

3

2 EJ
2076 04 20 1995
BIBLIOTECA AL 30 JUL 95

**DISCIPLINA
Y
CUIDADO DE SI:
CONSIDERACIONES SOBRE EL
INDIVIDUO Y SU CUERPO
EN EL PENSAMIENTO DE
MICHEL FOUCAULT**

FALLA DE ORIGEN

**Hilda del Carmen Islas Licona
Asesoría: Dr. Guillermo González Rivera
FILOSOFIA
ENEP-UNAM Acatlán**

1995



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Para Gabino Islas e
Hilda Licona**

**Agradecimientos: Enrique García,
Salvador Alvarez, René Alvarez**

Indice

Introducción	4
Capítulo I: Elementos Metodológicos para un análisis de la corporeidad	8
1 Genealogía	9
2 Conceptos genealógicos	12
2.1 Microfísica del poder	12
2.2 El cuidado de sí	18
Capítulo II: La individualidad del occidente moderno: un gobierno desde el exterior	24
1 Poder soberano y cuerpo supliciado	25
2 Estrategia de la modernidad: mecanismos generales	31
2.1 La estrategia disciplinaria	32
2.2 El derecho a la vida: sexualidad y medicalización	39
3 Historias del cuerpo: los dispositivos concretos de la modernidad	44
3.1 La pequeña maquinaria disciplinada: el cuerpo dócil	45
3.2 Los cuerpos sexualizados	53
3.3 Más allá del cuerpo sano	58
Capítulo III: Cuidado de sí y autogobierno: la antigüedad grecolatina	65
1 El cuidado de sí	66
1.1 Grecia	70
1.2 Helenismo y Roma imperial	78
2 Historias del cuerpo: Regímenes de salud antiguos	85
2.1 La salud y el cuidado físico	86
2.1.1 Grecia: La dietética	86
2.1.2 Helenismo y Roma: fragilidad corporal	90
2.2 Sexualidad y afectos	92
2.2.1 Grecia: El esquema viril	92
2.2.2 Roma: Sexualidad y energía vital	100
Capítulo IV: La historia de la gobernabilidad	105
1 La noción de gobernabilidad	106
2 La historia de la subjetividad	110
Conclusiones: Elementos para una reflexión sobre el individuo y su cuerpo	113
1 Gobierno e individuo en la modernidad occidental y en la antigüedad Grecolatina	115
1.1 El individuo disciplinado	115
1.2 Antigüedad y cuidado de uno mismo	117
2 Motivos para la reflexión	119
Bibliografía	121

INTRODUCCION

Este trabajo tratará de las relaciones que entre cuerpo e individuo establece el pensamiento de Michael Foucault. Para este autor, el cuerpo, lejos de ser el correlato pasivo y automatizado de una racionalidad dinámica, será el lugar de intersección de muchos de los hilos del tejido social. El cuerpo estará en el origen de la historia del hombre y tendrá un valor hermenéutico en la medida que el análisis minucioso de la corporeidad hablará del conjunto de la organización social.

A lo largo del pensamiento de Foucault el problema de la relación cuerpo-individuo estará al principio velado y después abiertamente explícito: Sin tomar en cuenta su primera obra *Enfermedad mental y personalidad* (1954), su tesis de doctorado bajo la dirección de Georges Canguilhem, y que el mismo Foucault retiró de la circulación, suele dividirse su pensamiento en tres etapas:

1a. Etapa (1961-1964). La preocupación de Foucault se centra en el análisis de los discursos; se pregunta por los sistemas organizadores de los regímenes históricos de saber o, para decirlo simplemente, de **cómo conocen los hombres** en diferentes periodos históricos. A esta etapa se le ha llamado arqueológica y por sus textos de esta época se le identifica muchas veces con el pensamiento estructuralista: *La historia de la locura en la época clásica* (1961), *Raymond Rousset* (1963), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969). Y aunque efectivamente todas estas obras hablan fundamentalmente sobre diversos regímenes discursivos, sobre los modos de ver lo real en ciertas épocas, en obras como *La historia de la locura...* y *El nacimiento de la clínica*, puede percibirse un acercamiento casi “microscópico” a múltiples aspectos de la corporeidad humana vista como objeto de cierto tipo de discursos.

2a. Etapa (1970-1977). Si en su etapa “arqueológica” Foucault se dio a la tarea de describir los regímenes de saber, en ésta va a buscarles una explicación en la dimensión de lo no discursivo. Es decir, **si los hombres conocen de cierta manera ¿porqué es de esa manera y no de otra?** ¿qué hay fuera de los discursos que los lleven a pensar así? A esta etapa se le ha llamado genealogía en la que Foucault se introduce a la cuestión del poder: todo discurso responde a cuestiones no discursivas: la verdad es una cuestión de poder. Se deja sentir una fuerte influencia de Nietzsche en este periodo, al que corresponden obras como *El orden del discurso* (1971), *Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971), *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976). Es aquí donde se encuentra planteada abiertamente la cuestión de la corporeidad como punto de confluencia de las relaciones de poder en la modernidad occidental.

3a. Etapa (1978-1984). En esta etapa, Foucault da un giro cronológico y de la modernidad que le había ocupado en la etapa previa, ahora se remota hasta la antigüedad grecolatina a fin de

ocuparse de la cuestión de la subjetividad ligada al problema de la gobernabilidad. Si en la etapa genealógica el cuerpo está cercado por las redes exteriores del poder, ahora este cuerpo le pertenece a un individuo que se ocupa de sí mismo a través de las técnicas de sí. Foucault reflexiona, pues, en la manera en que los hombres se conciben a sí mismos y a su cuerpo en el marco de determinadas relaciones de poder y de saber. A este periodo corresponden obras como *El uso de los placeres* (1984) y *El cuidado de sí* (1984); en ellas se plantea de manera más acabada la relación entre cuerpo e individuo; a través de la noción de **gobierno**.

Hasta aquí se han descrito de manera muy esquemática las tres fases del pensamiento foucauldiano. Este trabajo, sin embargo, se ocupará sólo de analizar dos de las etapas, la segunda (genealógica) y la tercera (subjetividad y gobernabilidad) en lo que toca específicamente al problema de la relación cuerpo-individuo. La estructura del presente escrito respeta las etapas cronológicas del pensamiento de Foucault, tanto en lo que toca a los conceptos que él elabora para el análisis, como a las etapas históricas que él estudia. Es por ello que el lector encontrará aquí expuesta en primer lugar la modernidad occidental de los siglos XVII y XVIII y después la cultura grecolatina de la antigüedad. Este aparente desorden histórico responde, hay que insistir, a la secuencia de pensamiento del mismo Foucault.

La estructura del trabajo es la siguiente:

Capítulo 1.- Se expondrán los primeros conceptos metodológicos para analizar las cuestiones del cuerpo, que elabora Foucault. Se expondrá a la **genealogía** como un método explicativo general, y a la **microfísica del poder** y el **cuidado de sí** como dos conceptos que explican genealógicamente, la relación cuerpo-individuo en dos contextos históricos distintos.

Capítulo II.- Estará destinado a dar contenido histórico a la idea de microfísica del poder a través del análisis de la modernidad occidental de los siglos XVII y XVIII a la fecha. Se explicará la transición del poder soberano -previo a esa etapa- a la estrategia disciplinaria moderna (apartado 1). Se dará una visión general de la organización de la época en términos del ejercicio microfísico del poder (apartado 2) así como la revisión de prácticas concretas descritas minuciosamente, (disciplina, sexualización y medicalización) (apartado 3). Estos elementos permitirán dar cuenta de una relación del individuo con su cuerpo caracterizado por la domesticación de este último desde un ejercicio de poder exterior a la conciencia individual.

Capítulo III.- Siguiendo, como se decía anteriormente, las etapas de pensamiento de Foucault, este capítulo se remontará a la antigüedad grecolatina para analizar el concepto predominante de la época: el cuidado de sí respecto de la salud en general y la sexualidad, en

función de una subjetividad ética que estiliza su existencia a través de cada acto cotidiano. Se expondrá la modalidad griega y la romana del cuidado de sí (apartado 1) y luego se revisarán las actividades concretas a través de las cuales los individuos llevaban a cabo el cuidado de sí en torno a dos aspectos de la vida: la salud en general y la sexualidad (apartado 2). La relación cuerpo-individuo estará caracterizada por la autogestión del individuo que vigila y cuida de su existencia.

Capítulo IV.- Se revisarán los últimos conceptos que elabora Foucault para el análisis de la relación cuerpo-individuo. A través de ellos se podrán mirar y analizar las dos etapas históricas expuestas previamente, ahora con nuevos matices: La historia de la subjetividad y la noción de gobernabilidad explicarán de manera más amplia los tipos históricos de la relación cuerpo-individuo. Así , tanto la modernidad occidental como la antigüedad grecolatina presentarán diferentes modalidades de la correlación entre cierto tipo de gobierno y la consecuente forma de subjetividad, o en otras palabras, a cierta forma de gobierno, los individuos se concebirán a sí mismos de diferente manera.

Finalmente, en las conclusiones se hará una síntesis de los conceptos foucauldianos que permiten el análisis de la corporeidad en relación con las épocas históricas estudiadas (apartado 1) y se esbozarán algunas líneas de reflexión y de desarrollos futuros de la temática en cuestión.

CAPITULO I

ELEMENTOS METODOLOGICOS

PARA UN ANALISIS

DE LA CORPOREIDAD

1 GENEALOGIA

Puede describirse a la **genealogía** foucauldiana como un método explicativo que se pregunta por las razones no discursivas que llevan a los hombres a elaborar cierto tipo de discursos. Por “razones no discursivas”, puede entenderse todo aquello que está enraizado en ciertas relaciones de poder que se encuentran en la génesis de todo deseo de verdad. A partir de su propia lectura de Nietzsche, Foucault explica, entonces, los efectos del saber por su origen en las luchas de poder. El deseo de una verdad absoluta esconde múltiples fracturas que es preciso desentrañar. Siguiendo a Nietzsche, Foucault cuestiona las concepciones teóricas modernas de corte humanista que marcan un camino homogéneo y absoluto para el progreso del hombre. Así mientras los historiadores de la modernidad occidental han buscado la identidad y la homogeneidad de lo real, la unidad del origen y la esencia del devenir, Foucault, propone hacer una historia que remueva y fragmente lo que por tanto tiempo ha aparentado inmovilidad. En efecto la complejidad de lo real, la multiplicidad de relaciones de fuerza, requieren de la perspectiva genealógica para su consideración y del abandono de la metafísica que ha pretendido poner un centro a la diversidad y un origen único a la dispersión.

“... el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se posa sobre ningún absoluto. No debe ser más que esta agudeza de una mirada que distingue, reparte, dispersa, deja de jugar las separaciones y los márgenes, una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad de este ser humano que supone conducirla soberanamente hacia su pasado.”¹

Efectivamente, para hacer la historia hay que contrarrestar el efecto de “perpetuidad”, dispersar la supuesta “identidad” de los fenómenos a fin de desplegar su pluralidad, y por último hay que reconocer los instintos y las pasiones que se esconden tras el ansia de lo absoluto. La verdad es una cuestión de poder. El método genealógico se niega a seguir trazando la evolución “lisa” de los acontecimientos y trata de percibir:

“todas las marcas sutiles, singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse (...) y formar una raíz difícil de desenredar...”²

La genealogía hace surgir los mil acontecimientos perdidos, hallar los nudos y las relaciones gracias a las cuales se ha conformado cada hecho, y seguir así el proceso de su dispersión.

¹ Foucault, *Microfísica del Poder*, p. 19.

² Foucault, *op. cit.* p. 12.

“... percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlas allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia-los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-trazar su retorno pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles.”³

Ahora bien, en la filosofía y la historia modernas, la búsqueda de lo absoluto tiene su correlato en la negación u “olvido” de la dimensión más concreta e inmediata del ser humano: el cuerpo. Si se suprime la materialidad del cuerpo, con toda su amenaza de caducidad, se entroniza lo intemporal, y si se borra la particularidad, se demuestra, entonces, que existe la ley de una voluntad superior ubicada por encima del cambio. Por el contrario, en la concepción genealógica de Foucault el último rincón donde se marcan estos procesos de formación-dispersión-procedencia, es el cuerpo. Para Foucault, como para Nietzsche, en el cuerpo se inscriben, en primera instancia, los errores o aciertos de los padres, de ese cuerpo marcado nacen los desfallecimientos y los deseos. Todo cuanto nos antecede se enraiza en el cuerpo; el pasado,

“Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo, mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto del cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o plantean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias...”⁴

Así, la historia se marca en el cuerpo. Esa aparente unidad del yo, el cuerpo, no es otra cosa que la confluencia de las relaciones de fuerza en que se ha participado y que han quedado registradas físicamente. El cuerpo habla en sí de los acontecimientos históricos que ha vivido.

“El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad sustancial) volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía como el análisis de la procedencia se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructora del cuerpo.”⁵

El cuerpo se ve, entonces, afectado por el entorno cultural e histórico, desde los niveles más concretos y cotidianos: la alimentación, el clima, el sol. Todo queda en él como estigma, como error o como acierto y florecimiento. Todo se entrelaza en la corporalidad y se hace evidente en

³ Ibid p. 7.

