y sentimientos se oculta un

⁴ En algunas traducciones, puede encontrarse bajo el nombre de *Sobre los contentadores del cuerpo*.

poderoso señor, un sabio desconocido. Se llama Sí-Mismo (Selbst). Reside en tu cuerpo, es tu cuerpo” (Nietzsche, 1992: 51). A este Sí-Mismo (Selbst), tomado como oscilación de impulsos, Nietzsche le opone la conciencia, el alma o el yo (Ich).

Esta conciencia, sugiere él mismo, ha derivado de la exigencia biológica, de la actividad cerebral del hombre para de ese modo darle a su cuerpo una organización determinada. Si no comprendemos esto último, si no logramos dar cuenta cómo y por qué existe *conciencia* en los sujetos disciplinables, y de lo que ésta es resultado, es decir, de su actividad cerebral, el hecho de que el hombre pueda efectivamente ser disciplinado resulta cercenado. Quizá la explicación más excelsa al respecto la encontremos en Pierre Klossowski:

“El cuerpo, en la medida en que es apresado por la conciencia, deja de *solidarizarse* con los impulsos que lo atraviesan y que, por haberlo conformado fortuitamente, continúan conservándolo de manera no menos fortuita –salvo que el órgano que ellos desarrollaron en su extremidad ‘superior’ se aferró a esa sustentación fortuita, aparente, como a algo necesario para su conservación. Su actividad ‘cerebral’ selecciona las fuerzas que, en lo sucesivo, lo conservan o más bien lo *asimilan sólo a esa actividad*. El cuerpo adopta *reflejos* que *no lo mantienen más que para esa actividad cerebral*, así como a partir de entonces *ésta adopta el cuerpo* en calidad de *producto*” (2000: 38).

Por lo tanto, para poder pensar en un cuerpo disciplinado -o disciplinable- debemos tener en cuenta hasta aquí, al menos dos cosas: en primer lugar, todas las luchas que anteriormente lo han tenido como campo de batalla, y junto a ellas, de qué manera la ‘actividad cerebral’ logra imponerse, incluso con altibajos, catapultando al yo (Ich) por encima del Sí-Mismo (Selbst). Y en segundo lugar, de aceptar estas proposiciones, se puede decir preliminarmente que todo cuerpo que asimila una disciplina es un cuerpo en el que han triunfado, al menos en parte, las fuerzas reactivas, en el sentido de que transitoriamente está separado de su potencia, de lo que puede. Sin embargo, es importante recalcar lo siguiente: así como Foucault consideraba que una ‘sociedad disciplinaria’ no equivale a una ‘sociedad disciplinada’⁵, nosotros debemos enfatizar que un cuerpo que obedece a una disciplina no es un cuerpo disciplinado. Distinguir lo eventual de lo actual es un esfuerzo conveniente: “Así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene y lucha. Y el espíritu -¿qué es el espíritu para él? Heraldo de sus luchas y sus victorias, compañero y eco” (Nietzsche, 1992: 95).

En definitiva, si bien el cuerpo tiene una larga tradición dentro de la historia de la criminología, y basta con mencionar a Lombroso (1887) y a Goffman (1989) para confirmar esto, en Nietzsche el problema asume pliegues distintos. Asunto pre-criminológico el del cuerpo para él, si se quiere, pero de una efervescencia propia del espacio donde la criminología *menor* se torna auspiciosa. En el plano que se forma entre la

⁵ En un renombrado artículo, el filósofo francés escribía: “Cuando yo hablo de sociedad ‘disciplinaria’ no hay que entender ‘sociedad disciplinada’. Cuando yo hablo de la difusión de los métodos de disciplina, jeso no equivale a afirmar que ‘los franceses son obedientes’! En el análisis de los procedimientos implantados para normalizar no está ‘la tesis de una normalización masiva’. Como si, precisamente, todos estos desarrollos no estuvieran a la merced de un fracaso perpetuo” (1982: 47).

criminología legitimada de los manuales y lo que consideramos impulso pre-criminológico, se alzan interrogantes que a la criminología legitimada quizá no le interesen, y al impulso pre-criminológico no le sea posible abordar. La criminología *menor* frecuentaría allí donde a la criminología dominante no le preocupa entrar, y donde la pre-criminología no consigue llegar. En este esfuerzo, reverdecer la propuesta de Nietzsche sobre cómo es posible el cuerpo, a partir de qué y en medio de qué irrumpe el mismo, se vuelve un tema capital, un avance, un nuevo elemento. Nadie sabe lo que puede un cuerpo, decía Spinoza (1980): la criminología oficial menos, agregaríamos nosotros.

