



La anomalía de la uniformidad*
The Anomalous of the Uniformity

Daniel Felipe Valencia López[†]
Universidad del Quindío

Φ

Resumen

La anomalía de la uniformidad plantea la forma como el poder que constituyen el saber y las prácticas sociales dan lugar a una serie de formas de vida habituales que, de ser violadas o transgredidas, dan paso a diversas formas de la monstruosidad. El monstruo es, más que una entidad, un operador conceptual que pone en evidencia las categorías, los cánones y formas habituales de la vida que una sociedad exige, forma, interioriza y difunde entre sus individuos a través de sus visiones del mundo. A partir del siglo XVIII estos hechos dieron paso a una gran preocupación por lo anormal expresada en diversos estudios de la biología, la psiquiatría, la medicina y la política. Este artículo sugiere cómo las concepciones desarrolladas por Michel Foucault acerca del poder, la dominación y la criminalidad explican cómo se construyeron nuestras concepciones de la monstruosidad y la anormalidad. En un desarrollo futuro la presente investigación se pondrá en relación con algunas de las principales novelas góticas

Palabras clave: Anormal, costumbre, discurso, hábito, monstruo, monstruosidad, poder.

Abstract

The Anomalous of the Uniformity states the way how power constitutes knowledge and social practices give place to a series of habitual life forms that, if violated or transgressed, give way to different forms of monstrosity. More than an Entity, the monster is a conceptual operation, evidencing categories, canons and habitual forms of life demanded, internalized and spread by a

* Recibido: 12 de junio de 2019. Aceptado: 5 de septiembre de 2019

[†] Contacto: daniel.kalel@hotmail.com

Daniel Felipe Valencia López

society among the individuals through their world views. Since the XVIII century those facts gave place to a great preoccupation for the anormal expressed in diferent studies of biology, psychiatry, medicine and politics. This papper suggest how the conceptions developed by Michel Focault about power, domination and criminality explain how were built our conceptios of monstrosity and anormality. In a further development, this investigation will be related to some of the main gothic novels.

Keywords: Abnormal, Custom, Speech, Habit, Monster, Monstrosity, Power.



Material publicado de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0). Usted es libre de copiar o redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos apropiadamente, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

Las distintas concepciones del poder

“Las observaciones generales, atesoradas a través de la experiencia nos dan la clave para el conocimiento de la naturaleza humana y nos enseñan a desentrañar sus complejidades”. David Hume.

Las distintas sociedades, en cada momento de la historia, han propuesto modelos de representación donde existen diferentes visiones del mundo, diferentes categorías de pensamientos y distintos sistemas de creencias. Las sociedades tienen sus *propios filtros sociales* emparentados con sus historias. A través de estos filtros pasan las ideas y las experiencias de los individuos que son evaluadas por los distintos mecanismos de poder que se envisten de unas instituciones y cobran cuerpo con unas técnicas, determinando lo que es permisible, correcto y razonable. Sin embargo, aquellos pensamientos y experiencias que no logran pasar a través de este filtro social —en una determinada sociedad, en una cierta época— son considerados como impensables y, desde luego también, indecibles, subsistiendo en el anonimato y en el inconsciente. Así, la función del filtro social no es sólo determinar lo que es permisible y lo no permisible, sino fijar cierto contenido de pensamientos y experiencias que los individuos están en función de adoptar, interiorizar, y a su vez, reproducir.

Producir un contenido de pensamientos y experiencias, es también producir cierto contenido de comportamientos y maneras de ser, que indican el modelo o canon que los individuos deben adoptar en la sociedad. Esta producción de comportamiento, si se quiere, es la misma producción de verdad, una verdad que no cesa de investigar, de registrar. Estamos en función de producirla del mismo modo que, al fin y al cabo, tenemos que producir riquezas. Esa verdad que no cesa de investigar es *el discurso del poder*. Un poder que

nos obliga a producir una verdad dado que la exige y la necesita para funcionar, estamos forzados, condenados a confesar la verdad o encontrarla. El poder no cesa de cuestionar, de cuestionarnos; no cesa de investigar, de registrar; institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa (Foucault 2001 34).

En una sociedad como la nuestra, y después de todo en cualquier otra, la búsqueda de la “verdad” nos confina a cierta manera de vivir y a cierta manera de morir en función de múltiples discursos que se toman como una verdad incuestionable, como si ésta fuera la ley misma. Un poder que decide, al menos en parte, es el discurso verdadero que obliga a adoptar, interiorizar y producir cierto contenido de pensamientos y experiencias, y a su vez, cierto contenido de comportamientos para establecer y conservar el orden en la sociedad.³ Ahora bien, dado que la función del poder y la verdad —entendidos como discursos— es conservar y establecer el orden en la sociedad llegan a lograr este cometido de orden a través de lo que Michel Foucault denominó *la dominación*.⁴

Foucault propone en *Defender la sociedad* (1975-1976) que la dominación no es algo que deba entenderse como un dominio global de uno sobre los otros como ocurría en la Edad Media con la elaboración del pensamiento jurídico y la teoría de derecho que se hace esencialmente en torno al poder real, es decir, el rey, el monarca o el soberano, lo cual, su dominación global sobre los otros se disfrazó de legitimidad y obediencia. No es entender por dominación la legitimidad a establecer que es la pregunta inicial de los filósofos o teóricos jurista para saber cómo aparece el soberano en lo alto, y por qué quiere dominar. No es entender por dominación un contrato a establecer para subir a alguien a la cabeza del Estado que sirva de mediador y protector de la vida y la propiedad. No es entender por dominación que quien posee el poder desde arriba lo ejerce, y quienes no lo tienen lo sufren por abajo. Es entender por dominación exactamente lo contrario de lo que

³ Foucault no habla de la verdad y de los “discursos verdaderos” en el sentido en que se habla de la verdad en las teorías científicas. Se refiere al “discurso verdadero” como la instancia en la que el sentido común de la sociedad de una época encuentra las razones, los motivos y las justificaciones de sus creencias sin importar, de hecho, que tales creencias sean falsas. El efecto de adherir a la visión del mundo de una época implica que se interprete el mundo de este modo. De acá pueden derivarse todas las metáforas visuales que utiliza: prisma, punto de vista, formas de ver, modos de concebir etc. Una consecuencia importante que este párrafo muestra bien que las instituciones, las formas de vida social o la moral de una comunidad dependen de creencias y concepciones arraigadas en una herencia histórica. Así su investigación, llamada también, “la genealogía debe liberar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico” (Foucault 2001 23).