⁴ Ibid p. 14.

⁵ Ibid p. 13.

determinados momentos. No obstante, aunque el cuerpo se deja marcar, está lejos de permanecer únicamente receptivo; dentro del cuerpo las marcas entran en conflicto, se desatan, se borran, se procesan: del deseo a la sumisión, de la estabilidad al conflicto, se tejen ahí dentro formas y sentires con vida que interactúan con el tejido histórico. En el cuerpo se dan combates de fuerzas que propician la articulación del afuera histórico con el interior del sujeto. El cuerpo, pues, no es una máquina biológica, “natural”, sino que está rodeado y penetrado por los diversos regímenes culturales, los hábitos, los sentimientos, los deseos permitidos y los no permitidos.

“...el cuerpo esta aprisionado por una serie de regímenes que lo atraviesan, está roto por los ritmos del trabajo, del reposo y de las fiestas; está intoxicado por venenos -alimentos o valores, hábitos alimentarios- y leyes morales; todo junto le proporciona resistencias...”⁶

Foucault propone hacer la historia desde este punto de vista particular y material. En efecto, el objeto de la historia es más puntual: es el sistema nervioso, las energías, la digestión. El cuerpo y sus combates internos, el cuerpo y sus determinaciones históricas, el cuerpo y sus resistencias, el cuerpo como instancia transformadora. Sólo a partir de esta consideración minuciosa del cuerpo se puede remover lo homogéneo, fragmentar lo inmóvil. En Michel Foucault, para hacer una historia de lo concreto y ascender a la materialidad de los hechos, hay que ir más allá que todos los materialismos.

“Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología no sería yo más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos de poder sobre él.”⁷

En resumen, este método genealógico que rastrea los juegos de poder en cada expresión de una verdad que se dice absoluta, llevará a Foucault a explorar, en su estudio de las dos etapas históricas que aquí analizaremos (modernidad occidental y antigüedad grecolatina, en ese orden) el nivel de las prácticas, de “lo que se hacía”, en términos de **hábitos corporales culturales**. Tal análisis de estas prácticas, como se irá desarrollando a lo largo de este trabajo, articulará por un lado, los hábitos con la correspondiente organización social en general -incluyendo el ámbito del saber- y, por otro, la manera en que los individuos se viven dentro de su propio cuerpo bajo las condiciones de esa organización social.

⁶ Ibid p. 19.

⁷ Ibid p. 106.

2. DOS CONCEPTOS GENEALOGICOS

2.1 MICROFISICA DEL PODER

Como se ha mencionado en el apartado anterior, la genealogía es para Michel Foucault un procedimiento explicativo que encuentra la génesis de los discursos en los juegos de poder, estos últimos desentrañables a partir del análisis de las prácticas corporales culturales. En este contexto la **microfísica del poder** será una manifestación concreta de cierto tipo de juegos de poder: el de la modernidad occidental desde los siglos XVII y XVIII, hasta la actualidad. Así, los discursos de las ciencias humanas correspondientes a esta época estarán articulados con un conjunto de prácticas y hábitos organizados por un poder que procede de forma minuciosa, "microfísica". Se describirá a continuación el funcionamiento de este poder:

En los siglos XVII y XVIII el cuerpo cumple una función especial como eje de toda la organización histórica. Es una entidad dócil. Los poderes operan directamente sobre él y es de este cuerpo trabajado del que surge un determinado tipo de individuo: el individuo de la modernidad y su "alma".

"...las relaciones de poder operan sobre el cuerpo una presa inmediata : lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo..."⁸

En la modernidad industrial el cuerpo es una fuerza útil en la medida en que es productivo y está sometido, pero este sometimiento está lejos de emplear la violencia es, más bien, producto de la minuciosa planificación de un nuevo saber. Esta tecnología política del cuerpo no está estructurada, sin embargo, en discursos continuos, y tampoco está localizada en ninguna institución o Estado, aunque se vale de ellos. En este punto, el nivel microfísico del análisis histórico de Foucault se hace presente: se trata de detectar el funcionamiento del sistema de poder a través de la consideración de lo pequeño, del cuerpo en primera instancia. Es a partir de las técnicas concretas de castigo que Foucault devela todo el esquema de funcionamiento de la modernidad.

⁸ Foucault, Vigilar y Castigar, p. 32.

“Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas...”⁹

“...estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y (...) no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o el gobierno...”¹⁰

En esta obra *Vigilar y castigar* Michel Foucault no concibe el castigo como represión sino como una función social compleja: microfísica. Un método punitivo forma parte de un sistema político general y la misma acción específica sobre el cuerpo da cuenta de ese sistema global. Foucault pretende situar a las sociedades modernas y a las técnicas punitivas en cierta economía política del cuerpo o en cierto sistema punitivo de manipulación del cuerpo. Se ha identificado en las concepciones teóricas modernas al hombre con su alma. El análisis genealógico de Foucault descubrirá que tras la idea del alma humana se encuentra un ejercicio microfísico del poder que modela, en primer lugar, el cuerpo y después individualiza el alma. Así, para proceder al análisis de este tipo de poder, Foucault se pregunta:

“Es legítimo, sin duda alguna, hacer una historia de los castigos que tenga por fondo la ideas morales o las estructuras jurídicas. Pero, ¿es posible hacerla sobre el fondo de una historia de los cuerpos, desde el momento en que pretende no tener como objetivo sino el alma secreta de los delincuentes?...”¹¹

Foucault descubre que toda la acción punitiva de la modernidad es el origen de la “invención” del alma humana como centro de todas las producciones: científicas, políticas, institucionales y técnicas. Se afirma que todo castigo y corrección tiende a modificar el alma. Sin embargo, Foucault trata de demostrar que, primero, todos los mecanismos tienden a modificar silenciosa pero materialmente la corporeidad humana y que el individuo y su “alma” humana está en realidad producido y determinado desde el cuerpo. En *Historia de la Sexualidad*, I. La voluntad de saber se insiste en este punto: la racionalidad científica, neutra y aséptica tiene en su origen ciertos dispositivos concretos, y técnicas corporales y políticas que constituyen a su objeto de estudio: el individuo.

⁹ Foucault, op. cit. p. 33.

¹⁰ Ibid p. 34.

¹¹ Ibid p. 32.

Hay que aclarar que el ejercicio microfísico del poder tiene que ver con los cambios económicos que la época demanda:

“... las mutaciones económicas del siglo XVIII han hecho necesaria una circulación de los efectos de poder a través de canales cada vez más finos, hasta alcanzar a los propios individuos, su cuerpo, sus gestos, cada una de sus habilidades cotidianas. Que el poder, incluso teniendo que dirigirse a una multiplicidad de hombres sea tan eficaz como si se ejerciese sobre uno solo...”¹²

Pero ahí donde se ha creído que es el Estado Moderno el núcleo del ejercicio de poder, Foucault opone precisamente la complejidad de un poder distribuido en el campo de las prácticas más diminutas. Así, para Foucault las mutaciones económicas del capitalismo moderno han originado una estrategia más inteligente y más invisible... microfísica. Se oponen entonces dos concepciones de poder: una represiva y jurídica, y otra productiva y microfísica (capilar). Respecto de la primera Foucault sostiene que, si se identifica el poder con la represión, la ley y la prohibición, es porque se supone que hay una energía rebelde, un deseo que hay que reprimir. Pero en realidad, la relación entre deseo y poder, descubre Foucault, lejos de ser una oposición, es la de una unidad que se configura históricamente. En otras palabras, la concepción moderna planteada como relación de oposición entre la ley y la rebelión, supone la negación y la limitación del deseo. Distingue pues, entre lo lícito y lo ilícito y suprime lo ilícito, que no tiene derecho a la existencia. La concepción negativa del poder sostiene:

“... la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias, correspondería a aquel a quien constriñe -ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro- la forma general de la sumisión. Por un lado, poder legislador y, por el otro, sujeto obediente...”¹³

En base a la dualidad dominante-dominado, el poder “jurídico” parece pobre en recursos, monótono y repetitivo, se trata simplemente de un “no” ante el dominado, de una anti-energía cuyo efecto es la obediencia, y esta aparente pobreza encubre la sofisticación de sus mecanismos interiores. Hay que abocarse, pues, al análisis de los juegos concretos del poder.

En la segunda concepción, la concepción “capilar” del poder, éste se define como una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes a los campos sociales en los que estos se producen, el juego de fuerza que modifica esas relaciones, la manera de articularse o

¹² Foucault, “El ojo del Poder”, p. 14.

¹³ Foucault, op. cit. p. 33.

contradecirse, las estrategias generales en las que estas relaciones se concretizan. El poder es local, inestable y omnipresente.

“Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o mas bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes...”¹⁴

A partir de esta disposición en puntos múltiples, el poder se estructura de manera tal que nadie ocupa siempre el puesto de dominador o dominado. Aunque hay algunas posiciones privilegiadas, siempre se está siendo objeto de poder de otra instancia. En este sentido lo importante de cada uno no es su naturaleza sino el puesto que ocupa en la vigilancia, como ocurre en el panóptico, maquinaria arquitectónica donde aquel que mira a los otros, a su vez es mirado por alguien más.

“...cada uno, según su puesto, esta vigilado por todos los demás o al menos por alguno de ellos; se está en presencia de un aparato de desconfianza total y circundante porque carece de un punto absoluto...”¹⁵

“La cúspide y los elementos inferiores de la jerarquía están en una relación de sostén y de condicionamiento recíprocos... (el poder como chantaje mutuo e indefinido)...”¹⁶

Incluso las tácticas de poder distribuidas en todos los puntos de las jerarquías, en las relaciones de fuerza que se extienden en todos los niveles de la maquinaria, han sido inventadas localmente para resolver problemas concretos antes que ser producto de una estrategia de clase que las organiza estable y lógicamente en conjuntos coherentes. Entonces, en cuanto a la “posesión” del poder por una clase o un grupo, Foucault establece ciertas reservas: a) El poder no se adquiere ni se posee: se ejerce desde innumerables puntos; b) Las relaciones de poder son immanentes (no exteriores) a otros tipos de relación (económicas, familiares, sexuales, etc.). El poder no es una superestructura. El poder produce y se produce en todas las esferas de lo social, y no se mueve sobre la oposición binaria dominadores-dominados.

“...los efectos de escisión que recorren al conjunto de la sociedad (...) forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de

¹⁴ Foucault, op. cit. p. 113.

¹⁵ Foucault, “El ojo del Poder”, p. 20.

¹⁶ Foucault, op. cit. p. 21.

rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquellos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos en serie, establecimientos de convergencia...”¹⁷

c) Las relaciones de poder son intencionales y no subjetivas. Existe una racionalidad pero no la del Estado sino la de las tácticas explícitas. Se trata de estrategias anónimas que conjuntan estas tácticas. d) Pese a todo el determinismo que esto hace suponer, hay que aclarar que en Foucault el poder incluye inmanentemente la posibilidad de la resistencia.

“...la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales...”¹⁸

De esta manera, existe un código estratégico de puntos de resistencia ligados a las relaciones de poder, distribuidos irregularmente, diseminados en tiempo y espacio.

“...encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento...”¹⁹

El poder produce y al interior de sus producciones se encuentra el germen de lo opuesto. Toda producción del poder puede, sin duda, configurar la manifestación contraria.

“Sabido esto, hay que analizar el conjunto de las resistencias al panóptico en términos de táctica y de estrategia, pensando que cada ofensiva que se produce en un lado sirve de apoyo a una contra - ofensiva del otro. El análisis de los mecanismos de poder no tiene como finalidad mostrar que el poder es anónimo y a la vez victorioso siempre. Se trata, por el contrario, de señalar las posiciones y los modos de acción de cada uno, las posibilidades de resistencia y de contra ataque de unos y de otros...”²⁰

La posibilidad de contrarrestar los efectos de poder existen. Pero para ello, las medidas han de tomarse partiendo de la situación concreta: a un ejercicio de poder específico, un contra ataque específico. Solo al interior de la relación de fuerza es posible trazar las direcciones de la lucha. El énfasis, sin embargo, no está en los puntos de resistencia, que sólo se mencionan como posibilidad. La carta fuerte del análisis microfísico es el descubrimiento de los mecanismos diminutos que

¹⁷ Foucault, *La voluntad...*, p. 115.

¹⁸ Foucault, *op. cit.* p. 117.

¹⁹ *Ibid* p. 117.

²⁰ Foucault, *El ojo...*, p. 25.

operan un poder desde el exterior social sobre los cuerpos. Es decir, este nivel de análisis pone el acento en el complejo sistema de dispositivos que están fuera de la conciencia individual y que más bien la conforman a partir de la acción de los dispositivos sobre el cuerpo. Son las prácticas corporales de los individuos, controlados por una normalidad rigurosa, los que darán forma a cierto tipo de subjetividad que se analizará más adelante. En efecto, en esta investigación, la concepción microfísica del poder foucauldiana, permitirá detectar los usos y prácticas corporales de la modernidad que definirá la forma específica en que se concebirán a sí mismos los individuos en esa etapa histórica.