5- Penas perdidas, prisión encontrada

A todo esto, aún nos resta la prisión. Si bien en *Vigilar y castigar* existe una serie de observaciones respecto a los cambios en las tecnologías penales, el mismo Foucault (1996b) años antes ya había manifestado interés por una historia algo más espaciosa de las transformaciones punitivas. Decimos esto porque en su curso de 1972-1973⁶ comienza distinguiendo entre cuatro dispositivos sancionatorios junto a sus respectivas formas sociales: *el exilio*, como expulsión más allá de las fronteras y confiscación de bienes, típico de la sociedad griega; *la compensación*, en la que se convierte al delito en una obligación financiera, característica de las sociedades germánicas; *la exposición*, donde la marca y el signo visible sobre el sujeto castigado se tornan privilegiadas, situadas en las sociedades occidentales de la Edad Media; y *el encierro*, que surge en el siglo XIX por las mismas latitudes.

Al indicar esto último, deseamos abonar con la hipótesis según la cual la prisión se transforma en un método punitivo hegemónico, no principalmente por la progresiva humanización de las mentalidades y sensibilidades. Sino como consecuencia de un muy complejo juego de intereses y condicionantes políticos y económicos que al decir de Foucault contribuyen a consolidar en el espacio social rasgos que, de alguna manera, son propios de la institución penitenciaria:

“Se ha visto que la prisión transformaba, en la justicia penal, el procedimiento punitivo en técnica penitenciaria; en cuanto al archipiélago carcelario, trasporta esta técnica de institución penal al cuerpo social entero [...]. En una palabra, el archipiélago carcelario asegura, en las profundidades del cuerpo social, la formación de la delincuencia a partir de los ilegalismos leves, la recuperación de éstos por aquella y el establecimiento de una criminalidad especificada” (Foucault, 2003: 305-308).

⁶ Hablamos del curso *La sociedad punitiva*, que no se ha traducido aún a nuestro idioma.

Según la lectura que hace Foucault, la cárcel posee funciones específicas dentro del tipo de sociedad que la corona como el estilo punitivo por antonomasia: es este uno de los más novedosos aportes del pensador francés al respecto⁷.

A todo esto es prudente decir que Nietzsche se acerca de un modo tangencial al problema de la prisión en particular, si bien el castigo o la cuestión punitiva en general atraviesan toda su obra. De cualquier manera, nosotros debemos seguir sus pasos y comenzar bordeando el tema, lo que obligará a desplazarnos en ocasiones desde un criterio descriptivo a otro prescriptivo: es aquí donde vemos emerger lo que consideraremos *el abolicionismo de Nietzsche*.

6- Prisión encontrada, abolicionismo desatado

Si pretendemos entender qué es la cárcel para Nietzsche (1986, 1999a, 1999b, 1999c, 2005a, 2005b), debemos comenzar por uno de los proyectos más sólidos que nuestro autor se propuso: hacer ingresar dentro de la filosofía los conceptos de sentido y de valor a través de sus distintos trabajos.

En torno al último de ellos, esto es, a la cuestión de los valores, lo realmente crítico y creativo no gira alrededor de sus fundamentos últimos o trascendentes, sino en una instancia distinta: la ya apuntada valoración de la que proviene *el valor de los valores*. Cómo definimos *el valor* de nuestros valores, de qué manera valoramos para otorgarles