⁴ Foucault afirma que se debe de ser precavido al momento de concebir el poder y la forma en que éste se ejerce, pues el poder para él no es una posición ni fenómeno de dominación homogénea ejercido de manera puntual sobre un individuo o un grupo, sino una función que se ejerce en red y circula, transita y se releva alrededor de los individuos. Esta aclaración resulta importante dada la relevancia que ha tenido en la teoría del poder y del estado la idea de un monopolio del poder posición de la que Foucault se distancia (Cf. 2001 36-40; 2016, 263-267).

Hobbes quiso hacer en el *Leviatán*, ya que, el Leviatán en cuanto hombre fabricado no es otra cosa que:

la coagulación de individualidades separadas, que se reúnen por obra de cierto número de elementos constitutivos del Estado. Pero en el corazón o, mejor, en la cabeza de Estado, existe algo que lo constituye como tal, y ese algo es la soberanía, de la que Hobbes dice es precisamente el alma del Leviatán (Foucault 2001 38).

Pues bien, en vez de plantearse el problema del alma del Leviatán que es cómo surge, cómo se establece y por qué está en la cabeza del Estado, es preciso saber cómo se constituye poco a poco, progresivamente, a través de qué, y cuáles son sus efectos de dominación.⁵ Según Foucault, para ver tales efectos, es preciso ver el poder no desde las formas regladas y legítimas de la soberanía, sino captarlo en sus extremos, en sus últimos alineamientos, donde el poder se vuelve capilar. Un poder que no se sostiene desde arriba, sino que circula y funciona en red, se enviste de unas instituciones, cobra cuerpo con unas técnicas y se da unos instrumentos materiales de intervención, con el objetivo de controlar, vigilar y castigar a los individuos. A este poder que vigila y castiga, Foucault lo ha llamado, *poder disciplinario*, un poder que legisla a través de unos mecanismos, unas prácticas de intervención, tácticas y técnicas materiales que conducen al individuo a un *deber ser*.

La hipótesis del poder disciplinario, íntimamente ligada al conjunto de prácticas de control, vigilancia y castigo, que se distingue a la vez del poder de soberanía es uno de los ejes más importantes del pensamiento de Foucault, ya que nos permite visualizar no sólo la forma en que se legislaba el poder en una determinada época, sino distinguir sus efectos. En la Edad Media, que se comprende desde el fin del imperio romano (hacia el siglo V) hasta el siglo XV y XVI el poder del rey, el monarca o el soberano no se ejercía sobre las cosas, se ejercía sobre un territorio y, por consiguiente, sobre los sujetos que lo habitaban. Un poder que se legislaba a través del derecho de la espada que es el mismo derecho de hacer morir y dejar vivir, es decir, la vida y la muerte de los súbditos sólo se

⁵ Según Foucault, para captar los efectos de dominación es preciso “poner en evidencia las relaciones de dominación más que la fuente de soberanía [...] no se trata de seguirlas en lo que constituye su legitimidad fundamental, sino intentar, al contrario, buscar los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas” (2001 51). Es decir, en vez de procurar saber dónde y cómo se funda el poder punitivo en la soberanía tal como ésta es presentada por la filosofía, es observar cómo el poder de castigar cobra cuerpo en unas instituciones locales y regionales, y cómo el individuo queda inserto dentro de él como objeto de estudio.

convierte en derechos por efecto de la voluntad del soberano. Efecto, que no eran nada distinto a la sumisión absoluta y que conserva su legitimidad como cabeza del Estado, y con él, un poder, un derecho que es: *hacer morir y dejar vivir*.

Ahora bien, entre el siglo XVII y XVIII, se produjo un fenómeno importante, y no es exactamente en sustituir, pero sí en complementar ese viejo derecho de soberanía —hacer morir y dejar vivir— con un nuevo derecho, que no borraría al primero, pero lo penetraría, lo atravesaría, lo lo modificaría y sería un derecho o mejor, un poder exactamente inverso, *el poder de hacer vivir y dejar morir*.⁶

Un poder que no legisla sobre la muerte, sino sobre la vida. Un poder que no se transcribe con la existencia física de un soberano, sino con la existencia de unas relaciones, unas prácticas de intervención, instrumentos de vigilancia y control que hacen de éste nuevo mecanismo un operador de dominación. A este poder que no legisla sobre la muerte, sino sobre la vida, no sobre el territorio, sino sobre el cuerpo, es lo que Foucault ha llamado un mecanismo propio de *la anatomopolítica*, un mecanismo disciplinario.

De modo que, la Edad Moderna vino emparejada con un nuevo mecanismo, una nueva forma de legislar el poder, o si se quiere, un nuevo arte de gobernar o dominar la vida de los individuos, por medio de la disciplina. Esta última es lo que podríamos llamar, según Foucault, el *examen*⁷ permanente que se instala como una coerción ética y política necesaria para tomar control sobre el cuerpo, el tiempo, y la vida de los individuos. Ya que lo que entra a evaluar, vigilar y castigar el examen, es una serie de comportamientos que indican si el individuo es regular o irregular, ordenado o disipado, normal o anormal. Un examen que se convierte en el *diagnóstico y pronóstico* de lo que se debe disciplinar y conducir a un deber ser, transformando al individuo en su objeto de estudio.

De este modo, la disciplina es que lo que va a regir no sólo como un poder, sino como un saber que se instala y funciona en relación con los distintos operadores del cuerpo

⁶ Según Foucault, uno de los problemas fundamentales del siglo XVIII fue la consideración de la vida en el ejercicio del poder, lo que creó toda una serie de indagaciones sobre la biopolítica. Para comprender dicho vínculo, nos remite a la teoría clásica de la soberanía donde la vida y la muerte de los súbditos sólo se convierte en derechos por efecto de la voluntad del soberano, un derecho que es el derecho de la espada, o cómo señala el filósofo: “El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte; en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su poder sobre la vida. Se trata, fundamentalmente, de un derecho de la espada” (2001 218).

⁷ La noción de “examen” tiene un papel importante en el pensamiento de Foucault (Cf. 2005 54; 2002 171-180; 2016 229-231).

social, como son: el sistema educativo, el sistema de higiene, el sistema jurídico o penal y el sistema religioso. Toda una jerarquía de poder-saber que toma control sobre los pensamientos y experiencias de los individuos, a través del examen constante. Un saber y un poder que va a indicar una forma de vivir y una forma de morir en función de discursos verdaderos —o que se toman como tal— que no merecen ponerse en cuestión, sino que los individuos están en función de adoptar, interiorizar, y producir dichos discursos. La disciplina es lo que va a sustituir, o más bien, va a reactivar el viejo derecho de soberanía no en función de la muerte, sino en vigilar y controlar la vida social en función de discursos verdaderos que conducen al individuo a un deber ser.