2.2 EL CUIDADO DE SI

Como se ha visto en el apartado anterior, para Michel Foucault la microfísica del poder es el funcionamiento de poder propio de la modernidad, pero ¿ha vivido el hombre, a lo largo de su historia, siempre cercado por las diminutas relaciones de poder? De ninguna manera. Al retroceder cronológicamente para avanzar en su historia del cuerpo, Foucault descubre que alguna vez los hombres han podido hacerse cargo de sí mismos y de su propio cuerpo ejerciendo un poder interno o autogobierno. Así, después del análisis de la modernidad Foucault da un giro cronológico inverso. Del capitalismo moderno retomará la antigüedad grecolatina: de la microfísica del poder pasará a la consideración de una subjetividad ética; de concebir al individuo forjado a través de tácticas exteriores que construyen su cuerpo y su interior desde el exterior, considerará a un individuo que será el centro ordenador de su vida y de su cuerpo.

Para entrar en esta nueva problemática hay que aclarar que para Foucault es necesario delimitar, en el concepto de "individualismo", tres realidades que se confunden en él:

1.- La actitud "individualista" que le concede al individuo un valor absoluto por su singularidad y por su independencia respecto de grupos o instituciones.

2.- La valorización de la vida privada que le concede importancia a las relaciones familiares domésticas y patrimoniales.

3.- La intensidad de la relación con uno mismo que le concede importancia al nivel en que uno es para sí mismo objeto de conocimiento y campo de acción.

Las diversas etapas históricas han producido estas valorizaciones y producciones del individualismo. No obstante, estas realidades pueden confluir en una situación concreta: por ejemplo, la relación con uno mismo puede articularse históricamente con la exaltación y singularidad del individuo. Como ejemplos históricos concretos de la predominancia de uno u otro "individualismo" tomaremos, en primer lugar al individuo en las aristocracias militares, en ellas:

"... el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de las acciones que lo singularizan y le permiten sobresalir por encima de los demás, sin que tenga que conceder gran importancia a su vida privada o a las relaciones consigo mismo..."²¹

²¹ Foucault, La inquietud de sí, p. 41.

Se habla aquí del individuo con valor absoluto que se convierte en un símbolo: la figura del “Rey” como individuo depende de su diferenciación radical con el resto de la población, con su exaltamiento por encima de una masa indiferenciada. Por el contrario en las clases burguesas de los países occidentales del siglo XIX, la vida privada es el centro de referencia y la preocupación por uno mismo es débil. Es a causa de las técnicas disciplinarias, penales y médicas que el individuo se aleja de sí mismo. El cuidado de uno mismo, corresponde a otros. La vigilancia, los hábitos del cuerpo y la salud, corresponden a un saber que es ajeno. Es más bien su situación espacial, familiar y sus bienes, lo que constituyen al individuo como tal. Pero en cambio, en la antigüedad y el movimiento ascético cristiano en sus primeras fases, una relación consigo mismo concederá al individuo otra sustancia ética: es el tema de la inquietud de sí, consagrado por Sócrates en *La Apología* lo que se manifestará en prácticas, comportamientos y recetas que hay que meditar. El cuidado de sí.

“...ha constituido así una práctica social, dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y a comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento a la elaboración de un saber...”²²

“Se puede caracterizar brevemente ese “cultivo de sí” por el hecho de que el arte de la existencia- la *techne tou biou* bajo sus diferentes formas- se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que “cuidar de uno mismo”; es el principio de la inquietud de uno mismo el que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica.”²³

Ahora bien, ¿cómo atraviesa Michel Foucault la brecha que existe entre la consideración de un individuo atrapado en los hilos de poder microfísicos y un sujeto ético que cuida de sí? Las diversas modalidades en que el individuo se vive como tal deben entenderse, dentro de cada período histórico dado, como la correlación entre los diversos ámbitos del saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad. Si Foucault concebía antes, en su análisis de la modernidad occidental, una red de instancias discursivas y no discursivas, un tejido espeso entre poder y saber, ahora con el análisis de la antigüedad greco-romana introduce una nueva “categoría” que viene a ubicarse en el centro del tejido histórico y es el individuo como sujeto moral, autoanalítico y directivo de su propia existencia. Al estudiar el problema de la sexualidad en Grecia, parte importante en la historia del cuerpo y de la historia del hombre, Foucault pone en el centro del análisis al individuo con su cuerpo. Al hacer el análisis de la experiencia de la sexualidad en la antigüedad, Foucault afirma:

²² Foucault, op. cit. p. 43.

²³ Ibid p. 42.

“...no quiero decir hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir el deseo, la verdad de su ser, natural o caído.”²⁴

Es decir, en la antigüedad “algo” condujo a los individuos a prestarse atención, a concebirse como actores, como sujetos morales capaces de intervenir consciente y prácticamente. El análisis de esas condiciones, de ese distinto juego de relaciones entre poderes y saberes, es lo que analiza Foucault en la Grecia Clásica y en la Roma Imperial. A Foucault le interesa

“...analizar no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus “ideologías”, sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquellas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización, su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones...”²⁵

De aquí puede establecerse, para comprender la historia del cuerpo y del hombre, que **determinada confluencia de discursos y poderes forjan la posibilidad (o imposibilidad) y la modalidad de una autoconciencia individual del propio deseo y del propio cuerpo.** Es necesario establecer eslabones entre prácticas y discursos, entretejer los juegos de poder en las diferentes etapas de la historia del hombre para explicar la forma en que los hombres se conciben a sí mismos como sujetos-actores-receptores de las diferentes prácticas sociales, y observar cómo a través de los códigos morales los individuos procesan y deciden la manera en que construyen su práctica cotidiana en las diversas prácticas sociales.

En este punto vale explicitar algunos conceptos: Foucault entiende por código moral un conjunto de prescripciones y reglas, y por moral el comportamiento real de los individuos en relación con las reglas y los valores propuestos.

“...el estudio de este aspecto de lo moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos ‘moralidad de los comportamientos.’”²⁶

²⁴ Foucault, El uso de los placeres, p. 9.

²⁵ Foucault, op. cit. p. 14-15.

²⁶ Ibid p. 26-27.

Entre el sistema prescriptivo y las conductas reales, ¿cuál es el grado de libertad con que cuentan los individuos para actuar? Las diversas formas de subjetividad parecen materializarse en una voluntad, una capacidad de decisión, en la posibilidad de interpretar particularmente un precepto general. A partir de un código dado, hay varias maneras de conducirse para aquel individuo que busca ser sujeto moral y no solo agente; a una norma dada pueden corresponder diversas vías de actualización y posibilidades de acción que dependan de ciertos factores: *a)* Según la determinación de la sustancia ética, es decir, la manera en que el individuo se da forma a sí mismo como materia prima de su conducta moral; *b)* Según el modo de sujeción; es decir, la manera en que el individuo se vincula a sí mismo con la norma, el grado de obligación y responsabilidad. *c)* Según la elaboración de un trabajo ético para intentar transformarse a sí mismo como sujeto moral. En este último punto la "acción moral" parece tener un funcionamiento crucial en lo que toca a la autodeterminación de un individuo; existe pues, a través de dicha acción la posibilidad de una construcción interna, de una elaboración de la individualidad que trasciende el nivel simple de la conciencia cognoscitiva y que se remite a la totalidad del individuo.

"Cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente, sino constitución de sí como en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como complemento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma."²⁷

En Grecia y Roma la relación con el código de la época genera una intensa relación consigo mismo, a partir de la cual el individuo ejerce un efecto de transformación voluntaria sobre sí. Esta etapa de la historia humana será crucial para determinar cómo los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conductas morales. Sin embargo, para hacer una generalización aplicable a otros momentos históricos hay que distinguir dos elementos fundamentales: **Los códigos de comportamiento y las formas de subjetivación.** Así, puede decirse que en algunas morales lo importante es el código, su aprendizaje, su observación, sus sanciones. Es el caso de la modernidad, donde parece ser que la tarea de la elaboración de la propia subjetividad ha sido delegada a autoridades externas. El poder se ha introducido dentro del individuo bajo la forma de un código estricto que no le permite interpretaciones particulares: la reglamentación, la disciplina homogeneizadora y la medicalización se adueñan de la participación del individuo y su cuerpo a través de las tecnologías políticas y el saber científico. Por el contrario, para otras morales lo importante son las formas de subjetivación y las prácticas de sí. Los códigos y reglas de

²⁷ Ibid p. 29.

comportamiento son bastante rudimentarios y su carencia de sistematización y rigidez permiten la elaboración particular de cada individuo. En el caso de la moralidad de la antigüedad,

“...el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser...”²⁸

El problema central será ubicar las estrategias históricas complejas que conminan a los hombres a transmutarse en sujetos morales de su conducta sexual, corporal, social, etcétera y hay que enfatizar que estos códigos que permiten (o no) la elaboración del sujeto, pasan por la corporalidad. En efecto, como núcleo de las determinaciones históricas y de la experiencia individual, el cuerpo es sustancia fundamental para que el sujeto se experimente y se constituya en determinado sujeto moral. La corporeidad irá de la mano con la moralidad, puesto que es en el cuerpo donde se marcará la amplitud o estrechez de cada código, su flexibilidad o rigidez. El individuo se construirá a través de los usos corporales y de la dirección que le imprima él mismo a la experiencia de su propio cuerpo. Será interesante comparar en los capítulos II y III esta cuestión en las dos grandes etapas que Foucault analiza:

- La modernidad que construye el sujeto a partir de códigos estrictos, de saberes que lo conceptúan y que actúan sobre su cuerpo sin pasar por su propia consideración como sujeto ético, y que incluso llegan a incitar desde el exterior sus deseos, elecciones y voluntades.

- La antigüedad grecolatina en la que media, entre código y actitudes cotidianas, un margen de elaboración individual una reflexión del uso de esa reglamentación. Se concederá una responsabilidad al individuo sobre la dirección de su vida. Foucault reflexionará sobre esto tomando la dirección del pasado al presente: mientras en la antigüedad el trabajo de sí es central, esta práctica irá perdiendo importancia con el cristianismo y el poder pastoral y acabará por perderse con la modernidad y el poder del saber científico.

La razón que da Foucault para este proceso invertido de análisis del individuo y su cuerpo (primero la modernidad y luego la antigüedad) es que concibe al individuo moderno como una forma de subjetividad, cuyas etapas de formación hay que rastrear. En efecto, para entender la experiencia de este sujeto de la modernidad era necesario remontarse hacia atrás y descubrir sus antecedentes. Foucault procederá así y en su afán por volver la vista al pasado para hacer la historia del presente, parece insinuar que es necesario recuperar de alguna manera algo que parece

²⁸ Ibid p. 31.

perdido: aquel cuidado de sí y la intervención directa del individuo sobre la estilística de su existencia.

CAPITULO II

LA INDIVIDUALIDAD

DEL OCCIDENTE MODERNO:

UN GOBIERNO DESDE EL EXTERIOR

Los conceptos revisados en capítulo I permitirán la comprensión de las diferentes etapas de la historia del cuerpo en las que podrán detectarse las relaciones específicas cuerpo-individuo. En este capítulo II se busca poner de manifiesto el tipo de relación que existirá entre una corporeidad forjada a través de los mecanismos concretos, sutiles y diminutos, procedentes del exterior social, y una conciencia individual producida a través de esa multiplicidad de determinaciones físicas. Y es que la modernidad occidental codificará estrictamente los usos corporales-sociales de manera tal que los sujetos no tendrán que, ni podrán problemalizarse a sí mismos: la disciplina y la medicalización normarán la conducta individual estrechando el margen de decisión de los sujetos ante los códigos normalizadores. Los sujetos no se gobernarán a sí mismos: serán controlados por el sistema de prácticas, de manera que el exterior hace todo el trabajo y los individuos sólo acatan la codificación de los hábitos.

1 PODER SOBERANO Y CUERPO SUPLICADO

En el capítulo anterior se definió a la microfísica del poder como el funcionamiento de las relaciones de poder en las grandes sociedades modernas, cuya extensión requiere de mecanismos de control distribuidos ampliamente. Hasta aquí se ha expuesto la noción general de la microfísica, sin embargo, Foucault en su estudio de los sistemas punitivos en *Vigilar y castigar* localiza en las prácticas de castigo concretas el proceso de formación del poder “capilar” de los siglos XVII y XVIII a partir de su antecesor: el ejercicio de poder soberano. La diferencia entre el poder capilar y el poder soberano es que mientras el primero se distribuye ampliamente, el segundo se ejerce, implacable, sobre un solo punto de lo social. En este apartado 1 del presente capítulo se describirá precisamente el antecedente histórico del poder capilar: el poder soberano que se ejercerá sobre el cuerpo del delincuente con la forma del suplicio.