⁷ Las funciones de las que habla Foucault tuvo varias consecuencias importantes, que él mismo desglosa en seis puntos: “1) [se] establece una gradación lenta, continua, imperceptible, que permite pasar como de una manera natural del desorden a la infracción y en sentido inverso de la trasgresión de la ley a la desviación respecto de una regla, de una media, de una exigencia, de una norma.... 2) El sistema carcelario no rechaza lo inasimilable arrojándolo a un infierno confuso: no tiene exterior. Toma de un lado lo que parece excluir del otro. Lo economiza todo, incluido lo que sanciona. No consiente en perder siquiera lo que ha querido descalificar. En esta sociedad panóptica de la que el encarcelamiento es la armadura omnipresente, el delincuente no está fuera de la ley; está, y aun desde el comienzo, en la ley, en el corazón mismo de la ley, o al menos en pleno centro de esos mecanismos que hacen pasar insensiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación a la infracción.... 3) Pero el efecto más importante quizá del sistema carcelario y de su extensión mucho más allá de la prisión legal, es que logra volver natural y legítimo el poder de castigar, y rebajar al menos el umbral de tolerancia a la penalidad. Tiende a borrar lo que puede haber de exorbitante en el ejercicio del castigo. Y esto haciendo jugar uno con respecto del otro los dos registros en que se despliega: el –legal- de la justicia, y el –extralegal- de la disciplina.... 4) La red carcelaria, bajo sus formas compactas o diseminadas, con sus sistemas de inserción, de distribución, de vigilancia, de observación, ha sido el gran soporte, en la sociedad moderna, del poder normalizador.... 5) El tejido carcelario de la sociedad asegura a la vez las captaciones reales del cuerpo y su perpetua observación; es, por sus propiedades intrínsecas, el aparato de castigo más conforme con la nueva economía del poder, y el instrumento para la formación del saber de que esta economía misma necesita. Su funcionamiento panóptico le permite desempeñar este doble papel.... 6) Que en la posición central que ocupa, la prisión no está sola, sino ligada a toda una serie de otros dispositivos ‘carcelarios’, que son en apariencia muy distintos -ya que están destinados a aliviar, a curar, a socorrer-, pero que tienden todos como ella a ejercer un poder de normalización. Que estos dispositivos se aplican no sobre las trasgresiones respecto de una ley ‘central’, sino en torno del aparato de producción -el “comercio” y la ‘industria’—, una verdadera multiplicidad de ilegalismos con su diversidad de índole y de origen, su papel específico en el provecho y la suerte diferente que les procuran los mecanismos punitivos” (Ibíd.: 305-314).

valor; o sea, de qué modo llegamos a crear nuestros valores. En su procedencia y emergencia es que hallaremos las condiciones en las que surgen los valores, la forma en la que se mantienen, y el tipo de vida que los hacen posibles (Lee Teles, 2002: 24).

Para intentar resolver esto, Nietzsche (1999) apela a un concepto: el *elemento diferencial*. Es a partir de éste que apreciamos los valores. Lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil, no son valores sino la incorporación del elemento diferencial del cual procede *el valor de los propios valores*. La valoración de la que deriva el valor de los valores no es un valor, sino el elemento diferencial del que proceden los valores y el valor que a cada uno de ellos le otorguemos (Deleuze, 2000).

Podría parecer esto muy alejado de la criminología, lo cual es cierto sólo si definimos los límites de la criminología desde mangrullos estables. El punto es que Nietzsche, en tanto criminólogo menor, construye sus puentes donde las fronteras justamente son más accesibles y las estrías, permeables: “[Allí], todas las ciencias humanas se entrecruzan y pueden interpretarse siempre unas a otras, sus fronteras se borran, las disciplinas intermediarias y mixtas se multiplican indefinidamente y su objeto propio acaba por disolverse” (Foucault, 2002b: 347). Nietzsche nos propone otra imagen de la criminología, no de tipo arborescente o jerarquizante⁸, sino rizomática, con límites escurridizos y contornos vacilantes, desplazados: ¿estoy dentro o estoy fuera de la criminología? Justamente sentir ambas cosas a un tiempo es hacer un uso *menor* de la criminología.

Para comprender más ajustadamente todo esto, sigamos a Richard Ericson y Kevin Carrière, quienes plantean que

“en sus intentos de imponer un orden y una unidad artificiales en el campo criminológico, los académicos esencialistas actúan criticando las verdades de sus oponentes por reduccionistas y esencialistas. Irónicamente, ellos luego proponen una alternativa que es en sí misma reduccionista y esencialista. Esta paradoja puede, sin embargo, eludirse si los criminólogos dejan de preocuparse por el orden y la disciplina en el campo y comienzan a celebrar su carácter fragmentario” (2006: 166).

Esto no equivale a tomar el quehacer criminológico como un entretenimiento en el que deberíamos agudizar el sentido de la irresponsabilidad. Todo lo contrario: tan cuidadosa resulta esta tarea que sería contraproducente acotarla a los designios que los manuales le tienen atribuido a la criminología: con Nietzsche, y componiéndonos entre filosofía y criminología, podemos legítimamente preguntarnos: ¿En qué se apoya nuestra idea de ofensa que precede al reclamo de castigo? ¿Cuál es el valor que la contiene? ¿A partir de qué valoraciones hemos conseguido dicho valor? ¿Es la cárcel un instrumento apropiado para salvaguardar su protección? Estas y otras preguntas pueden contribuir también a

⁸ Según Deleuze y Guattari, “El árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento [...]. Los sistemas arborescentes son sistemas jerárquicos que implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas” (1988: 21).

comprender más cabalmente el fenómeno criminal, no ya para criticar sus contenidos falsos, sino sus formas verdaderas⁹.