El poder como discurso sobre el “deber ser”

Ahora bien, *el deber ser* siempre ha estado sujeto a cánones o modelos estándares para regir y controlar las pautas de pensamientos y experiencias de los individuos en función de discursos verdaderos. Sin embargo, el deber ser de toda época no está sujeto a una verdad permanente, es decir, los discursos verdaderos son modificados como realidades humanas -arbitrariedad cultural- que hacen de la historia una constante variable, o cuando menos son diversas. Así, la verdad del discurso es lo que varía dependiendo de su época, pero siempre con dependencia a un pensamiento anterior. Tomemos como ejemplo lo que nuestros antepasados pensaban de las mujeres, a las mujeres se les debía considerar naturalmente inferiores y su función se limitaba por consiguiente a la procreación y a las labores domésticas. En efecto, esta verdad ha variado con el paso del tiempo, pero aún se sostiene como la idea de poder, castigo, justicia, Dios, etcétera, ya que, según Rodolfo Mondolfo, “los antecedentes de la historia sólo pueden construirse en relación con el pensamiento anterior, y la independencia, por su pensamiento nuevo que se insinúa en la misma adhesión a la autoridad de un sistema antecedente” (Mondolfo 71).

Sin duda, los pensamientos de una determinada época son incuestionables, y válidos para aquellos que se encuentran en él, como la idea la mujer debe ser lo que es y el hombre es lo que debe de ser, un tema muy concurrido en el siglo XVIII por grandes pensadores y filósofos que hacían distinción entre la educación y la función social del individuo a partir su género. Rousseau en su texto Emilio o De la educación muestra que el hombre por ser hombre —Emilio— tendrá como hábitat natural el ámbito público y su educación irá encaminada a ejercer en el futuro funciones políticas propias del individuo racional.

Frente a esto, a la mujer por ser mujer —Sofía— le corresponde el ámbito privado, entendiendo éste como el ámbito de la domesticación y la familia, dedicada incondicionalmente al bienestar de la familia y a la economía doméstica. De este modo, Rousseau divide la razón y el conocimiento en función de los géneros, situando al hombre en el espacio de los fines y a la mujer en el espacio de los medios.

Si bien la educación y la función social de la mujer y el hombre han variado en los últimos siglos hasta el planteamiento de las posiciones de igualdad, la historia y las creencias al respecto en la sociedad siguen ejerciendo un poder y una influencia en dicha realidad.

Tomemos un ejemplo menos amable que el del género: los castigos durante el Antiguo Régimen en Francia acompañados por ese corolario que podríamos llamar lo atroz, donde se hace evidente el poder punitivo del soberano. El suplicio era el castigo que se le atribuía al rebelde no sólo por lesionar y perjudicar el interés de la sociedad, sino por poner en duda los derechos, y la voluntad del soberano. El castigo debía de traspasar el crimen, no como reparador de los daños, ni reivindicación de los derechos o los intereses fundamentales de la sociedad. El castigo debía pasar como la venganza del soberano, su revancha, el contragolpe de su fuerza, para que todo el mundo pudiera comprobar con sus propios ojos la barbaridad del crimen y la desproporción entre este último y el castigo, es decir, entre ese rebelde y su soberano, al que el suplicio venga ceremonialmente.

Ahora bien, en la Edad Moderna —el siglo de las luces— la forma de reprender al rebelde o al infractor de la ley, ya no se hace por medio de ese principio de atrocidad que es acompañado por ese plus de terror, sino que se instala todo un mecanismo, y con él, una serie de tácticas y técnicas coercitivas que se oponen al peligro, esto es la cárcel. Y con la instalación de éste nuevo mecanismo se infunden nuevas costumbres para aquel que trasgrede la ley. Efectivamente, podríamos decir que ha habido un progreso humanitario, pero es preciso comprender que hay algo más que una mejoría, es el efecto que hace un pensamiento en una determinada época, y como ésta es modificada en otra. Es comprender que *el efecto* de un discurso es como un germen fecundo que se reactiva de modo distinto en una determinada época, y con él, la fabricación de unos gestos, instituciones, poderes, que terminan por convertirse en *el hábito y la costumbre* de la vida social.

El hábito y costumbre como interiorizaciones del poder

La variación o la modificación de un pensamiento, o la verdad de un discurso es lo que siempre está sujeto a la adhesión de un pensamiento anterior, lo que permite que las cosas sean así y no de otra manera, ya que todo aquello a lo que estamos acostumbrados es también lo que se hace habitual, normal, natural e incluso familiar. Y éste fue uno de los principales objetivos del empirismo escéptico de Hume —tema que abordaremos rápidamente—, descifrar, o más bien, estudiar la naturaleza humana no en función de preguntar cómo percibimos el mundo, sino en función de preguntarnos por qué creemos que las cosas que percibimos son así. Y sin duda, reflexionar sobre lo que percibimos no es sólo percibir las cualidades de una manzana como su textura, su color o sabor, sino reflexionar sobre los comportamientos y modos de ser propios del individuo humano en relación con dichos objetos. Reflexiones que evocan a transformarse en ideas o creencias que están asociadas a la percepción como vehículo permanente con el mundo, y entran a ser reelaboradas por el intelecto como resultado de la experiencia, a lo que Hume denominó *cuestiones de hecho*.

De modo que la percepción está íntimamente relacionada con los sentidos y el entendimiento -cosa que conforma nuestra naturaleza humana-, estamos en la capacidad de hallar la verdad de una operación matemática y fácilmente poder reconocer su contradicción como una función propia del entendimiento. Como también es fácil distinguir por medio de nuestra percepción, la irregularidad de lo que no es habitual, normal o familiar, su contradicción no afecta su realidad, ya que su verdad y falsedad se halla en la experiencia. Y ésta última, es la que da cuenta de los fenómenos que percibimos del mundo como datos que son administrados a nuestros sentidos, permitiendo la asociación de ideas y el establecimiento de creencias. Así, toda acción repetitiva u operación que tiende a ser igual o regular es lo que nos proporciona confianza a decir que las cosas son así y no de otra manera, ya que el sentimiento que proporciona un gran número de experiencias es lo que nos permite fortalecer nuestras percepciones sobre el mundo transformándolas en creencias, o como señala Hume:

Cuando gran número de experiencias en determinado momento concurren un mismo hecho, lo fortalecen y confirman en la imaginación, engendran el sentimiento que llamamos creencia y dan a su objeto preferencia sobre el objeto contrario, que no es

apoyado por un número semejante de experiencia, ni acude tan frecuentemente al pensamiento (Hume 71).