Antes del siglo XVII, la figura del soberano, individualidad exaltada, se afirma en su valor a través de los actos que lo singularizan y lo presentan como un ser infinitamente superior al común de los mortales. En la individualización monárquica, la persona del rey se valoriza en la pintura, en los rituales y en los discursos. En estos actos se verifica la correspondiente política del cuerpo y sus sistemas punitivos: durante los regímenes monárquicos, el ritual político del castigo es el suplicio judicial: el delincuente, parece atacar directamente al soberano en la medida en que la ley es el príncipe mismo; en el castigo no existe la idea de reparación del daño, sino que se trata de una venganza por la afrenta al soberano, o, en palabras de Foucault:

“...el castigo es también una manera de procurar venganza que es a la vez personal y pública, ya que en la ley se encuentra presente en cierto modo la fuerza físico-política del soberano...”¹

De lo que se trata en el régimen punitivo de esta época, su función jurídico-política, es de presentar un espectáculo del desequilibrio: poner en juego la disimetría entre el súbdito que delinque y el soberano omnipotente

“Y esta superioridad no es simplemente la del derecho, sino la de la fuerza física del soberano cayendo sobre el cuerpo de su adversario y dominándolo: al quebrantar la ley, el infractor ha atentado contra la persona misma del príncipe; es ella - o al menos aquellas en quienes ha delegado su fuerza- la que se apodera del cuerpo del condenado para mostrarlo marcado, vencido, roto.”²

Es, entonces el cuerpo en el que se verifica el desequilibrio y la disimetría entre la figura del soberano y la del condenado, incluso los espacios que marcan esta concepción del cuerpo -el palacio y la iglesia- son grandes formas de expresar divinidad, fuerza, poder soberano que representa a Dios. El castigo corporal de esta época, en cuya descripción ahondaremos más adelante, es el suplicio: dispositivo corporal concreto correspondiente a un poder monárquico centralizado y explícitamente vertical:

“Hay que concebir el suplicio, tal como está ritualizado aún en el siglo XVIII, como un operador político. Se inscribe lógicamente en un sistema punitivo, en el que el soberano, de manera directa o indirecta, pide, decide y hace ejecutar los castigos, en la medida en que es él quien, a través de la ley, ha sido alcanzado por el crimen.”³

Foucault retoma las causas que dan Rusche y Kirchheimer en *Punishment and social structures*, (1939) de esta peculiar forma de hacer funcionar al cuerpo en el marco de la punición de la época: tal régimen de castigo corresponde al hecho de que en el sistema de producción feudal, el cuerpo no tiene utilidad comercial. Además hay un menosprecio por el cuerpo dada una actitud generalizada frente a la muerte: las enfermedades, las mortandades periódicas por las epidemias hacen de la muerte un fenómeno familiar. Lo que sí es verdad es que el poder que se ejercía sobre el cuerpo supliciado, no se disimulaba: el espectáculo del suplicio requería de un auditorio que observara y en el que se provocara el terror:

¹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar*, p. 53-54.

² Foucault, op. cit. p. 54.

³ *Ibid* p. 59.

“Es preciso no sólo que la gente sepa, sino que vea por sus propios ojos. Porque es preciso que se atemorice; pero también porque el pueblo debe ser testigo, como el fiador del castigo, y porque debe hasta cierto punto tomar parte de él. Ser testigo es un derecho que el pueblo reivindica; un suplicio oculto es un suplicio de privilegiado, y con frecuencia se sospecha que no se realice con toda su severidad.”⁴

Así, condena y derecho del espectador, el poder, en su despliegue máximo, se manifiesta abiertamente. Intensidad y ostentación en el castigo sobre el cuerpo es lo que caracteriza a la punición de los regímenes monárquicos. Paradójicamente esta forma de aplicar el poder, intensa y en un solo cuerpo, permite gran cantidad de ilegalismos.

“La forma de soberanía monárquica, mientras situaba del lado del soberano la sobrecarga de un poder rebotante, ilimitado, personal, irregular y discontinuo, dejaba del lado de sus súbditos lugar libre para un ilegalismo constante; éste era como el correlato de aquel tipo de poder.”⁵

Esta sobrecarga de poder tiene su manifestación en el suplicio público, mientras el resto de los habitantes queda sin vigilancia, y en libertad para delinquir. Foucault dice:

“El suplicio penal no cubre cualquier castigo corporal: es una producción diferenciada de sufrimientos, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación del poder que castiga, y no la exasperación de una justicia que, olvidándose de sus principios, pierde toda moderación. En los “excesos” de los suplicios se manifiesta toda una economía del poder.”⁶

Jacourt define el suplicio como:

“Pena corporal dolorosa, mas o menos atroz...”⁷

En el “exceso” del suplicio no hay sin embargo, una atrocidad desmesurada y brutal, sino toda una “aritmética del dolor” sometida a reglas: calidad, intensidad y duración del dolor según la crueldad del delito. Hay que calcular el dolor, el número de latigazos, la agonía en la hoguera o la mutilación. Es en los gemidos de dolor que una pena se manifiesta.

⁴ Ibid p. 63.

⁵ Ibid p. 92.

⁶ Ibid p. 40.

⁷ Ibid p. 39.

Por otra parte, en cuanto a los procedimientos judiciales, salvo la sentencia final, son totalmente desconocidos por el acusado. La verdad es, para el soberano y los jueces, un derecho absoluto y exclusivo. A espaldas del procesado se sigue un modelo muy riguroso de demostración: Pruebas por testimonio, ciertas, directas o legítimas, pruebas indirectas o por argumentos, pruebas vigentes o necesarias, indicios próximos (como un testigo ocular) indicios lejanos. La diversidad de pruebas tiene una función operatoria ya que define cómo se constituye una prueba penal en esta aritmética modulada. Las pruebas legales para la constitución de la verdad requieren de una interpretación complicada. Se trata de un arte muy complejo propio de especialistas que curiosamente se da en ausencia del acusado, cuya confesión es sólo un documento complementario de la investigación. He aquí cómo describe Foucault esta complejidad en la evaluación “aritmética” de las pruebas:

“...cada uno de los indicios, tomado en sí mismo y si permanece aislado, puede tener un tipo definido de efecto judicial: las pruebas plenas pueden traer aparejado cualquier tipo de condena; las semiplenas pueden acarrear penas aflictivas, pero jamás la muerte; los indicios imperfectos y leves bastan para hacer “decretar” al sospechoso, a adoptar contra él una medida de más amplia información o a imponerle una multa. Además, porque se combinan entre ellas de acuerdo a unas reglas de cálculo. Dos pruebas semiplenas pueden hacer una pena completa; unos adminículos, con tal de que sean varios y que concuerden, pueden combinarse para formar una semiprueba; pero jamás por sí solos, por numerosos que sean, pueden equivaler a una prueba completa.”⁸

La confesión, aunque complementaria, aventaja a otras pruebas y es el elemento fundamental para “calcular” la verdad; es también el pequeño papel que da sitio al acusado en este cálculo penal. Y es a través del cuerpo que logra darse esa intervención del delincuente: la tortura, lejos de ser una práctica salvaje y desenfrenada, consistía en:

“...hacer producir la verdad por un mecanismo de dos elementos: el de la investigación llevada secretamente por la autoridad judicial y el del acto realizado ritualmente por el acusado. El cuerpo del acusado -cuerpo parlante, y, de ser necesario, sufriente- asegura el engranaje de esos dos mecanismos.”⁹

“El cuerpo interrogado en el suplicio es a la vez el punto de aplicación del castigo y el lugar de obtención de la verdad. Y de la misma manera que la presunción es solidariamente un elemento de investigación y un fragmento de culpabilidad, por su parte el sufrimiento

⁸ Ibid p. 42.

⁹ Ibid P. 45.

reglamentado del tormento es a la vez una medida para castigar y un acto de información.”¹⁰

Es decir, el cuerpo produce y reproduce la verdad del crimen, éste se inscribe en aquél. En el cuerpo se sintetizan la realidad de los hechos y la verdad del procedimiento del crimen-castigo. Finalmente, esta demostración penal no se maneja en torno a un sistema dualista de la verdad o falsedad, sino en grados de demostración equivalentes a grados de culpabilidad. Se encuentran empalmados el proceso de constitución de la verdad y el proceso mismo del castigo por obra del cuerpo sufriente y torturado. Este uso del cuerpo y de la verdad

“...obedece a un procedimiento bien definido: momentos, duración, instrumentos utilizados, longitud de las cuerdas, peso de cada pesa, número de cuñas, intervenciones del magistrado que interroga, todo esto se halla, de acuerdo con las diferentes costumbres, puntualmente codificado.”¹¹

El cuerpo supliciado es obra de un cálculo minucioso, localizado e intensificado en ese punto preciso. Magna actualización del poder del soberano. Por un lado apropiación total del cuerpo del condenado hecho trizas, y, por el otro, invasión del entorno mediante la ejecución pública: teatro en torno al cual se despliega todo un aparato militar (arqueros, soldados, jefes de ronda) que impide la intervención del pueblo por salvar a un condenado y que recuerda que el criminal es un enemigo de la ley y del soberano. Atrocidad es la característica de ciertos crímenes que contravienen leyes naturales, divinas o humanas y el castigo debe asumir, precisamente, el tamaño de esa atrocidad:

“Un cuerpo anulado y reducido a polvo y arrojado al viento, un cuerpo destruido trozo a trozo por el infinito del poder soberano, constituye el límite no sólo ideal sino real del castigo.”¹²

El pueblo, testigo de este teatro de la atrocidad (a través, incluso de boletines y gacetillas que casi exaltaban al criminal como un héroe), aunque inicialmente es ajeno, empieza poco a poco a tomar parte y partido en la escenificación: quizá agrediendo al criminal, quizá tratando de salvarlo.

“Impedir una ejecución que se estima injusta, arrancar a un condenado de manos del verdugo, obtener por la fuerza su perdón, perseguir eventualmente y asaltar a los ejecutores

¹⁰ Ibid p. 48.

¹¹ Ibid p. 46.

¹² Ibid p. 56.

de la justicia, maldecir en todo caso a los jueces y alborotar contra la sentencia, todo esto forma parte de las prácticas populares que invaden, atraviesan y transtornan a menudo el ritual de los suplicios...”¹³

El crecimiento de la población y la relativa organización de los ciudadanos, empiezan a hacer ineficiente el ejercicio de un poder tan localizado. En efecto, contra el suplicio, además del grupo de filósofos e ilustrados que pugnaban por la “humanidad” del castigo, se levanta el pueblo-testigo, que se manifiesta, que abandona el trabajo el día de la ejecución, que llena tabernas y lanza injurias, que intenta salvar o darle mejor muerte al condenado. Es en el pueblo donde se desatan entonces los ilegalismos que habrían de desembocar en la supresión del suplicio porque éste, finalmente, favorecía más la solidaridad popular que la solidaridad con el poder del soberano.

Ahora bien ¿cómo se da el paso entre el ejercicio de poder en un sólo cuerpo a su distribución más amplia? ¿cómo se controla a la creciente población que empieza a agruparse, a atentar contra el desequilibrio soberano-delincuente en la medida en que aumenta y se fortalece? Pues bien, la intensidad del poder soberano, “sonora”, evidente, se transformará en lo invisible de la distribución silenciosa del poder “capilar” que inaugurará el siglo XVII.

¹³ Ibid p. 64.

2 ESTRATEGIA DE LA MODERNIDAD: MECANISMOS GENERALES

Como se decía anteriormente, a partir del siglo XVII ocurren en Europa transformaciones históricas que exigen nuevas formas de castigo: Ante un aumento de la población flotante y un crecimiento en el aparato de producción que demanda un aumento en su rentabilidad, se hacen necesarias nuevas técnicas de distribución de multiplicidades. Ante una acumulación de capital, se necesitan nuevos dispositivos de acumulación humana. Ante un nuevo proceso económico, nuevos procesos de control: se trata ahora de ejercer el poder al menor costo posible, e intensificarlo y extenderlo; el poder se instala en la reorganización de la casa-habitación, en la escuela, en el hospital, en la prisión: se vuelve “capilar” y microfísico. A este nuevo tejido de control, Foucault le llama la **estrategia disciplinaria**, que irá evolucionando en concordancia con las diversas fases del desarrollo histórico del sistema industrial: si en un primer momento el sistema capitalista requiere de cuerpos productivos y eficientes, después estos cuerpos deberán ser saludables, cuando el poder disciplinario-médico instaura la consigna de proteger la vida. En efecto, si para poner en marcha la industria mundial, el saber y el poder se preocupan por el aprovechamiento del tiempo y de las capacidades físicas, en el circuito de la salud, el interés del pensamiento y las técnicas políticas concretas se concentrarán en la sexualidad. El sexo vendrá a ser el paradigma de control del cuerpo sano: la vigilancia de la sexualidad se instalará en la organización familiar y pedagógica. Posteriormente a mediados del siglo XX, el derecho a la salud y al cuidado del propio cuerpo por parte del Estado, mediante las políticas obligatorias de seguridad social vendrán a determinar al individuo del siglo XX. Habrá que detallar a continuación el funcionamiento de cada una de estas etapas: la microfísica del cuerpo disciplinado, del cuerpo sexualizado y del cuerpo saludable.