Si aceptamos que “la única sensibilidad *académica* viable reside en alentar que la gente deje vagar sus mentes, que viajen intelectualmente cruzando los límites y las fronteras a los que quizá nunca regresen” (Ibíd.: 171), ¿qué maestro de criminología tildaría de mera filosofía a un alumno que le planteara lo siguiente?:

“¿No cabría imaginar un estado social en el que el propio malhechor se declarara culpable y se impusiera su castigo, con el orgullo de que así honraba la ley que él mismo se había dictado, ejerciendo al castigarse el poder del legislador? Algunas veces fallaría, pero, con su castigo voluntario, se elevaría por encima de la bajeza de su delito, y no sólo lavaría su culpa, sino que, por su franqueza, su magnanimidad y su paz, produciría con su conducta un beneficio público. Así sería el criminal de un futuro posible, cuya condición previa sería la existencia de una legislación futura, basada en la idea de que, en lo grande y en lo pequeño, sólo hay que someterse a la ley que uno mismo se ha dictado. ¡Cuántas cosas habría que intentar! ¡Cuántos *futuros* deberían ser sacados a luz!” (Nietzsche, 1994b: 151-152).

7- Hacer criminología a martillazos

Nietzsche es terminante respecto a una cosa: si se trata de una institución, lo que debemos tener en cuenta para valorarla no es tanto lo que ganamos al adquirirla, sino lo que pagamos por obtenerla, es decir, lo que nos cuesta. ¿Y esto por qué?, porque si algo resulta demasiado caro, en general se lo utiliza mal ya que se relaciona a ello un recuerdo desagradable, consiguiendo así una doble desventaja. Demás está decir que si trasladamos esta proposición para indagar la prisión, si nos preguntamos cuánto o qué hemos pagamos por obtenerla, aflorarán más interrogantes que evidencias. Dado que nuestra sociedad no es un bloque homogéneo, ¿desde dónde estableceremos para determinar lo que se gana o lo que se paga por una institución como la cárcel? Si efectivamente el costo, sea en términos culturales -sensibilidades y mentalidades-, políticos o económicos, es muy alto, ¿en qué dirección debemos orientar la mirada para confirmar que se está utilizando mal? Y mucho más importante aún: ¿a partir de qué parámetros evaluar ese buen o mal manejo? Ya que estos arrestos no tienen por objeto desenlaces categóricos, permítasenos imaginar una criminología *a martillazos*, para lo cual sería favorable apartarnos de la literatura más técnica respecto de lo que se considera que la prisión nos ofrece.

Si nos distanciamos -incluso animándonos a decirlo así- de las *funciones latentes* que se le adjudican a la cárcel, ¿qué queda entonces? Después de Durkheim (1997, 1999, 2004), Rusche y Kirchheimer (1984), Elías (1993) y Foucault (2003), pasando por Matthews

⁹ La divergencia entre formas verdaderas y contenidos falsos puede ilustrarse con el siguiente pasaje foucaultiano: “Si se tratase simplemente de cambiar la conciencia de la gente bastaría con publicar periódicos y libros, seducir un productor de radio o de televisión. Queremos cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad. Queremos cambiar esta ideología vivida a través de la espesa capa institucional en la que se ha investido, cristalizado, reproducido...” (Foucault, 1992: 42).

(2003), Garland (2006), Pratt (2006), hasta llegar al airado Wacquant (2004, 2010), por citar algunas personalidades, estamos mejor equipados para responder a la pregunta: ¿qué nos cuesta la cárcel? El hecho de que Nietzsche nos proponga pensar sin atenuantes qué es lo que estamos pagando realmente por una institución hace posible al menos tres cosas: primero, reabrir esa herida a la que llamamos cárcel. Segundo, facilitar la reflexión sobre el modo en que nos afecta la aparente necesidad de su existencia. Tercero, considerar nuestras posibilidades de reapropiarnos de los conflictos, en tanto ciudadanos, para no ver sólo la mano que castiga sino además a quién la dirige.