Sin embargo, cuando surge el interrogante ¿por qué creemos que algunas cosas son así y no de otra manera?, y ¿por qué creemos que de ciertas causas semejantes esperamos efectos semejantes?, Hume nos dirá que tal creencia se funda en algo más que la experiencia y su relación con la semejanza, la contigüidad, o causa y efecto, esto es: el *hábito y la costumbre*. Supongamos que un individuo, dotado de excelentes facultades de razón y de reflexión se instala en el mundo y es abordado por todo lo que percibe a su alrededor, y su experiencia lo lleva a reflexionar sobre la relación que existe de un hecho por la aparición de otro —causa y efecto—, pero el resultado de esta aparición la desconoce y está obligado a creer en su efecto así lo desconozca. A este tipo de creencia que no merece mucho esfuerzo de nuestro razonamiento y nos obliga a esperar el mismo resultado desconociendo la relación de su aparición, es lo que Hume denominó un producto propio del hábito y la costumbre. Ya que, la costumbre es, según Hume:

Un guía de la vida humana. Sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que aparecieron en el pasado. Sin el influjo de la experiencia seríamos ignorantes de toda cuestión de hecho, más allá de lo presente a la memoria y los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios y fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier afecto (Hume 58).

Sólo nuestra experiencia nos permite identificar qué acontecimientos han estado siempre, y por costumbre tendemos a pensar que las cosas son así y no de otra manera, lo que permite engendrar creencias y tomar por verdad lo que percibimos. Ya que, cuando ciertos acontecimientos han estado siempre, en todos los casos, no tenemos escrúpulos de considerarlos como un dato de origen, y no como un resultado de lo que habitualmente estamos acostumbrados a observar.

Es así, como la verdad de un discurso y la inminencia de una disciplina terminan por convertirse en lo invisible o habitual de la sociedad. Estamos tan acostumbrados a observar que de ciertas causas semejantes se esperan efectos semejantes que, por analogía, los individuos tienden a reconocer por semejanza las conductas que deben adoptar, interiorizar, y a su vez producir como una verdad que no merece ponerse en cuestión. Una verdad que está ligada a lo habitual, lo normal, lo natural e incluso a lo familiar, y en la

La anomalía de la uniformidad

medida en que está ligada aun orden de cosas, fabrica un tejido de hábitos por el cual se define la pertenencia de los individuos a una sociedad o a un conjunto de labores, fijando lo que es permisible y lo no permisible, conduciendo al individuo a un deber ser.

Foucault ha mostrado esta fuerte influencia de las teorías del hábito tanto como la entronización de la creación de nuevas disciplinas que generan hábitos a partir del siglo XVIII:

me parece que vivimos en una sociedad de poder disciplinario, es decir, dotada de aparatos cuya forma es el secuestro, cuya finalidad es la constitución de una fuerza de trabajo y cuyo instrumento es la adquisición de las disciplinas o los hábitos. Creo que desde el siglo XVIII se han multiplicado, afinado, especificado cada vez más, y sin cesar, aparatos de fabricar disciplinas, de imponer coerciones, de hacer contraer hábitos (Foucault 2016 272).

Puede muy bien que el enunciado del discurso esté implícito, y pese a ello no es invisible, pero es tan conocido que tal vez sea una transparencia demasiado familiar que nos liga a un orden de cosas, un orden del tiempo y un orden político. Y en la medida en que nos liga a un orden de cosas, fija un orden de hábitos mediante un juego de coerciones y castigos, aprendizajes y sanciones, cuyo efecto es, la fabricación de unos gestos, pensamientos, y conductas que posibilitan la pertenencia social de los individuos a una sociedad. Pertenencia social que acota las experiencias y pensamientos de los individuos a través del examen constante, un examen que no puede dissociarse, establecerse, ni funcionar sin unos mecanismos finos (o mecanismos de secuestro), cuyo fin último es, sembrar sentimientos, creencias, y verdades por medio del discurso.

De modo que, el discurso que va a acompañar el siglo XVII, XVIII, y XIX, según Foucault, es el discurso del maestro de escuela, del juez, del médico, del psiquiatra, toda una jerarquía de saber-poder que toma control sobre la vida de los individuos a través del examen constante y con él, unos instrumentos de vigilancia y control que conducen al individuo a un deber ser a través de disciplinas que generan hábitos. Es el discurso de la moralización, de la disciplina, la normalización que no sólo administra cuerpos y mentes individuales, sino que regula la vida social en focos de poder como: las relaciones sexuales, la familia, el empleo, la vivienda. Y, en la medida en que los individuos son inscritos en focos de poder, adoptan verdades que se desglosan de un saber certificado, un saber incuestionable, y que los individuos de una sociedad están en función de adoptar y producir dicho saber. Un poder que no está ligado al desconocimiento, sino todo lo

contrario, hay toda una serie de mecanismos que aseguran la formación, la inversión, la acumulación, el crecimiento del saber, según Foucault:

El discurso que ahora va a acompañar el poder disciplinario ya no puede ser el mítico o el heroico, que contaba el nacimiento del poder y tenía la función de ratificarlo. Es un discurso que va a describir, analizar, fundar la norma y hacerla prescriptible, persuasiva. En otras palabras, el discurso que habla del rey y funda su realeza puede desaparecer y ceder su lugar al discurso del amo, vale decir, el discurso de quién vigila, dice la norma, separa al normal del anormal, aprecia, juzga, decide: discurso del maestro de escuela, del juez, del médico, del psiquiatra (Foucault 2016 276).

Es así, como vemos aparecer en el Edad moderna un poder que no se transcribe con la existencia física de un soberano, sino con la existencia de unas relaciones de intervención que tiene como propiedad establecer la disciplina, y construir individuos normales. Toda una homogenización del individuo, anclado a un saber certificado, limitado a un conjunto de prácticas de intervención donde se hace prescriptible y persuasiva la norma. Esta última proyecta algo que debería de ser la realidad misma de la sociedad como, por ejemplo: la heterosexualidad es permitida y la homosexualidad no existe, y en la medida en que los individuos interiorizan esta verdad —discurso— reconocen fácilmente lo que se opone a ella. Y en la medida en que la norma establece la presentación de una realidad de lo que debe ser, establece una realidad que le es impuesta al individuo, una verdad, un discurso, una creencia que deben adoptar y producir, para sostener dicha realidad. Es por ello que,

el discurso que ahora va a acompañar el poder disciplinario ya no puede ser el mítico o el heroico, que contaba el nacimiento del poder y tenía la función de ratificarlo. Es un discurso que va a describir, analizar, fundar la norma y hacerla prescriptible, persuasiva. En otras palabras, el discurso que habla del rey y funda su realeza puede desaparecer y ceder su lugar al discurso del amo, vale decir, el discurso de quién vigila, dice la norma, separa al normal del anormal, aprecia, juzga, decide: discurso del maestro de escuela, del juez, del médico, del psiquiatra (Foucault 2016 276).