2.1 LA ESTRATEGIA DISCIPLINARIA

En el terreno de la economía del castigo, toda una serie de elementos se conjugan para pasar del suplicio a la prisión moderna. El surgimiento de un aparato estatal central y los discursos humanistas se articulan y complementan para que se entreteja históricamente una nueva penalidad. Filósofos y teóricos del derecho proclaman un nuevo tipo de castigo a mediados del siglo XVIII. El castigo dicen, debe respetar la “humanidad” del castigado. Hay que dejar intacto el cuerpo humano, no hay que tocarlo ni actuar sobre él. Los reformadores critican el exceso de los castigos, el abuso de poder, la irregularidad y la discontinuidad de la pena, refutan la aplicación de tanta fuerza en un solo crimen dejando sin castigo muchos otros. La nueva medida del castigo es pues, esta “humanidad” con su cuerpo respectivo y su economía de la distribución y la discontinuidad:

“Es como si el siglo XVIII hubiera abierto la crisis de esa economía [de los castigos], y propuesto para resolverla la ley fundamental de que el castigo debe tener la “humanidad” como “medida” sin que se haya podido dar un sentido definitivo a este principio, considerado sin embargo como insoslayable...”¹⁴

Paralelamente a este suavizamiento de las leyes se da un suavizamiento de los crímenes. Los delincuentes dejan de actuar sobre los cuerpos y se vuelven hacia los bienes. Esta transformación tiene que ver con todo un proceso de “modernización” en el que se involucran factores demográficos y económicos. Para Foucault esta derivación de “criminalidad de sangre” a “delincuencia de fraude”

“...forma parte de todo un mecanismo complejo en el que figuran el desarrollo de la producción, el aumento de las riquezas, una valorización jurídica y moral más intensa de las relaciones de propiedad, unos métodos de vigilancia más rigurosos, una división en zonas más ceñida de la población, unas técnicas más afinadas de localización, de captura y de información: el desplazamiento de las prácticas ilegalistas es correlativo de una extensión y de un afinamiento de las prácticas punitivas...”¹⁵

En otras palabras, esta nueva economía del castigo afina los aparatos que se ocupan de la cotidianidad, la identidad, la actividad y los gestos de los individuos. Esta nueva política se desenvuelve acorde con la multiplicación de cuerpos y fuerzas de la población. A su vez, los discursos de los reformadores son una prolongación política o filosófica de esta nueva estrategia

¹⁴ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 78-79.

¹⁵ Foucault, *op. cit.* p. 81-82.

del poder de castigar cuyos objetivos son castigar y reprimir los ilegalismos según término del propio Foucault, en toda la sociedad, es decir,

“...introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social...”¹⁶

Entonces el atenuamiento de la criminalidad - ahora enfocada a los bienes- es el atenuamiento y expansión del modo de castigar. El principal objeto de los ilegalismos es la propiedad territorial, comercial e industrial y todos los bienes que se verifican ahí. Proliferan el comercio ilícito, los revendedores y buhoneros, y la fabricación de monedas falsas, entre otros; pero curiosamente, si en primera instancia se busca definir estas infracciones y atribuirles un castigo ineludible, finalmente no se les suprime, sino que se les usa como buen pretexto para extender los dispositivos de control. Se trata entonces de una nueva forma de administración de ilegalismos.

“Mudar el objetivo y cambiar su escala: Definir nuevas tácticas para dar en un blanco que es ahora más tenue, pero que está más ampliamente extendido en el cuerpo social. Encontrar nuevas técnicas para adecuar los castigos y adaptar los efectos.”¹⁷

Con la economía monárquica previa a esta etapa, la diferencia, es clara, porque antes:

“La forma de soberanía monárquica, mientras situaba del lado del soberano la sobrecarga de un poder resonante, ilimitado, personal, irregular y discontinuo, dejaba de lado de los súbditos lugar libre para un ilegalismo constante; éste era como el correlato de aquel tipo de poder...”¹⁸

Es decir, a un soberano perfectamente individualizado, correspondía una masa informe y desorganizada de súbditos. El nuevo sistema penal, por contrario fija

“...nuevos principios para regularizar, afinar, universalizar el arte de castigar. Homogeneizar su ejercicio. Disminuir su costo económico y político aumentando su eficacia y multiplicando sus circuitos...”¹⁹

Ahora se trata de individualizar y organizar a aquella masa informe. El objetivo de este control del ilegalismo y de la población en general, es hacer del infractor un enemigo común: el

¹⁶ Ibid p. 86.

¹⁷ Ibid p. 93.

¹⁸ Ibid p. 92.

¹⁹ Ibid p. 93-94.

castigo es, ya no venganza del soberano sobre el cuerpo, sino defensa de la sociedad en su conjunto: todo aquello que salga de esa masa ordenada, atentará contra esta:

“El cuerpo, la imaginación, el sufrimiento, el corazón que respetar no son, en efecto, los del criminal que hay que castigar, sino los de los hombres que, habiendo suscrito el pacto, tienen el derecho de ejercer contra él el poder de unirse...”²⁰

Al convertirse el delincuente en enemigo público, ciertos rasgos del ritual del suplicio desaparecen: Hay que dejar de glorificar públicamente al criminal y hacer énfasis en la pena. Hay que repetir una y mil veces con anuncios, avisos y símbolos, el código (a tal pena- tal castigo) para que se fijen en la memoria popular: hay que generar una serie de signos-obstáculo, o penas que hagan más costoso su sufrimiento que la ejecución de un delito. A estas alturas la privación de la libertad y la prisión, constituyen sólo una pena más: sólo pueden ser signo-obstáculo ante ciertos crímenes pero aun no adquieren la jerarquía de ser el castigo por excelencia: aún se piensa que una pena - obstáculo debe ser semejante al tipo de delito cometido. La prisión y la formulación explícita del castigo sobre el alma se generalizarán hasta alrededor de 1810 bajo la forma de detención, exclusión, y prisión correccional, con la respectiva institución del edificio carcelario. Además de esta institución proliferarán otras que marcharán según el mismo principio. El establecimiento de la prisión partirá de la siguiente lógica: si formalmente la libertad es el bien esencial de los hombres, la pena máxima estriba en su supresión a fin de aislar y corregir al individuo delincuente. Es a raíz de esta institucionalización de la prisión que se produce el castigo sobre los condenados, simultáneamente sobre su alma (explícitamente) y sobre su cuerpo (implícitamente). Para Michel Foucault:

“El punto de aplicación de la pena no es la representación, es el cuerpo, es el tiempo, son los gestos y las actividades de todos los días; el alma también pero en la medida en que es asiento de los hábitos. El cuerpo y el alma, como principios de los comportamientos, forman el elemento que se propone ahora a la intervención punitiva...”²¹

Este proceso paralelo de la corporeización (suplicio) a la incorporeización del castigo (prisión-disciplina) y del aislamiento (suplicio) al control de la cotidianidad corporal (prisión), culmina en el proyecto de la institución carcelaria en la que:

“...el castigo es una técnica de coerción de los individuos; pone en acción procedimientos de sometimiento del cuerpo - no signos -, con los rastros que deja, en forma

²⁰ Ibid p. 95-96.

²¹ Ibid p. 133.

de hábitos, en el comportamiento; y supone la instalación de un poder específico de gestión de la pena...”²²

Genealogía del alma moderna: el cuerpo disciplinado.

LA DISCIPLINA

El mecanismo de la institución carcelaria, que se generalizará después al resto del tejido social es la disciplina: el arte de generar cuerpos dóciles, individuales. El individuo es fabricado por vía discursiva (medicina y filosofía) y por vía técnico - política (reglamentos y usos escolares, militares y hospitalarios) que afirman que el cuerpo-individuo es analizable y manipulable. La disciplina fabrica, a partir de los cuerpos que controla, una individualidad *celular* (por su utilización del espacio), *orgánica* (por disposición de actividades), *genética* (por la acumulación del tiempo) y combinada (por sus compuestos de fuerza).

“La época clásica vio nacer la gran estrategia política y militar según la cual las naciones afrontan sus fuerzas económicas y demográficas; pero vio nacer también la minuciosa táctica militar y política por la cual se ejerce en los Estados control de los cuerpos y de las fuerzas individuales...”²³

De esta forma los órdenes estatales y el poder disciplinario convierten a las corporalidades indistintas en elementos individuales e identificables. La disciplina fabrica individuos-segmentos susceptibles de combinarse. Su poder normalizador establecerá parámetros de coerción: en las escuelas, en la medicina hospitalaria, en la producción industrial, siempre en busca de una homogeneización de los individuos que, paradójicamente, producirá desviaciones. El Estado, el universo de la igualdad formal, será terreno fértil para la homogeneización y, a la vez, la individualización. Si el poder soberano individualiza al soberano, el régimen disciplinario individualiza a los sometidos. Y además, al hacerse este poder invisible al vigilado, disminuye su peso físico. En efecto,

“...a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados.”²⁴

En estos procesos de individualización, la producción y la acción de las ciencias humanas tiene una función determinante: a una determinada política del cuerpo (hacer dóciles y útiles a los

²² *Ibid* p. 136.

²³ *Ibid* p. 173.

²⁴ *Ibid* p. 197.

hombres) corresponde una determinada técnica para objetivar, someter e individualizar ; las ciencias humanas ejercen dominación porque observan y fabrican un saber en torno a esta nueva realidad

“Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas.”²⁵

En efecto, la individualización concreta de los sujetos en las escuelas, los hospitales, las prisiones, etcétera, hará “visible” al individuo, que así se convertirá en objeto de estudio y manipulación, tanto de las ciencias humanas como de los procedimientos administrativos. Por su parte en el nivel del uso de los espacios, las innovaciones arquitectónicas dan cuenta de la extensión de este programa “panóptico”: las disposiciones analíticas del espacio propician mecanismos de observación profunda del comportamiento de los hombres y de producción de objetos de saber: El hospital, la fábrica, la escuela, etcétera, se verán inyectadas de “panoptismo” en la medida en que controlan a ciertas multiplicidades humanas. Los procesos que subyacen a la extensión de dispositivos panópticos son quizá la necesidad de aumento en la utilización de los individuos en diferentes ámbitos. Por ejemplo, en el ejército, más que un tropel de individuos se requiere de una unidad que al coordinar las habilidades de todos, aumente las fuerzas del conjunto; en la fábrica se busca un aumento del rendimiento y ganancias en la producción. El panóptico,

“Es un tipo de implantación de los cuerpos en el espacio, de distribución de los individuos unos en relación con otros, de organización jerárquica de disposición de los centros y de los canales de poder, de definición de sus instrumentos y de sus modos de intervención, que se puede utilizar en los hospitales, los talleres, las escuelas, las prisiones...”²⁶

La disciplina no es una institución o un aparato, es un tipo de poder y un modo de ejercerlo que incluye técnicas, instrumentos, procedimientos, niveles de aplicación y metas. Es una tecnología o anatomía específica del poder que es asumida ya sea por instituciones especializadas (como la prisión, las correccionales), por aquellas que la utilizan como instrumento esencial (las escuelas, los hospitales) y por instancias que se valen de ella para reforzar sus mecanismos de poder (la familia),

²⁵ Ibid p. 225.

²⁶ Ibid p. 209.

“Se puede, pues, hablar en total de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de “cuarentena” social, hasta el mecanismo indefinidamente generalizado del <<panoptismo>>...”²⁷

Escuelas, hospitales, prisiones, casa habitación reproducen según sus objetivos específicos, el esquema panóptico. Es necesario recordar que, para Foucault, la multiplicidad de individualidades del panoptismo no se conforma a través de la concepción negativa del poder, es decir, no se emplea un mecanismo represivo sino productivo.

“...la hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos.”²⁸

El “individuo” es producto de la distribución panóptica: a través de ella, en todos los ámbitos de lo cotidiano, éste se hace visible, aprehensible y utilizable. Por otra parte, como ya se decía anteriormente, la estrategia disciplinaria se lleva hasta sus últimas consecuencias en el edificio carcelario, y precisamente es en la prisión que Foucault encuentra, como cierre de la estrategia, una singular paradoja: la prisión aísla, separa a los delincuentes, ocasiona un enfrentamiento social entre éstos y la población civil “normal”. Durante la larga historia de la prisión se ha comprobado su fracaso: en realidad no logra la rehabilitación de los “anormales” ni su integración a la sociedad; más aún, históricamente la prisión genera delincuencia, y esto logra legitimar la inclusión del cuerpo policiaco en el resto de la población. La moralización es una forma de dividir a las capas populares y a los delincuentes.

“La crónica de sucesos criminales, por su redundancia cotidiana, vuelve aceptable el conjunto de los controles judiciales y policiacos que reticulan la sociedad...”²⁹

En efecto la prisión no está destinada a suprimir las infracciones, más bien las utiliza, las distribuye. En realidad sus efectos reales contradicen sus objetivos formales. No corrige a los delincuentes, mas bien instaura la trama carcelaria descrita por Foucault, con la implantación de los dispositivos disciplinarios en toda la sociedad. Lo carcelario se extiende bajo el principio de continuidad, alcanzando instituciones, mecanismos punitivos, autoridades y saberes. Genera una especie de profesionalización de una delincuencia (que no está “fuera” de la ley, sino que es parte de su funcionamiento) bajo el esquema del rechazo y de la imposible reintegración del criminal a la sociedad. Para determinar la normalidad legal con que han de ser medidos los delincuentes, parte

²⁷ Ibid p. 219.

²⁸ Ibid p. 220.

²⁹ Ibid p. 292.

de un conocimiento de lo "natural" del que se encargan las ciencias humanas. En sentido estricto, el modelo carcelario se ubica en la prisión. En sentido amplio, este esquema se superpone y se entrelaza con los diversos organismos sociales: familia, ejército, taller, escuela, aparato judicial.