Siendo evidente que la prisión no se sostiene por sus virtudes, y que para debilitarla es insuficiente con denunciar las ignominias o descuidos que provoca, quizá nos incumba crear nuevas formas de percepción. Y para eso Nietzsche es imprescindible:

“Otro medio de curación que prefiero, llegada la ocasión, es sorprender a los ídolos. Hay más ídolos que realidades en el mundo [...]. Hacer aquí preguntas con el martillo y escuchar ese famoso sonido a hueco, sonido de entrañas hinchadas -¡qué encanto para aquél que detrás de los oídos tiene otros oídos diferentes!-, ¡para mí, viejo psicólogo, cazador de ratas, que hago hablar a lo que querría permanecer mudo!” (1946: 5-6).

Ahora bien, es sabido -y esto sin objeciones- que la cárcel no funciona para lo que debería funcionar. Y también es cierto que esto es común a otras instituciones sociales. Sin embargo, más allá del uso abusivo de las metonimias foucaultianas, ni una escuela ni un hospital son una cárcel. Y además, ¿obtenemos lo mismo de cada una de ellas?, ¿nos cuestan lo mismo?

Tal vez debamos, al menos por un instante, regresar a Nietzsche y pensar si es que estamos pagando demasiado por la cárcel, y a eso se deba -al menos en parte- que la utilicemos como la utilizamos. Nos corresponde a nosotros, en definitiva, seguir recapacitando acerca del sentido y el valor del encierro:

“El auténtico remordimiento de conciencia es algo muy raro cabalmente entre los delincuentes y malhechores; las prisiones, las penitenciarías *no* son las incubadoras en que florezca con preferencia esa especie de gusano roedor: -en esto coinciden todos los observadores concienzudos, los cuales, en muchos casos, expresan este juicio bastante a disgusto y en contra de sus deseos más propios. Vistas las cosas en conjunto, la pena endurece y vuelve frío, concentra, exagera el sentimiento de extrañeza, robustece la fuerza de resistencia. Cuando a veces quebranta la energía y produce una miserable postración y auto-rebajamiento, tal resultado es seguramente menos confortante aún que el efecto ordinario de la pena: el cual se caracteriza por una seca y sombría seriedad” (Nietzsche, 1986: 105).

Por lo visto, en un escenario como éste la cárcel vuelve malvados a quienes la habitan, y a su vez embrutece a quienes la administran: doble desventaja, por lo tanto (Ibíd., 2005: 226). Y entonces reverdecen las preguntas sempiternas, ¿por qué hoy la cárcel? ¿A quién

conviene la cárcel en la actualidad? Parece que Nietzsche partiría de una explicación *proto* y *contra-culturalista*: la persistencia de la prisión, posiblemente le deba mucho a la costumbre, a la tradición, y no a una diferenciación inicial entre lo bueno y lo malo, lo digno y lo indigno: “el origen de las costumbres debe atribuirse a dos hechos: la comunidad tiene más valor que el individuo, y debe preferirse una ventaja durable a otra pasajera” (Ibíd., 1946b: 36; Garland, 2006: 32). Las costumbres asumen una misión elemental: conservar. En una sociedad, en una raza o en una asociación, independientemente de su bonhomía o su brutalidad, la costumbre debe resguardar. Esto se advierte cuando somos catalogados de altruistas o egoístas por mantener o no fidelidad hacia ellas: “toda costumbre supersticiosa surgida de un accidente interpretado equivocadamente genera una tradición que se considera moral aceptar” (Nietzsche, 2005: 71). El conjunto de las costumbres, o más precisamente *la moralidad de las costumbres*, es lo que Nietzsche define como cultura. Según el planteo de nuestro autor, lo que se ha logrado es que el hombre sea pasible de obedecer, de comprometerse, de suministrarse hábitos: de este modo se lo culturiza. Y esta culturización es, en suma, la oportunidad para darle a este mismo hombre una memoria, volverlo responsable para que luego deba cumplir sus deudas sin olvidarlas.

La incógnita acerca de lo antedicho sería: ¿cómo es posible lograrlo?, ¿cómo culturizamos al hombre?, a lo que Nietzsche responde que para todo esto la cultura y la tradición¹⁰ siempre se han servido del mismo dispositivo: hacer del dolor un *medio de cambio*, una *moneda*, un *equivalente* (Ibíd., 1986).