Es así, como vemos aparecer en el Edad moderna un poder que no se transcribe con la existencia física de un soberano, sino con la existencia de unas relaciones de intervención que tiene como propiedad establecer la disciplina, y construir individuos normales. Toda una homogenización del individuo, anclado a un saber certificado, limitado a un conjunto de prácticas de intervención donde se hace prescriptible y persuasiva la norma. Esta última

proyecta algo que debería de ser la realidad misma de la sociedad como, por ejemplo: la heterosexualidad es permitida y la homosexualidad no existe, y en la medida en que los individuos interiorizan esta verdad —discurso— reconocen fácilmente lo que se opone a ella. Y en la medida en que la norma establece la presentación de una realidad de lo que debe ser, establece una realidad que le es impuesta al individuo, una verdad, un discurso, una creencia que deben adoptar y producir, para sostener dicha realidad.

La realidad parece estar construida bajo unos cimientos invulnerables o por lo menos difíciles de controvertir. Está expresada en creencias religiosas, prácticas sociales y teorías científicas que son accesibles como discursos que, al ser interiorizados por un individuo, ejercen un poder al momento de moldearlo. El individuo termina por adscribirse en el discurso que emite.⁸ Esto quiere decir (si recordamos que Foucault no concibe el poder como la adhesión de un conjunto de individuos a una voluntad o a un curso de acción) que el discurso tiene un poder. Tiene, por ejemplo, el poder de moldear al individuo que no solo se convierte en un portador de creencias y tradiciones, sino que las reproduce y las exige a otros convirtiéndose él mismo en un vigilante y difusor del poder.

El contacto entre el individuo y el poder se da pues por medio del discurso. El discurso tiene el poder de moldear unos cuerpos, unos gestos y unos deseos que se identifican y constituyen como los de individuos normales, ligados a la semejanza de un orden establecido. Es la creación de un objeto que a su vez es un sujeto portador de un saber, una verdad, un discurso con efectos de poder. El individuo es quien va a hacer prescriptible y persuasiva la norma, pues como lo dice claramente Foucault: “el individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la misma medida que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido” (Foucault 2001 38).

En el momento en que el individuo se inscribe como efecto del poder y de su discurso, proyecta una imagen de lo que debería de ser, presenta una imagen ficticia de la sociedad, cuya función es dar a los individuos que la conforman cierta concepción, ciertos modelos de comportamiento que deben de adquirir y producir para sostener dicha realidad.

⁸ Para Foucault el discurso no es algo que alguien simplemente dice, sino que el discurso es un sistema de pensamiento articulado por creencias, ideas y actitudes que definen las posibilidades de un fenómeno dado como es el caso de la locura o la sexualidad. El discurso es lo que define los límites de lo que se puede decir con sentido y, al establecer estos límites, produce un efecto en el mismo objeto que se estudia, lo que el filósofo llama un poder de normalización del discurso sobre los individuos (Cf. Foucault 2016 275-276; Foucault 2017 37-59; Foucault 2001 42-47; Foucault, 1992 43-44).

De este modo, la realidad no resulta ser un hecho dado y aislado de los discursos, sino una construcción humana que posee unas concepciones que definen la normalidad, el orden, la razonabilidad y los valores positivos. Estas concepciones permiten el reconocimiento y la pertenencia de los individuos con una sociedad y, en la medida en que los individuos están emparentados con los valores de dicha sociedad, interpretan papeles que los unifican como una fuerza colectiva, permitiendo identificar lo que se opone a lo establecido.

Del mismo modo que hay una identificación a partir de unos discursos compartidos socialmente, la ruptura de lo que es común al orden social y su ideal de normalidad deja ver lo que se considera anormal. La anomalía de la uniformidad consiste en reconocer la irregularidad de lo que no es habitual, normal, o natural, y todo aquello que no esté emparentado con la uniformidad establecida —orden establecido—, tiende a ser reconocido como lo abyecto de la sociedad, es decir, lo monstruoso, eso, que se debe ser extirpado o corregido.

La anomalía como monstruosidad

“Cuando un juicio no puede enunciarse en términos de bien y de mal se lo expresa en términos de normal y anormal”. Michel Foucault

Como hemos señalado lo monstruoso es la expresión de lo anormal, de lo distinto y de lo informe, de aquello que carece de forma, de semejanza, de aquello que con su presencia trasgrede los límites y las formas de lo habitual. Estos diversos sentidos de lo monstruoso también deben entenderse en relación con las diversas significaciones que entraña.

Para empezar, es preciso recordar que los discursos acerca de lo normal y lo anormal también nos dicen aquello que deber ser o no ser en las prácticas y creencias de una sociedad. *El deber* ser encierra consigo lo que debe existir, lo que es permitido y, por ende, lo que es natural, a diferencia de su contrario. El monstruo se presenta como el antagonista de la naturaleza, la patología de la sociedad o un tipo de lenguaje (verbal o no) que comunica la existencia de lo que no debería de existir. Según Foucault, el monstruo es:

la forma espontánea, la forma brutal, pero, por consiguiente, la forma natural de la contranaturaleza. Es el modelo en aumento, la forma desplegada por los juegos de la

La anomalía de la uniformidad

naturaleza misma en todas las pequeñas irregularidades posibles. Y en ese sentido, podemos decir que el monstruo es el gran modelo de todas las diferencias. Es el principio de inteligibilidad de todas las [...] la anomalía (Foucault 2017 62).

Una vez que se consagra la imagen del monstruo como referencia de la irregularidad, la diferencia y la anomalía, es preciso analizar una herencia conceptual que hay detrás de las distintas concepciones de lo monstruoso y que han quedado acumuladas en la tradición filosófica medieval y en la historia de la ciencia, especialmente de la biología, la medicina, la educación y psiquiatría. Foucault parece sugerir que, si consideramos la transformación de los discursos acerca de la monstruosidad, a lo largo de distintos periodos de la historia, encontraremos las siguientes visiones:

1. El monstruo como lo contra-natural.
2. El monstruo humano como evidencia y presagio de un desorden de la naturaleza.
3. Lo monstruoso (la deformación e irregularidad física) como expresión de monstruosidad moral o maldad.
4. La monstruosidad moral (sin necesidad de alguna expresión y rasgos deformes en el sentido físico) como monstruosidad de una conducta irregular e inusual.