"Gracias al continuo carcelario, la instancia que condena se desliza entre todas aquellas que controlan, transforman, corrigen, mejoran. En el límite, nada lo distinguiría ya de ellas realmente, a no ser el carácter singularmente "peligroso" de los delincuentes, la gravedad de sus desviaciones y la solemnidad necesaria del rito. Pero en su función, este poder de castigar no es esencialmente diferente del de curar o educar..."³⁰

³⁰ Ibid p. 309.

2.2 EL DERECHO A LA VIDA: SEXUALIDAD Y MEDICALIZACION

La primera etapa de la estrategia de la modernidad se centra entonces en el cuerpo humano y el control de sus fuerzas y aptitudes en que crecen de manera paralela a la docilidad y la utilidad. Una segunda etapa estará constituida por otro tipo de control. Se tratará de una biopolítica de la población, entendida como:

“la manera en que a partir del siglo XVIII se intenta racionalizar los problemas que plantean a la práctica gubernamental los fenómenos correspondientes a un conjunto de seres vivos constituidos en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas. Es bien sabido el lugar creciente que estos problemas han ocupado en el siglo XIX y qué juegos políticos y económicos han constituido hasta ahora...”³¹

El Estado moderno asumirá la función no sólo de hacer producir a sus miembros, sino de proporcionarles un “buen nivel de vida”; tal poder, que más tarde se definirá como “pastoral”, seguirá manejando y cuidando de la vida de los individuos al margen de la participación conciente y asumida de éstos. La estrategia moderna se ocupará también, pues, de garantizar la vida. Se trata de un bio-poder que disciplina al cuerpo y que regula a las masas a través del estado y las instituciones, pero con un nuevo núcleo: por primera vez en la historia humana se incluye la reflexión biológica en el campo de la política. Aunque historia y biología han estado siempre ligadas, ahora ésta última se considera en sus vínculos con el saber y el poder, de tal manera que:

“Si se puede denominar “biohistoria” a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se infieren mutuamente, habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente transformador de la vida humana...”³²

La tendencia de este biopoder que controla la vida, tiene como efecto histórico esta sociedad normalizadora y una nueva concepción del derecho: derecho a la vida, al cuerpo, a la satisfacción de necesidades, a la salud. Así pues, entre la disciplina corporal individual y la regulación masiva, se combinan, en diversos grados, las tácticas de la tecnología de la salud, sobre todo de la sexualidad. Efectivamente, en el marco de esta nueva concepción del derecho, es la sexualidad la que determinará profundamente la forma en que los individuos se constituyan. En realidad es a

³¹ Foucault, “Naissance de la Biopolitique” en *Resume des Cours 1970-1982*, p.109.

³² Foucault, *La voluntad de saber*, p. 173.

partir de la necesidad de no hablar de la sexualidad lo que suscita la multiplicación de discursos y el centramiento del interés en la salud, en el único ámbito de la sexualidad.

“Nosotros (...) estamos en una sociedad del “sexo” o mejor, de “sexualidad”: los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, progeneratura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla de la sexualidad y a la sexualidad...”³³

Es decir, la necesidad de una analítica de la sexualidad la que concentra el interés del occidente moderno: puesto que hay que desarrollar un derecho a la vida, hay que conservarla, desplegarla. La razón de ser del poder es administrar la vida, por lo que en esta nueva lógica de su ejercicio es difícil justificar la pena de muerte. A través de la sexualidad, entonces, el individuo de occidente va a significar la totalidad de su cuerpo, y de su identidad. El cuerpo, por mucho que se diga lo contrario, se vuelve más importante que el alma: las técnicas del poder sobre el sexo suscitarán la creación de sexualidades polimorfas en los individuos. Se incita cada vez más a hablar sobre sexo. Además se afirma que la organización y el porvenir de la población está íntimamente vinculada con la manera en que cada sujeto administra su sexualidad: es necesaria la observación, por ejemplo, de la conducta sexual. Así entre el Estado, que se encarga de esta vigilancia, y los individuos, el sexo se convierte en una trama de discursos, de saberes, de análisis. Hay que hablar decentemente de sexo.

En el marco de esta tendencia se estructuran nuevas modalidades de la arquitectura y la organización de los espacios: por ejemplo la recámara conyugal y la disposición de los muebles, hablan de sexo. El problema de los profesores, pedagogos y médicos es la sexualidad adolescente; la medicina, la psiquiatría, la etiología, y la justicia penal dotan de sistematización racional a la idea de la sexualidad. La sexualidad, con sus efectos y correlaciones con la vida familiar, será una parte importante del funcionamiento de un poder más amplio. Se potencian los efectos de la sexualidad sobre el cuerpo y la salud. La sexualidad es el origen, se dice, de trastornos orgánicos, cuyos efectos pueden durar toda la vida. Y en todo caso los padres son los únicos responsables del uso sexual que hagan los niños y los adolescentes de su propio cuerpo.

“Lo que se perfila a través de esta campaña es el imperativo de un nuevo tipo de relación entre padres e hijos y más ampliamente una nueva economía de las relaciones intra-familiares.”³⁴

³³ Foucault, op. cit. p. 178-179.

³⁴ Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 32.

Así, el dispositivo de la pequeña familia será el de la salud y el cuerpo sexual. La ley fundamental de los lazos familiares será el control y el conocimiento médico de los niños. Serán las pequeñas anomalías cotidianas que tienen origen en la sexualidad infantil, el foco de la nueva vigilancia. Pero, de hecho, no solamente se habla decentemente de sexo, mas aún: surgen discursos quizá inmorales, anormales, producto de la “enfermedad” que puede propiciar una sexualidad incontrolada. Las experiencias íntimas salen a relucir: por ejemplo Sade, o el autor de *My Secret Life*

“...mezclaban cuidadosamente la redacción y la relectura de su texto con escenas eróticas cuya repetición, prolongación y estímulo eran esa redacción y relectura.”³⁵

Así, de un lado estará la decencia en los discursos sobre el sexo, y del otro los efectos de anomalía que tendrán los primeros. De esta manera puede afirmarse que la consideración “técnica” del sexo no es homogénea, sino que presenta rupturas a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX. En el siglo XVIII, particularmente, se “localizan” y conceptúan las “perversiones”, por lo que se emprende la tarea de controlar esa sexualidad anormal para proteger la especie y evitar la degeneración: hay que administrar sexo y fecundidad. Al siglo XIX, por su parte, lo caracteriza la ruptura operada por el psicoanálisis en ese sistema de “degeneración sexual”, se procede a una medicalización de la sexualidad y toda su tecnología de control. De cualquier forma el fenómeno de lo sexual no es una unidad: los aparatos institucionales lo han desarticulado. Lo “prohibido” forma parte de la mecánica de la incitación.

“...se trata menos de un discurso sobre el sexo que de una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de equipos que funcionan en instituciones diferentes (...) En los siglos recientes esa relativa unidad ha sido descompuesta, dispersada, resuelta en una multiplicidad de discursividades distintas, que tomaron forma en la demografía, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política. [Y] entre la objetivación del sexo en discursos racionales y el movimiento por el que cada cual es puesto a narrar su propio sexo, se produjo desde el siglo XVIII, toda una serie de tensiones, conflictos, esfuerzos de ajuste, tentativas de retranscripción...”³⁶

¿Que el sexo es reprimido en la sociedad moderna? En realidad, para Foucault, la modernidad incluye la aparición de un dispositivo que, aunque emplea procedimientos de interdicción, hace proliferar placeres específicos,

³⁵ Foucault, *La voluntad de saber*, p. 32.

³⁶ Foucault, op. cit. p. 45.

“Se trata más bien del tipo de poder que ha hecho funcionar sobre el cuerpo y el sexo. Tal poder, precisamente, no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición. Al contrario, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos...”³⁷

El poder capilar, en el campo de la sexualidad, es “productivo”: estimula al cuerpo, intensifica los placeres, incita al discurso, forma conocimientos, controles, resistencias, encadenamiento de estrategias: produce una sexualidad que penetra el cuerpo, y que amplía su radio de experiencia, en contra de la simple consideración de su función reproductora:

“La implantación de perversiones múltiples no es una burla de la sexualidad que así venga de un poder que le impone una ley represiva en exceso. (...) La implantación de las perversiones es un efecto-instrumento: merced al aislamiento, la intensificación y la consolidación de las sexualidades periféricas, las relaciones del poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas.”³⁸

Para Foucault es claro que los nuevos personajes creados por el dispositivo de sexualidad (la mujer histérica, la esposa frígida, el marido impotente, el perverso, el homosexual, el onanista, etc.) pertenecen a la burguesía. Efectivamente no es la clase obrera la que suscita históricamente esta organización técnico-política. En efecto, es a la burguesía a quien ha inquietado la sexualidad en el cuerpo... quizá no como medio de dominación sino como modo de afirmación de la especificidad del cuerpo sexualizado. Ya no es la sangre de la aristocracia la que identifica a la clase social sino la salud; se trata de una de las formas primordiales de una conciencia de clase: la afirmación de un cuerpo y de una sexualidad sanos; se trata de la cultura burguesa del cuerpo propio (higiénico, individual, saludable).

“La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones del derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades, el “derecho”, mas allá de todas las opresiones o “alienaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este “derecho tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder...”³⁹

³⁷ Ibid p. 61.

³⁸ Ibid p. 63.

³⁹ Ibid p. 175-176.

En efecto, con la idea del "derecho a la salud", se inicia una etapa en la que los mecanismos microfísicos de poder entregan al individuo en manos de la medicina: ya no más dueño de su cuerpo, el individuo ve todas las áreas de su vida invadidas por el saber-poder médico. Este se democratizará con el tiempo y extenderá sus efectos a todas las clases sociales.

En el marco de esta etapa de democratización de la salud sexual, como una nueva etapa de la historia del cuerpo; el derecho a la vida y el cuidado del cuerpo ya no pertenecen a la cultura de una sola clase, sino que tiende a expandirse como control al total de la sociedad. Se trata de la etapa, que aunque gestada con anterioridad, tiene su gran definición histórica entre 1940-1950. Se configura una nueva forma, corregida y aumentada, del cuidado del cuerpo que se basa en el poder que tienen las instituciones y los saberes médicos sobre la salud de los individuos, y que asume la forma de una política estatal abierta. En esta fase de la historia del cuerpo, Michel Foucault tomará en cuenta, como no lo había hecho antes, el ejercicio de poder proveniente directamente del Estado. Las políticas estatales explícitas, los objetivos formales en torno a la salud, cobrarán en esta etapa histórica, más importancia que las pequeñas relaciones de poder múltiples. Sin embargo no por ello se le escaparán a Foucault los efectos reales y microfísicos que esto tendrá en el total de la población. Así, notará que el dominio médico excederá su radio de acción original y se expandirá, aún pasando sobre la voluntad del paciente de ser o no intervenido. En efecto, el campo de la medicina no se reducirá al enfermo, al sufrimiento, a los síntomas y a las enfermedades. Se hará mucho más extenso: Se impondrá al individuo y a su cuerpo como acto de autoridad (exámenes para obtener empleo, examen psiquiátrico, penal, etc.); introducirá la "anomalía sexual" que no es necesariamente una enfermedad; tendrá que ver con el saneamiento del ambiente, las condiciones de vida y de vivienda. La medicalización de todo el tejido social dota a las sociedades modernas de múltiples focos de poder que proclaman, para poder funcionar, un cuidado del cuerpo y de los espacios que está muy lejos de partir de los propios individuos: el cuidado del cuerpo depende totalmente de sustancias exteriores. El cuidado de sí, le está expropiado a cada ciudadano.

En este capítulo hemos descrito una organización social (la modernidad occidental) a partir de su estilo estricto de control de la conducta individual: desde la organización de los espacios a los aspectos de la salud, los sujetos están cercados por una infinidad de determinaciones. Cuando Foucault habla de que el individuo es "producido" por la disciplina, esto habla de un poder que recorre el camino que va desde el cuerpo hasta el alma de los hombres de manera que éstos no podrán concebirse a sí mismos como objetos de su propio hacer. Lo que proseguirá ahora es tratar de desglosar los mecanismos de poder y las determinaciones de conducta vigentes desde el siglo XVII en términos de prácticas y hábitos concretos.

3 HISTORIAS DEL CUERPO: LOS DISPOSITIVOS CONCRETOS

Las diversas fases de la historia del cuerpo que revisa Michel Foucault están cargadas de concreción. Minuciosamente se describen los usos más diminutos de los cuerpos y su interacción con los espacios. Peculiaridad del pensamiento de Foucault: renuncia a hablar prolongadamente de grandes estructuras y enfoca con detalle aquellas diminutas relaciones de poder y de distribución, habla más bien de los tiempos para moverse, de las “enfermedades” sexuales, de las formas de organización de los cuerpos vivos y muertos en el espacio común, de la precisión de las acciones concretas y anatómicas de los seres humanos. En fin: localización y “captura” del poder en sus manifestaciones más diminutas. En efecto, los sistemas de poder capilar, es decir, la disciplina y la medicalización, pueden describirse a partir de las prácticas concretas que realizan los individuos en la época moderna. Tales prácticas explicarán de qué manera se viven los hombres a sí mismos en el momento de ejecutarlas. A continuación se expondrán, en ese orden, las prácticas disciplinarias (3.1), y las medicalizadoras, estas últimas incluyendo la sexualización (3.2) y el control generalizado de la salud (3.3).