En clave nietzscheana, la cárcel también debe ser considerada como un medio de cambio con el cual se pretende dar al hombre una memoria, o el dolor de la memoria¹¹. Daño causado igual a dolor sufrido es la regla que define el modo en que históricamente el hombre se relacionó con el hombre:

“Dondequiera que exista una comunidad, y, en consecuencia, una moral basada en las costumbres, domina la idea de que el castigo por la transgresión de las costumbres afecta ante todo a la comunidad entera. Tal castigo es sobrenatural, por lo que su forma de manifestarse y su alcance resulten muy difíciles de especificar para quien lo analiza en medio de un temor supersticioso [...]. Cuando suceden casos así la gente lanza exclamaciones asegurando que se ha producido una «relajación de las costumbres». Pero lo cierto es que causa pavor todo acto y toda forma de pensar individuales. No podemos imaginar cuánto han tenido que sufrir, en el transcurso de los tiempos, los individuos selectos, singulares y espontáneos, por el hecho de que se les haya juzgado sistemáticamente como malvados y peligrosos, y de que *ellos mismos se hayan considerado así*. Bajo el imperio de la moral de las costumbres, toda suerte de originalidad planteaba

¹⁰ Más específicamente sostiene: “¿Qué es la tradición? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque lo que ordene sea útil, sino por el hecho mismo de que lo *manda*. ¿En qué se diferencia este sentimiento de respeto a la tradición del miedo en general? En que el sentimiento de respeto a la tradición es el temor a una inteligencia superior que ordena, el temor a un poder incomprensible e indefinido, a algo que trasciende lo personal. Tal temor tiene mucho de superstición” (1994b: 37).

¹¹ En Beccaria (1993), la disuasión como fundamento del castigo tiene también un vínculo estrecho con la memoria.

problemas de conciencia; el horizonte de los individuos selectos se presentaba más oscuro que lo que hubiera cabido esperar” (Ibíd., 1994b: 39).

La cárcel desde un criterio *proto y contra-cultural* equivale a no poder entenderla por fuera de las costumbres, sumado a su atroz capacidad para conservar lo establecido. Pero este criterio también significa estar persuadido que es hacia dentro de esa misma cultura donde la batalla por la supresión de la cárcel debe librarse. Y para que esto último se logre, es necesario investigar no sólo el *valor* de la prisión como lo acabamos de hacer, sino su segunda mitad: el *sentido* de la reclusión en tanto poder simbólico.

8- La disputa por el sentido

El *sentido*, sea de un hecho o de una institución, y su posibilidad de comprenderlo, se halla para nuestro autor en las fuerzas que lo posean y no tanto en su escalonado desarrollo histórico. O sea que un fenómeno social, como lo es la cárcel, para Nietzsche sólo puede comenzar a explicarse por la sucesión de fuerzas y voluntades que se han venido apoderando de él junto a las que, a su vez, pretenden apoderárselo. Cada una de ellas intervendrá para lograr otorgarle “su” sentido (Nietzsche, 1999: 36). En todo caso la prisión es, además de una construcción que usualmente guarda ciertas particularidades arquitectónicas, una señal, un indicio, un síntoma que encuentra su sentido en las fuerzas que luchan con otras fuerzas para terminar dominando o sucumbiendo.

Es sabido que la prisión como ente existe hace siglos, pero el momento en que se transformó en el estilo hegemónico de castigo utilizado por el Estado fue aquel en que determinadas potencias, voluntades y fuerzas lograron colmarla de un nuevo sentido. Por lo tanto, la pregunta actual sería: en nuestras sociedades, ¿qué fuerzas batallan por la prisión?, y ¿qué sentidos intentan adjudicarle? ¿Síntoma de qué es hoy la cárcel? Nuevos dilemas, por lo incesante de estas voluntades: ¿prisión normalizadora y correccional?, ¿prisión jaula o depósito? (Sozzo, 2007). Y en todo este periplo, la tarea más difícil parece ser la de evitar interpretaciones desmesuradas y binarias a la hora de descifrar los signos, siempre enrevesados, que la prisión recepta y emite: ¿cómo conviven las potencias correccionales y las incapacitantes? ¿Cómo captar el estado actual de cada una? ¿De qué modo advertir si alguna de ellas se está imponiendo? ¿Qué nuevas potencias, además de las correccionales y las incapacitantes, van surgiendo?