Foucault somete a un análisis genealógico esta herencia conceptual con el propósito de “buscar cuál es fondo de la monstruosidad que hay detrás de las pequeñas anomalías, las pequeñas desviaciones, las pequeñas irregularidades” (Foucault 2017 62) en relación con lo que él denominó genealogía del anormal.⁹

El anormal es un personaje que va a intercambiar algunos rasgos en la obra de Foucault con otros personajes como: *el monstruo humano, el individuo a corregir y el onanista*, personajes que a lo largo de la historia se han considerado como naturalezas contra natura.¹⁰ Cabe resaltar que para Foucault el saber está lejos de ser neutral y posee un poder sobre los individuos y sus realidades:

⁹ La genealogía del anormal es una investigación que hace Michel Foucault en torno a los saberes y teorías que clasifican a los seres en términos de exclusión, por ejemplo, criminales, locos o desviados. Estos tres personajes encarnan una de las múltiples figuras de lo abyecto de la sociedad. Estos seres marginados, son lo que a lo largo de la historia se han considerado como monstruos. Ahora bien, lo que vamos a ver con Foucault, es que no existe un único monstruo, de hecho, no hablamos del monstruo, hablamos es de monstruosidades que encarnan la figura del monstruo en correspondencia con las explicaciones que los distintos saberes dan acerca de lo normal y de lo natural.

¹⁰ Alrededor de estos personajes Foucault dirá que, “el anormal (y esto hasta fines del siglo XIX y tal vez hasta el XX) es un monstruo cotidiano, un monstruo trivializado [...] El individuo anormal del siglo XIX va a seguir marcado –y muy tardíamente, en la práctica médica, en la práctica judicial, tanto en el saber

el monstruo se refiere a una historia natural esencialmente centrada en torno de la distinción absoluta e infranqueable de las especies, los géneros, los reinos, etcétera. El incorregible, por su parte, se refiere a un tipo de saber que en el siglo XVIII se va constituyendo lentamente: el que nace de las técnicas pedagógicas, de las técnicas de educación colectiva, de formación de aptitudes. Para terminar, el masturbador aparece muy tardíamente, en los últimos años del siglo XVIII, referido a una biología naciente de la sexualidad. De modo que la organización de los controles de la anomalía, como técnica de poder y saber en el siglo XIX, deberá, precisamente, organizar, codificar, articular unas con otras esas instancias de saber y de poder que, en el siglo XVIII, funcionan de manera dispersa (Foucault 2017 67).

Estos personajes exhibidos por Foucault en *Los anormales* (1975) nos permiten saber, por un lado, su injerencia como individuos peligrosos dentro de una red singular de saber y poder - trasgresores de la ley natural y social- y, por otro lado, saber cómo lo monstruoso pasó de ser una anomalía biológica a una anomalía moral, permitiendo así, el origen del monstruo moral.

Al monstruo moral lo encontraremos reiteradamente en la literatura, por ejemplo, en la novela gótica desde finales del siglo XVIII.¹¹ Va a llamar especialmente la atención del poder psiquiátrico y del psicoanálisis como queda evidenciado en los múltiples ensayos que Freud dedica al arte y a la literatura, especialmente *Lo siniestro* (1919) dedicado a la obra de E.T.A Hoffmann.

El monstruo moral se puede interpretar, según Foucault, a partir de la noción de instinto, noción como uso reglado dentro de una práctica discursiva, y como el gran vector

cómo en las instituciones que van a rodearlo— por esa especie de monstruosidad cada vez más difusa y diáfana, por esa incorregibilidad rectificable y cada vez mejor cercada por ciertos aparatos de rectificación [...] la genealogía del individuo anormal, por consiguiente, nos remite a esas tres figuras: el monstruo, el correccionario, el onanista” (Foucault 2017 63-66).

¹¹ En la clase del 29 de enero de 1975 de *Los Anormales*, Foucault aborda el estudio de las figuras del salvajismo y el terror con relación a los fenómenos sucesivos a la Revolución resaltando que la literatura de terror de finales del siglo XVIII se encuentra en estrecha relación a las nuevas concepciones del poder punitivo derivadas de la Revolución francesa. Muestra cómo los personajes típicos de la literatura de terror son “monstruos de arriba” que abusan de su poder como el príncipe, el señor, el mal sacerdote y el monje culpable o, los “monstruos de abajo” (monstruos de pueblo): el bandolero, el bruto o el hombre de los bosques que devine salvaje. En todos los casos el monstruo utiliza bien sea su posición, su necesidad o sus impulsos para volverse contra la naturaleza. Es importante caracterizar detallar y analizar en una investigación futura esta intuición de Foucault que él mismo resumió así: “Las novelas de terror deben leerse como novelas políticas” (Foucault 2017 102).

La anomalía de la uniformidad

de las peores monstruosidades, los peores crímenes, delirios, y enfermedades; presentándose así, no solo como el anormal, sino como una noción de amplio interés en la psiquiatría y la teoría de la criminalidad.

La historia de esta concepción ha ido variando en sus distintas etapas. En la Edad Media lo anormal era enunciado como *portentum* y *ostentum*, una forma de señalar las anomalías biológicas que presagiaban las desdichas del porvenir. Es por esto que lo anormal se interpretaba como un conjunto de signos que anunciaban el mal futuro y que transgredían la ley natural. Esta interpretación nos permite entender por qué lo que se consideraba anormal buscaba eliminarse y conjurarse. En palabras del etimologista que nos trae esta interpretación (San Isidoro de Sevilla) se trata de seres que “parecen nacer en contra de la naturaleza”. Estos seres son lo que en la tradición jurídica y científica de la Edad Media se conoció como monstruo humano.

El monstruo humano no solo pone en evidencia el desorden de la naturaleza, sino que su forma y su existencia logran dejar sin voz la ley social. Por esta razón dicha anomalía no es solo natural, sino jurídico biológica. Es el punto de unión de la naturaleza y el derecho o, como diría Foucault:

la noción de monstruo es esencialmente una noción jurídica —jurídica en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza—. Es, en un doble registro, infracción a las leyes de su misma existencia. El campo de aparición del monstruo, por lo tanto, es un dominio al que se puede clasificarse (sic) de jurídico biológico (Foucault 2017 61).