3.1 LA PEQUEÑA MAQUINARIA DISCIPLINADA: EL CUERPO DOCIL

DISCIPLINA

La primera fase de la historia del cuerpo de la modernidad es la disciplina. La preocupación fundamental del sistema de hábitos vigente es producir cuerpos eficientes en función del aumento de la fuerza laboral, sin embargo, los controles disciplinarios no se limitarán a los lugares de trabajo, sino que se expandirán hasta los más intrincados rincones del tejido social. El cuerpo, en el marco de su estrategia, es producido lentamente, cada día, cada hora. La acción sobre el cuerpo está regulada y planificada.

“El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina.”⁴⁰

A fin de producir un cuerpo útil el control que se ejerce sobre él, si bien lo deja intacto en comparación con la “descompostura” material que sobre él opera el suplicio, sí lo fragmenta, lo desarticula internamente pero lo unifica en una entidad útil, dócil y eficiente. Foucault deja suficientemente claro que la disciplina de la modernidad es algo distinto de: *a)* las disciplinas ascéticas (que requieren de un dominio de cada cual sobre el propio cuerpo) porque, a diferencia de ellas, se trata de hacer un cuerpo obediente a otro; *b)* la esclavitud (apropiación del cuerpo de otro) porque la disciplina busca la elegancia y no la violencia en el ejercicio de poder; *c)* la domesticidad (dominación del cuerpo como totalidad) porque el dominio disciplinario del cuerpo debe ser analítico; *d)* el vasallaje (atañe a los productores de trabajo) porque el cuerpo disciplinado tiene otra escala de control: no es un cuerpo-masa, sino cuerpo-partes: movimientos, gestos actitudes, rapidez, eficacia en los movimientos a través del ejercicio y de la coacción de las fuerzas.

“A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es a lo que se puede llamar ‘disciplinas’.”⁴¹

⁴⁰ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 141.

⁴¹ Foucault, *op. cit.* p. 141.

En efecto, la disciplina, anatomía política del detalle, aumenta las fuerzas del cuerpo en relación con su utilidad y obediencia, y las disminuye en términos políticos de iniciativa. Asimismo el detalle, antes una categoría teológica, se vuelve un sistema laico de cálculo en los reglamentos de escuelas, cuarteles, hospitales o talleres. El cálculo fragmenta los espacios y los tiempos en los que este cuerpo se mueve y de esta manera produce individuos-células:

a) Fragmentación del espacio. En un primer momento las disciplinas dimensionan el espacio en la medida en que los individuos-células deben distribuirse sistemáticamente en él: Se especifica un lugar cerrado sobre sí mismo cuyas salidas y entradas están controladas; este espacio está dispuesto para usos diversos (hospitales: vigilancia de enfermedades y contagios; fábrica: productividad). Hay una división en zonas para la localización elemental de cada individuo: cada uno tiene su lugar; no hay distribuciones difusas, ni grupos, ni circulación irregular; el espacio es celular, para cada individuo. Cada elemento se localiza en un sitio que le da un lugar específico pero también lo hace parte de un sistema de relaciones. Los individuos se hallan clasificados de acuerdo a rangos. Se organizan hileras de sujetos en un salón, en un patio etc. y a través de estos alineamientos obligatorios se clasifica, se cataloga, se asignan tareas y jerarquías:

“...cada alumno, de acuerdo con su edad, sus adelantos y su conducta, ocupa ya un orden ya otro; se desplaza sin cesar por esas series de casillas, las unas, ideales que marcan una jerarquía del saber o de la capacidad, las otras que deben traducir materialmente en el espacio de la clase o del colegio la distribución de los valores o de los méritos...”⁴²

Bajo el diseño de una estrategia de control que está provista de espacios arquitectónicos que organizan lugares y rangos, en los que se verifican sistemas de valores estos sitios constituyen verdaderos cuadros vivos que ponen orden a las multitudes desordenadas:

“El cuadro, en el siglo XVIII, es a la vez una técnica de poder y un procedimiento de saber. Se trata de organizar lo múltiple, de procurarse un instrumento para recorrerlo y dominarlo; se trata de imponerle un 'orden'.”⁴³

b) Fragmentación del tiempo. Las disciplinas ordenan la actividad por un control minucioso del tiempo a través de ciertas actividades: **El empleo del tiempo** mediante el horario y el programa: todas las actividades y toda la vigilancia tienden a dosificar la cantidad del tiempo empleado: Las actividades se cronometran por horas, cuartos de hora, minutos. La elaboración temporal del acto en la que un nuevo juego de coacción propone una descomposición del gesto y

⁴² Ibid p. 150.

⁴³ Ibid p. 152.

el movimiento para ajustar cuerpo y tiempo. Como ejemplo de esto, en la Ordonnance del 1o de enero de 1766 que reglamenta el ejercicio de la infantería, se lee:

“La longitud del paso corto será de un pie, la del paso ordinario, del paso redoblado y del paso de maniobra de dos pies, todo ello medido de un talón al otro; en cuanto a la duración, la del paso corto y el paso ordinario será de un segundo, durante el cual se harán dos pasos redoblados; la duración del paso de maniobra será de un poco más de un segundo...”⁴⁴

A cada movimiento o a cada fase del movimiento corresponde un tiempo específico. Además el ritmo colectivo estará regulado por un programa general que se impone a los individuos de manera obligatoria y exterior. Así,

“Se define una especie de esquema anatómo - cronológico del comportamiento. El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones se haya definida; a cada movimiento le están asignados una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está prescrito. El tiempo penetra el cuerpo y con él todos los controles minuciosos del poder.”⁴⁵

- Se da una correlación entre cuerpo y gesto. La disciplina mejora la relación entre el gesto y la actitud global del cuerpo, así que

“Un cuerpo bien disciplinado forma el contexto operatorio del menor gesto.”⁴⁶

Se desarticulan cuerpos y objetos: la disciplina descompone el gesto en dos líneas paralelas: los elementos corporales en juego (mano derecha, pierna izquierda) y los elementos del objeto que se manipula (cañón, gatillo). Relaciona ambas líneas mediante una serie de actos simples (doblar, apoyar) así,

“El poder viene a deslizarse sobre toda la superficie del contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Constituye un complejo cuerpo-arma, cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina.”⁴⁷

⁴⁴ Ibid p. 155.

⁴⁵ Ibid p. 156.

⁴⁶ Ibid p. 156.

⁴⁷ Ibid p. 157.

Se hace una utilización exhaustiva de los cuerpos y sus energías: el ritmo es impuesto por silbatos u órdenes bajo el principio de “totalización creciente del tiempo”, es decir, cada momento temporal debe estar “lleno” de muchas actividades bien ordenadas.

“Este objeto nuevo es el cuerpo, natural, portador de fuerzas y sede de una duración; es el cuerpo susceptible de operaciones especificadas, que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos...”⁴⁸

Así, el cuerpo “natural” debe ser objeto de saber y la planeación de los actos que debe realizar tienen que respetar su estructura: el uso corporal no debe violentar esa naturaleza. En otras palabras, el conocimiento de la “naturaleza” corporal debe verificarse en la planificación su entrenamiento: apoyarse en las condiciones “naturales” de los cuerpos, no contradecirlas y, mas bien, aprovecharlas en beneficio de la utilidad.

El uso del tiempo de la disciplina tiene también, como característica, la minuciosidad: se divide en segmentos o niveles sucesivos en los que la complejidad de los actos va acrecentándose gradualmente. A partir de esto, según Foucault, empieza a forjarse la noción de progreso. El aprendizaje se da por grados, el poder controla los avances de acuerdo con esos niveles y ubica a los individuos según su adelanto en esas series de segmentos. En este contexto del empleo del tiempo, el ejercicio es la

“...técnica por la cual se imponen a los cuerpos tareas a la vez repetitivas y diferentes pero siempre graduadas...”⁴⁹

Y el ejercicio organizado al interior de los segmentos o niveles según su grado creciente de dificultad, conformará el programa. Para aplicar el programa, la disciplina establece un código de órdenes no verbales a través de las cuales se controla el ritmo de las actividades:

“...pocas palabras, ninguna explicación, en el límite un silencio total que no será interrumpido más que por señales: campanas, palmadas, gestos, simple mirada del maestro...”⁵⁰

Y en esta aplicación, la disciplina introduce en el campo de lo cotidiano una relación castigante-castigable en donde las conductas más pequeñas de tiempo (retrasos) de actividad (descuido), de palabra (insolencia), de cuerpo (actitudes incorrectas) y de sexualidad (poco recato)

⁴⁸ Ibid p. 159.

⁴⁹ Ibid p. 165.

⁵⁰ Ibid p. 170-171.

son penadas. Esta penalidad castiga todo lo que no se ajusta a la regla tanto en el plano jurídico (del reglamento) como en el plano de lo natural (los parámetros “normales” y “naturales” de utilización del tiempo, de aprendizaje, de ejercicio, etc.). El castigo disciplinario tiende a reducir desviaciones. Castigar se vuelve sinónimo de ejercitar. Se trabaja sobre los individuos para normalizarlos, siempre de acuerdo con un patrón-modelo, por lo que se comparan las conductas con el patrón común, se diferencia a los individuos según su eficacia en las fases del proceso, se miden y jerarquizan capacidades, se coacciona para que se cumpla lo acordado y se traza el límite con lo anormal.

El dispositivo disciplinario que pone en juego la vigilancia y la normalización es precisamente el examen. Tanto en medicina (examen médico a los pacientes) como en pedagogía (examen de conocimientos a los alumnos), el examen da origen al carácter científico que habrán de asumir las ciencias a fines del siglo XVIII. Así pues, el examen se convierte en experiencia, ceremonia, recurso de verdad y despliegue de fuerza. El examen hace entrar a la individualidad en un campo documental: la introduce en el espesor de los documentos, en los registros: en el ejército, el examen permite encontrar desertores, conocer el desempeño y el valor, hacer el balance de los muertos; en el hospital permite reconocer a los enfermos, seguir el proceso de una enfermedad, verificar tratamientos; en la escuela sitúa al alumno en el nivel adecuado y determina su capacidad. El examen hace de cada individuo un expediente, un caso por juzgar, medir, comparar, encauzar, corregir, clasificar, y excluir. El examen

“Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y de clasificación, de extracción, máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes. Por tanto, de fabricación de la individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria. Con él se ritualizan esas disciplinas que se pueden caracterizar con una palabra diciendo que son una modalidad del poder para el que la diferencia individual es pertinente...”⁵¹

Así es como la disciplina hace visible y diferenciable al individuo. He aquí el marco físico-teórico en el que se produce el alma individual.

ARQUITECTURA Y PANÓPTICO

Ahora bien, la distribución espacial, la regulación del tiempo, la normalización, la vigilancia y el examen no hubieran sido posibles sino se hubiera desarrollado parcialmente una arquitectura

⁵¹ Ibid p. 197.

acorde con esas necesidades. La constitución de los espacios permitirá una táctica particular de observación de multiplicidades: ver sin ser visto. Las formas arquitectónicas, plenas de geometría y simetría, no organizan el espacio hacia el exterior sino que permiten el control detallado del interior.

“El aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas...”⁵²

El ojo perfecto no podrá sino instalarse en una construcción arquitectónica, disciplinaria por excelencia, fundamento de la prisión moderna: el Panóptico de Jeremías Bentham que Foucault describe de la siguiente manera:

“Conocido es su principio: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de la contraluz se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia...”⁵³

La idea del Panóptico, formulado con anterioridad pero sistematizado por Bentham, designa un principio global para resolver los problemas de vigilancia; una tecnología del poder que emplea un procedimiento óptico para ejercer el control: mostrar al vigilante todas las celdas incomunicadas entre sí, ya que, si bien cada aposento es visible respecto de la torre central, de celda a celda es imposible cualquier comunicación. Se trata de una multitud ordenada, aislada entre sí y visible al poder. Se da, pues, un gran contraste, entre el hecho de ver todo y el de ser visto sin ver. Además al hacer consciente al vigilado de la existencia de su vigilante invisible, el poder se ejerce automáticamente. Panoptismo y disciplina constituyen históricamente a un individuo vigilado cuya conciencia de sí se genera desde el exterior. Basta una sola mirada que vigile desde fuera, para que cada uno, sintiéndola, la interiorice de manera que se convierta en vigilante de sí mismo. Además, la disposición panóptica, como mecanismo de observación,

⁵² Ibid p. 178.

⁵³ Ibid p. 203.

permitirá profundizar en las conductas humanas al establecer una colección “zoológica”, un jardín de especies: disposición analítica de delincuentes y luego, cuando este dispositivo arquitectónico se generaliza al resto de la sociedad, de niños, enfermos, obreros, etc.

“Siempre que se trate de una multiplicidad de individuos a los que haya que imponer una tarea o una conducta, podrá ser utilizado el sistema panóptico.”⁵⁴

A ese orden individualizador de multiplicidades desordenadas, el panóptico pondrá, entonces, la disposición espacial material.