El confort metafísico disgusta a Nietzsche, por ello

“no cree en los ‘grandes acontecimientos’ ruidosos, sino en la pluralidad silenciosa de los sentidos de cada acontecimiento. No hay ningún acontecimiento, ningún fenómeno, palabra ni pensamiento cuyo sentido no sea múltiple: Algo es a veces esto, a veces aquello, a veces algo más complicado, de acuerdo con las fuerzas (los dioses), que se apoderan de ello” (Deleuze, 2000: 11; Nietzsche, 1992: 154).

Entre la multiplicidad de sentidos, lo que cabe al estudioso del castigo es auscultar entre todos ellos cuál toma la vanguardia, y cual la retaguardia. Con otras palabras, hacer de su tarea una sismografía en torno a las distintas *sacudidas* punitivas.

En esta trayectoria hermenéutica, lo que no debemos hacer con el presidio, al menos a partir de los elementos que Nietzsche nos suministra, es tomarlo como una institución que posee un origen esencial o valioso. O que comporta valores más o menos humanos que otras instituciones: “no debemos medir con nuestro rasero la injusticia de la esclavitud o la crueldad del sometimiento de personas [...] porque dichas ideas están muy alejadas de las nuestras” (Nietzsche, 2005, 75). En todo caso convendría llegar hasta la cárcel a partir de la singularidad de sucesos que le posibilitaron emerger, evitando ubicar ‘su historia’ dentro de una finalidad monótona que nos simpatice adjudicarle. Rastrear en su procedencia la oportunidad para localizar la dispersión de sucesos a través de los cuales -gracias a los cuales, en contra de los cuales- se han formado sus justificaciones bajo argumentos más o menos unificados como el de rehabilitación, disuasión, inhabilitación, etc. Por lo tanto, “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1992: 7-13).

En síntesis, podemos concluir que una misma cosa, un mismo hecho, ve modificado su sentido en relación con las fuerzas que se hacen de él, que lo usurpan. Esto se ve claro en las diferentes teorías acerca de la pena: no tendrá el mismo *sentido* la prisión si las fuerzas que la poseen son afines a la defensa social o a la retribución; si dentro de la primera, la legitimación es la prevención general o la especial. Fuerzas que luchan unas contra otras, que se entrelazan y tratan de imponerse para lograr que dicho objeto ostente su *valor* y su *sentido*.

9- A modo de cierre

Con este trabajo intentamos ofrecer algunas herramientas para releer *Vigilar y castigar* en clave nietzscheana, pensando principalmente al cuerpo y a la prisión. Si bien en Foucault ambos están presentes, sus complejas características -junto a las tecnologías de poder y las relaciones que los objetivan- ya habían sido trabajadas por Nietzsche largo tiempo antes.

Para complementar el cuerpo foucaulteano que *disciplinan* las disciplinas comenzamos por mencionar el valor como elemento central. O más específicamente, el valor de los *valores* que se desprende de la valoración de la que procede su valor. En este sentido, dicha valoración indica un modo de existencia, un proceso de subjetivación, y aquello de lo que ese cuerpo puede ser capaz. Además, si bien este último ha estado presente a lo largo de la historia de la criminología desde Lombroso hasta Goffman, en Nietzsche ofrece un tratamiento sorprendente. En primer lugar, se trata de un cuerpo como campo de batalla en el que se disputan su predominio el yo (Ich) y el Sí-Mismo (Selbst). En segundo lugar, que el cuerpo que asimila una disciplina es un cuerpo en el que han triunfado, al menos parcialmente, las fuerzas reactivas.

Según el planteo de Foucault, la cárcel detenta funciones concretas dentro de nuestra sociedad, como por ejemplo marcar y separar comportamientos ilegales tolerables de otros delictivos inaceptables. En Nietzsche, la prisión es presentada desde un criterio *proto* y *contra-cultural*, por lo que no se la puede entender por fuera de las costumbres arraigadas y su sombría capacidad para conservar lo establecido. Esto se complementa con la afirmación de que es hacia dentro de esa misma cultura donde la batalla por la supresión de la cárcel debe consumarse. Y para lograrlo, es preciso investigar el *valor* de la prisión y el *sentido* de la reclusión en tanto poder simbólico.

En definitiva, para Nietzsche un concepto, un sentimiento o una creencia deben ser tratados como síntoma de una voluntad que quiere algo. *¿Qué quiere* el que dice esto, piensa o experimenta aquello sobre la cárcel?, *¿qué quiere* el que quiere la rehabilitación?, y *¿qué quiere* el que quiere la retribución? Con este planteo busca evidenciar que cada pensamiento o creencia, y en última instancia, cada institución, surgen por la presencia de ciertas voluntades, de ciertas fuerzas, de ciertos modos de existencia, de cierta manera de ser *en* cada individuo, *en* cada sociedad, ausentes los cuales ni podríamos imaginarnos aquella creencia, pensamiento o institución.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, L. y Balibar E. (2001), *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México.