Esta primera clasificación jurídico-biológica se desplaza del desorden de la naturaleza y se transfigura y releva en un desorden del comportamiento que da lugar a una segunda clasificación que Foucault denomina *jurídica moral*.

Esta clasificación que se desplaza de lo biológico a lo moral inserto dentro del marco de la ley, en relación con lo monstruoso, llevará a Foucault a concebir un giro epistemológico alrededor de lo que en cada época se ha considerado como monstruo. Si antaño la lisiadura, la deformidad, o el defecto eran clasificados como anomalías biológicas como trasgresión a la ley natural, su monstruosidad yace en suponer que el carácter moral de éste está fundado en su apariencia. Sin embargo, señala Foucault que, “Sólo hay monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, e inquieta el

derecho, ya sea el derecho civil, canónico o religioso” (Foucault 2017 69), como es el caso de los hermafroditas. Hasta mediados del siglo XVI los hermafroditas eran considerados como monstruos y quemados por poseer los dos sexos, una mixtura de especies, géneros y sexos, que además de poner en evidencia el desliz de la naturaleza, la ley social no logra funcionar, y alrededor de ellos, las casuísticas se reelaboran, relata Foucault:

En líneas generales, se puede admitir que [...] en todo caso, se nos dice que, en la Edad Media, (y al menos también hasta principios del XVII), los hermafroditas, como tales, eran considerados como monstruos y ejecutados, quemados, y sus cenizas se lanzaban al viento [...] a fines del siglo XVI, en 1599, encontramos un caso [...] Se trataba de un tal Antide Collas, que fue denunciado como hermafrodita [...] los médicos concluyeron que, en efecto, ese individuo poseía los dos sexos, pero que sólo podía poseerlos porque había tenido relaciones con Satán y a raíz de ellas había sumado un segundo sexo al primitivo. (Foucault 2017 73).

Este ejemplo del hermafrodita de la Edad Media que era considerado como monstruo por infringir el orden natural con su apariencia nos muestra un rasgo común y sucesivo en la discusión: la necesidad del castigo y de la exclusión soportados en la creencia de “la monstruosidad como manifestación natural de la contranaturaleza, llevaba en sí misma un indicio de criminalidad” (Foucault 2017 82).

Ahora bien, si la trasgresión de la ley natural era un exponente necesario de la monstruosidad, ésta no era lo que todavía llegó a ser a mediados del siglo XIX, es decir, un calificativo eventual de aquella, lo criminal es la monstruosidad de la conducta. De acuerdo con esto, la monstruosidad que designa la irregularidad biológica traslada su punto de efecto en una monstruosidad no jurídico natural, sino jurídica moral, una monstruosidad que es de la conducta irregular, del comportamiento criminal no de la apariencia. El crimen es ahora calificado bajo una especie de monstruosidad, ya que, según Foucault, “cualquier criminal, después de todo, bien podría ser un monstruo, así como antaño el monstruo tenía una posibilidad de ser un criminal” (Foucault 2017 83).

La figura del criminal monstruoso, la figura del monstruo moral se reviste de monstruosidad. Sin embargo, cuando se observa lo que por monstruosidad se refiere a criminalidad -biológicos, o morales- se aprecia un cambio, no sólo lo que la palabra designa, sino también, lo que podríamos entender por *contra natura*. Ya que, hasta principios del siglo XVII se admitía castigo a una monstruosidad involuntaria que se

inscribió como la aberración de la naturaleza en la trasgresión de las leyes y, sin embargo, no se hizo lo inverso, no se comparó la índole extrema del crimen con la aberración de la naturaleza. El problema consiste en saber cómo se produjo esa transformación, por qué hubo que esperar hasta mediados del siglo XIX para que apareciera la figura del perverso, la figura del monstruo criminal, que en la infracción más extrema coincide con la aberración de la naturaleza.

Para dar respuesta a lo anterior, es preciso señalar que, Michel Foucault, no establece diferencia entre lo monstruoso y la monstruosidad, para él estas dos nociones se identifican. Sin embargo, dichas nociones podrían verse como señala George Canguilhem en su artículo *La monstruosidad y lo monstruoso*, el cual afirma que, la existencia de monstruos cuestiona el poder de la vida para mostrarnos el orden [...] la monstruosidad es aquello que no se ajusta a la norma, y se presenta como un disvalor” (Canguilhem 201, 202). Es decir, el monstruo además de mostrar -como lo señala su etimología- el desorden natural, se muestra como el infractor de la norma, se aparta de ella, y es considerado como amenaza por representar la ausencia y el exceso del orden que infringe, y allí, reside su disvalor, o como diría el filósofo Fernando Savater (1985):

El monstruo no es más que la monstruosidad del orden que le segrega, pero debe ser representado por éste como el infractor de la ley, y su auxilio vergonzoso como merecido castigo. La íntima y secreta zozobra que corroe el Orden, alarmando desde adentro por la monstruosidad que consiente y fabrica, se expresa hacia afuera como represión o condena del diferente (Cit en Cortés 20).

Aunado a lo anterior, si la monstruosidad se enfrenta al orden desde el interior mismo de la vida, la monstruosidad sería aquello que se muestra como una desviación y se presenta como una amenaza, no en tanto querer eliminar la vida misma, sino con el fin de transformarla con su infracción.

En ese sentido, si la monstruosidad es la infracción de la vida, del orden, su crimen está en ser infractor en sí mismo, ya sea en términos biológicos o morales, y como toda infracción merece una pena, el monstruo queda bajo el marco de la ley con su merecida condena. Y es en ésta última, la condena, donde hallamos una historia de la monstruosidad, ya que, la asimilación o el dominio de lo monstruoso no siempre fue igual en toda época, según Foucault, “a partir del siglo XIX [...] se planteará lo que podemos

llamar la sospecha sistemática de la monstruosidad en el fondo de toda criminalidad”, (Foucault 2017 83) y es allí, en el crimen, donde reside nuestra respuesta.

Es bien sabido que el crimen además de ser un daño voluntario hecho a otro representa la ausencia, y a su vez, el exceso del orden que infringe, pues no abandona ni asume una prohibición, una regla o una ley; pero las altera, corrompe; se sirve de ellas, y las usa para mejor negarlas.¹² El crimen, o más bien el criminal es quien abandonando toda ley, proclama toda libertad para hacer y omitir lo que quiera, rompe el pacto social, se arranca de él, y se convierte en el enemigo de la sociedad, o como señala Foucault:

a partir del siglo XVIII vemos plantearse la idea de que el crimen no es simplemente una falta, la categoría de faltas que ocasionan un daño al otro, sino que el crimen es lo que perjudica a la sociedad, vale decir que es un gesto mediante el cual el individuo, rompiendo el pacto social que lo liga a los otros, va a entrar en una guerra con su propia sociedad. El crimen es un acto que reactiva sin duda provisoria, e instantánea, la guerra de todos contra todos, es decir, de uno contra todos. El criminal es el enemigo social y, de resultas, el castigo no debe ser ni la reparación del daño causado a otro ni el castigo de la falta, sino una medida de protección, de contraguerra que la sociedad va a tomar contra aquel (Foucault 2016 50-51).

Así, el individuo criminal, el enemigo extranjero, pero no exterior de la sociedad es lo que empíricamente queda bajo observación como aquel que no se ajusta a la norma, a la ley, y es quien, (tras imponer su interés egoísta), lo hace valer contra el interés de todos los demás, reactivando así, la guerra de uno contra todo. Dicho esto, no nos toparemos en el caso del criminal, con un personaje que será a la vez el retorno de la naturaleza al interior del cuerpo social que renunció a su estado natural por el pacto y la obediencia de las leyes. Ese retorno ¿no trae consigo al hombre de los bosques portador de un arcaísmo fundamental anterior a la sociedad, y será al mismo tiempo un individuo contra natura, ya que su interés desanda el interés natural de todos? Acaso ¿el individuo criminal no es la naturaleza contra natura?, ¿no es la irregularidad de la uniformidad?, ¿no es el monstruo?

Y, en esta especie de clima general, ¿ese interés irregular, ese comportamiento desviado que trae consigo el arcaísmo fundamental anterior a la sociedad no será a su vez un individuo a corregir? ese personaje que aparece muy claramente en siglo XVIII ligado a

¹² La idea del derecho de hacer y omitir lo que quiera es una idea tomada de: Hobbes, Thomas (2005), México: F.C.E. 106-117.

las estructuras sociales, en ese corpus de saberes y poderes institucionales que hacen de él un objeto de estudio. Pasaje, por lo tanto, del monstruo al anormal.

Si bien, a finales del siglo XVII el monstruo era en sí mismo un individuo criminal y peligroso por infringir el orden natural con su apariencia, en el siglo XVIII y especialmente en el siglo XIX el personaje que predomina en la práctica del poder judicial y el saber médico será la del crimen monstruoso, ese comportamiento irregular, desviado que emana lo anterior a ley, la sociedad. Tal es el caso de la mujer de Sélestat, Papavoine, el de Henriette Cornier, tres personajes exhibidos por Foucault que dibujan la monstruosidad humana no en apariencia, sino en comportamiento, y es lo que las grandes injerencias de poder llaman los anormales.

Según Michel Foucault, “en una tradición que aparece en Montesquieu [...] en la Edad Media y también en el derecho romano [...] el criminal y, sobre todo, la frecuencia de los crimines representaban en una sociedad algo así como una enfermedad” (Foucault 2017 92), es decir, la frecuencia de la criminalidad representa una enfermedad del cuerpo social. Sin embargo, el tema que vemos aparecer en la Europa del siglo XVIII es muy diferente. Con el desarrollo e invención de los aparatos estatales y las instituciones ligadas a ellos, el crimen no es la enfermedad del cuerpo social, sino que el criminal, en cuanto tal, bien podría ser un enfermo. De modo que, el individuo criminal queda inserto en el tema de lo ilegal y lo anormal, o bien de lo criminal y lo patológico, lo que las instituciones judiciales y médicas llaman, la patología de la conducta criminal, siendo éste, el paso del monstruo al anormal.

Lo que podemos ver, entonces, es que lo que llamamos “monstruo” más que comportar una definición precisa en un campo teórico específico, es un operador conceptual que hace referencia a la ruptura de hábitos fuertemente vinculados a un orden social, un orden moral o un orden natural.

El estudio de lo monstruoso nos muestra lo que en distintos momentos de la historia se opone a la ley, al saber o a aquello que consideramos parte de un principio universal y regular que explica el orden social o las conductas socialmente adecuadas. Esto muestra por qué la discusión entremezcla tanto aquello que se considera normal y ordenado en el sentido natural del término como aquello que se considera una forma o conducta humana normal.

Es así, como la realidad social se construye un mundo estable en que los objetos y los individuos tienen formas reconocibles y permanentes, permitiendo sostener un orden.

Todo aquello que no se ajuste a estos modelos o cánones estándares tendemos a ignorarlo, marginarlo o esconderlo para que no perturbe estos supuestos. Todo lo que se presente como indefinible, que no es una cosa ni la otra, es entendido como un peligro para la sociedad y los individuos que la conforman. Dicho de otro modo, se trata de imponer un sistema a la experiencia, encorsetarla, evitar que no se contamine o se ensucie con lo no categorizado.

Así pues, aquellos individuos que pongan en duda este sistema serán excluidos, perseguidos y eliminados geográficamente, culturalmente, lingüísticamente y quedarán devaluados en la escala oficial de valores, convirtiéndose en lo abyecto en la sociedad, es decir, en monstruos.

La moral y el bien social no puede pactar con los seres monstruosos porque representan *lo otro*, lo diferente. Aceptar la diferencia podría obligar a modificar la universalidad de la ley moral y el concepto de orden podría llegar a verse seriamente amenazado. Por lo contrario, se trata de subrayar y acentuar las diferencias de esos seres proscritos como su forma, su comportamiento, la insaciabilidad de sus más profundos deseos. Unos seres que la sociedad necesita y llega a fabricar para demostrar la justeza del orden que se asienta sobre lo no habitual, lo anormal, lo contra natural y lo anómalo.

De modo que, las figuras expuestas por Michel Foucault, *el monstruo humano*, *el individuo* a corregir y *el onanista* además de enunciarse de forma diferente su contenido sigue siendo exactamente el mismo, representan la anomalía de uniformidad, una irregularidad tal que, aunque el ostento sea recreado verbalmente, sigue siendo visualmente reconocible como la conducta a corregir representando lo que la sociedad y las grandes injerencias de poder del siglo XIX llaman *los anormales*.

Referencias

- Canguilhem, G. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, (1976).
- Foucault, M. *Los anormales*. México: F.C.E. (2017).
- Foucault, M. *La sociedad punitiva*. México: F.C.E. (2016).
- Foucault, M. *Defender la sociedad*. México: F.C.E. (2001).
- Cortés, J. *Orden y caos: un estudio cultural sobre lo monstruoso en las artes*. Madrid: Anagrama. (1997).
- Mondolfo, R. *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Eudeba. (1960).
- Hume, D. *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid: Mestas Ediciones. (2003).