Althusser, L. (2002), *Posiciones*, Editora Nacional, Madrid.

Beccaria, C. (2003), *Del delito y de las penas*, Heliasta, Bs. As.

Castro, E. (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo, Bs. As.

Deleuze G. y Parnet, C. (1980), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia.

Deleuze, G. (1984), *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona.

-(1996), *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.

-(1999), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia.

-(2000), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.

-(2005), *La isla desierta y otros textos*, Pre-Textos, Valencia.

-(2006), *En medio de Spinoza*, Cactus, Bs. As.

-(2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia.

-(2008), *Foucault*, Paidós, Barcelona.

-(2010), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Bs. As.

- Deleuze G. y Guattari F. (1988), *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia.
-(2005), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Durkheim, E. (1997), *La educación moral*, Losada, Bs. As.
-(1999), *Dos leyes de la evolución penal*, en Revista Delito y Sociedad, nº13.
-(2004), *La división del trabajo social*, Libertador, Bs. As.
- Elías, N. (1993), *El proceso de civilización*, FCE, México.
- Eribon, D. (1995), *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva visión, Bs. As.
- Ericson, R. y Carrière C. (2006), *La fragmentación de la criminología*, en *Reconstruyendo las criminologías críticas*, AD-HOC, Bs. As.
- Foucault, M. (1979), *Nietzsche, Freud y Marx*, El cielo por asalto, Bs. As.
-(1982), *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona.
-(1991), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1991
-(1992), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
-(1996), *Genealogía del racismo*, Altamira, Bs. As.
-(1996b) *La vida de los hombres infames*, Altamira, Bs. As.
-(1999), *Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona.
-(1999b), *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona.
-(1999c), *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999c
-(2002b) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Bs. As.
-(2003), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Bs. As.
-(2003b), *Historia de la sexualidad I*, Siglo XXI, Bs. As.
- D. Garland, D. (2006), *Castigo y sociedad moderna*, Siglo XXI, México.
- Goffman, E. (1989), *Estigma. La Identidad Deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Klossowski, P. (2000), *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Bs. As.
- Lee Teles, A. (2002), *Una filosofía del porvenir*, GEA, Bs. As.
- Lombroso, C. (1887), *Los criminales*, Centro Editorial Presa, Barcelona.
- Matthews, R. (2003), *Pagando tiempo*, Bellaterra, Barcelona.
- Meléndez, G. (2001), *Nietzsche en perspectiva*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Nietzsche, F. (1946), *El crepúsculo de los ídolos*, SELA, Bs. As.

- Nietzsche, F. (1946b), *Opiniones y sentencias*, SELA, Bs. As.
-(1980), *El origen de la tragedia*, Espasa-Calpe, Madrid.
-(1986), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
-(1992), *Así habló Zarathustra*, Planeta-Agostini, Barcelona.
-(1994), *El viajero y su sombra*, Fontana, Barcelona.
-(1994b), *Aurora*, Fontana, Barcelona.
-(1999), *Más allá del bien y del mal*, Edicomunicación, Barcelona.
-(1999b), *El anticristo*, Edicomunicación, Barcelona.
-(1999c), *Ecce homo*, Edicomunicación, Barcelona.
-(1999d), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, B. Nueva, Madrid.
-(2005), *Humano, demasiado humano*, Gradifco, Bs. As.
-(2005b), *La gaya ciencia*, Gradifco, Bs. As.
- Pratt, J. (2006), *Castigo y civilización*, Gedisa, Barcelona.
- Rusche G. y Kirchheimer, O. (1984), *Pena y estructura social*, Temis, Bogotá.
- Sozzo, M. (2007), “Populismo punitivo, proyecto normalizador y ‘prisión depósito’ en Argentina”, en *Nueva Doctrina Penal*, Del Puerto, Bs. As.
- Spinoza, B. (1980), *Ética*, Hispamérica, Barcelona.
- Wacquant, L. (2004), *Las cárceles de la miseria*, Manantial, Bs. As.
- Wacquant, L. (2010), *Castigar a los pobres*, Gedisa, Barcelona.