PRISIÓN

La institución disciplinaria por excelencia, es la prisión que suprime la libertad, “bien esencial del hombre”. En la prisión se condensan los mecanismos disciplinarios que se expandirán por todo el tejido social. La prisión, con sus mecanismos, se apodera del cuerpo y de la vida de los hombres: el sueño, la actividad, la comida, el trabajo. Y para ello emplea ciertos procedimientos que concentran los principios de distribución espacial, empleo del tiempo, vigilancia y normalización de las disciplinas: *a)* El aislamiento.- A fin de evitar complicidades y agrupaciones, los diversos sistemas carcelarios mundiales han propuesto una gama que va del aislamiento absoluto hasta la confluencia de los individuos en determinadas actividades (comidas, trabajo); *b)* El trabajo.- Está absolutamente ligado a la pena del encierro; los diversos sistemas carcelarios se preguntan si el trabajo debe ser o no remunerado. Lo importante, en cualquier caso, es que esta actividad es el mecanismo de corrección individual, de ejercicio del poder de normalización que produce un sujeto sumiso:

“¿La utilidad del trabajo penal? No un provecho ni aún la formación de una habilidad útil; sino la constitución de una relación de poder, de una forma económica vacía, de un esquema de la sumisión individual y de su ajuste a un aparato de producción.”⁵⁵

c) La duración de la pena: Toma en cuenta no la indole del delito sino el tiempo necesario para la transformación útil del recluso.

Así, el sistema panóptico en la construcción de la arquitectura carcelaria, convierte a los reclusos en individuos-objeto por excelencia y suscita el surgimiento de la criminología en la que se entremezclan la biografía del criminal, los discursos penales y los psiquiátricos. Es decir, lo

⁵⁴ Ibid p. 209.

⁵⁵ Ibid p. 246.

importante de estos nuevos objetos de estudio será no sólo su acto delictivo y su responsabilidad en él, sino la historia de su vida entera, material documental que propicia una nueva etapa en la historia de la penalidad. Sin embargo, a todo este programa correctivo de la prisión se opuso una realidad implacable: en lugar de corregir, la prisión producía delincuentes. Esta certeza surgió entre 1820 y 1845. Ante esta ineffectividad de la prisión, lo único que se hace es reactivar técnicas y mantenerse firmes en los principios: corrección y clasificación de los delincuentes, modulación de la pena según el desempeño, trabajo como obligación y derecho, educación penitenciaria, y control técnico - científico del delincuente en las instituciones para la readaptación total.

En resumen, en la primera etapa de la historia del cuerpo de la modernidad occidental, las tácticas disciplinarias producen un individuo sumiso a partir del control físico-material de su cuerpo: desde su inserción en un espacio celular hasta el control temporal generalizado de cada uno de los movimientos de cada una de las partes de su cuerpo, el individuo se vuelve un alma dócil, en donde no hay lugar para alguna problematización sobre sí mismo. Así a este código estricto de la disciplina el sujeto sólo responde con su obediencia corporal y con la supresión de su propia consideración ética.

3.2 LOS CUERPOS SEXUALIZADOS

La medicalización en occidente es una estrategia capilar que comprende dos aspectos: la **sexualización** de los cuerpos que es la forma médico-científica que produce ciertas prácticas sexuales y por lo tanto cierta forma de concebirse los individuos como seres sexualizados; y la **medicalización** propiamente dicha, cuyos mecanismos de control alcanzan todas y cada uno de los aspectos de la salud corporal, incluyendo, por supuesto a la sexualidad. Habrá que decir entonces, que mientras la **sexualización** funciona en el terreno **específico** de los usos sexuales, la **medicalización** parece tener un carácter más amplio que se aplica al terreno **general** de la vida saludable de los ciudadanos.

En lo que toca a la sexualización como dispositivo de poder, ¿cuáles son las prácticas que genera? ¿cómo se percibe al individuo a sí mismo en el marco de esas prácticas? Es decir, ¿cuál es el correlato del cuerpo disciplinado en el terreno de la salud? porque, efectivamente, en el terreno de la concepción de un cuerpo "natural" -modelo y patrón que organiza todo uso corporal- el cuerpo disciplinado se convertirá, como ya se ha mencionado, en un cuerpo sano y, sobre todo, sexualizado. Cabe preguntarse entonces ¿cómo se construye este cuerpo? ¿qué pequeñas historias se tejen en torno a él y sobre él? Pues bien, la sexualidad en Occidente es un gran problema. Pensar en cómo adquirió una importancia mayor a otras actividades, como la alimentación por ejemplo, es algo que Foucault no cesa de plantearse. En las sociedades no occidentales la *ars erótica* dirige la intensificación de los placeres a una desexualización del cuerpo: el placer no solo es sexual, el cuerpo no sólo es sexual. En Occidente el cuerpo es siempre el cuerpo de la sexualidad. Por el contrario, en la historia del Occidente el cristianismo parece ser la influencia fundamental para la conformación paulatina de un mundo laico con las características que se le conocen y el núcleo fundamental de este efecto del cristianismo en el mundo moderno es un acto discursivo que organiza a su alrededor toda la acción de los hombres: **La confesión**.

"El occidente cristiano ha inventado esta sorprendente coacción que ha impuesto a todos y cada uno la obligación de decirlo todo para borrarlo todo, de formular hasta las menores faltas en un murmullo ininterrumpido, encarnizado y exhaustivo al que nada debe escapar, pero que, al mismo tiempo, no debe sobrevivir ni un instante."⁵⁶

La confesión ante el sacerdote, mientras más exhaustiva, será más "curativa". A finales del siglo XVII la función de la confesión se vuelve administrativa y no religiosa, será un mecanismo de

⁵⁶ Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 188-189.

archivo y no de perdón. El objetivo será el mismo de cualquier forma: control de lo cotidiano a través de la verbalización. Jurídicamente, la denuncia, el informe, la encuesta, la delación, el interrogatorio se organizaron en una enorme masa documental. En otras palabras la confesión pasa del terreno religioso al terreno de la ciencia, del confesionario al consultorio médico. Esta transición logra una

“...medicalización de la sexualidad en sí misma como si ella fuese una zona de fragilidad patológica particular en la existencia humana...”⁵⁷

Hablar de sexo hará más visibles las prácticas sexuales de tal forma que para Foucault, el papel de la confesión tendrá un fuerte efecto en la producción del individuo sexualizado de occidente.

CONFESIÓN Y SEXUALIZACIÓN

Para el cristianismo, cuerpo y alma se unen por la confesión: todo debe ser dicho... a otro. Todo lo concerniente al placer, las sensaciones y los pensamientos que tengan afinidad con el sexo, deben pasar por la palabra. Se impone a los hombres la tarea infinita de decirlo todo.

“No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir el juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo.”⁵⁸

Discreción, confesión, verbalización de sensaciones e ideas. Todo pasará a los oídos del confesor a través de ese acto cotidiano de confesarse. Y es que ahora es necesario controlar la sexualidad de la población, puesto que ésta aumenta a tal grado que debe someterse a una nueva distribución política. Mediante la confesión es posible dominar este campo pero ahora ésta pasa del confesionario al consultorio médico o psiquiátrico. Hay que hablar de sexo pero de acuerdo con cierto saber. No obstante, también existe un proceso de ocultamiento, y es la existencia del “secreto del sexo”: una prohibición que forma parte de la mecánica de la incitación, de los dispositivos de vigilancia y de producción de sexualidades polimorfas. En esta lógica de dependencia entre el discurso científico del sexo y la incitación de lo prohibido, se desarrollan los siguientes hechos: los médicos y educadores se convierten en confesores y vigilantes y se encargan

⁵⁷ Foucault, *Microfísica del Poder*, p. 160.

⁵⁸ Foucault, *La voluntad de saber*, p. 29.

de normalizar los actos: se prohíbe el incesto, el adulterio, los hábitos “solitarios”; se incorporan “nuevas” perversiones, nuevas especificaciones y nuevas clasificaciones de los individuos que se convierten en “especies”: homosexuales, exhibicionistas, fetichistas:

“¿Exclusión de estas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo.”⁵⁹

Esta aparente “higienización” y “prohibición” del sexo se inscribe no obstante en lo que Foucault llama espirales perpetuas de poder y de placer. Efectivamente la tecnología de la salud intensifica las sensaciones en el cuerpo. Para Foucault, el examen médico y/o psiquiátrico, la relación pedagógica y la familia cumplen una función de placer y poder a través del hecho de la confesión.

“...un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo; una emoción recompensa el control del vigilante y lo lleva mas lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto huye hacia el poder que lo ciñe.”⁶⁰

Se producen también dispositivos de saturación sexual; se hace proliferar la sexualidad en la familia y escuela, se separan a los adultos de los niños a las muchachas de los muchachos y se pone especial atención en la sexualidad infantil:

“La separación de los adultos y de los niños, la polaridad establecida entre el dormitorio de los padres y los hijos (...) la segregación relativa de varones y muchachas, las consignas estrictas de los ciudadanos a los lactantes (...) la atención despierta sobre la sexualidad infantil (...) todo ello hacia de la familia, incluso reducida a sus dimensiones mas pequeñas, una red compleja, saturada de sexualidades múltiples fragmentarias y móviles...”⁶¹

Efectivamente estos comportamientos polimorfos - la sexualidad infantil invertida, la gerontofilia, el fetichismo, las relaciones médico-paciente, psiquiatra-loco, pedagogo-alumno - se han producido en el cuerpo de los hombres y de sus placeres y se han solidificado en ellos. Los múltiples dispositivos de poder los han intensificado e incorporado de manera permanente. Entonces, la *scientia sexualis* en occidente (el deseo de hablar del sexo en forma neutra, pura y racional, ligada a la práctica médica tan insistente e indiscreta) ha reutilizado la confesión como

⁵⁹ Foucault, op. cit. p. 57-58.

⁶⁰ Ibid p. 58.

⁶¹ Ibid p. 60.

procedimiento para decir la verdad del sexo. La confesión juega un papel central en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares y amorosas, en lo cotidiano y en lo ritual.

Finalmente, la confesión funciona como mecanismo de poder en la producción de sujetos en sus dos sentidos (sujeto -individuo y sujeto - sometido). De esta forma la confesión configura al individuo de la modernidad en la medida en que exige de él la expresión obligatoria del secreto individual. La sociedad occidental solicita la confidencia de los placeres individuales que son clasificados y registrados indefinidamente por la *scientia sexualis*.

“...la confesión adquirirá su sentido y su necesidad entre las intervenciones médicas: exigida por el médico, necesaria para el diagnóstico y por sí misma eficaz para la curación. Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene, aquel que, a un tiempo, es el poseedor y el responsable.”⁶²

“La *scientia sexualis*, desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva, que en el Occidente cristiano fue la primera técnica para producir la verdad del sexo.”⁶³

La confesión como dispositivo microfísico de poder producirá ciertas formas de vivir la sexualidad y de vivirse como sujetos sexualizados. Nuevas realidades, nuevas modalidades de individuos se inventan a través de cuatro ensambles estratégicos:

1.- Histerización del cuerpo de la mujer: Consiste en la saturación del cuerpo sexual femenino: cuerpo preñado de una fecundidad reglada que incluye la responsabilidad de formación de los hijos y que produce, entonces, a la mujer-madre histérica.

2.- Pedagogización del sexo de los niños. Se propone la necesidad de cuidar de la sexualidad en germen como tarea conjunta y coordinada de los educadores, la familia, los médicos, los psicólogos, etc.

3.- Socialización de conductas procreadoras. La socialización médica y política repercuten en la responsabilidad de las parejas en torno de la procreación para beneficio y control del crecimiento poblacional.

⁶² Ibid p. 85.

⁶³ Ibid p. 85.

4.- Psiquiatrización del placer perverso: Se trata del análisis de las anomalías sexuales (sadismo, homosexualidad, perversiones) y su tecnología correctiva.

Mediante estos 4 conjuntos estratégicos se producen las nuevas realidades “sexuales” como encadenamiento de varios elementos: la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación de los discursos y la formación de conocimientos, controles y resistencias. Todo esto en el marco de una relación del individuo con su cuerpo que, de nueva cuenta, genera el “alma” desde fuera a partir justamente del hábito de hablar para quien está afuera, hábito instalado en la escuela, en el consultorio médico, etcétera. El confesor se encargará de extraer la verdad del individuo y de diagnosticar el ser del sujeto, quien no será para sí mismo su propio campo de análisis y transformación.

3.3 MAS ALLA DEL CUERPO SANO

Como se decía anteriormente, el cuerpo sexualizado se inserta en un funcionamiento más amplio: el del cuerpo sano. Ciertamente, aunque en occidente casi se identifica la vigilancia de la sexualidad con la vigilancia de la salud, más bien hay una fuerte dosis de sexualización en la higiene en general; ésta, sin embargo, no se identifica con aquella: la “medicalización” supone, en efecto, un funcionamiento más amplio. Como todos los campos estratégicos del occidente moderno, la medicalización hace converger las líneas de organización política estatal con el ejercicio microfísico del poder. Así, Foucault, en primera instancia, concentra sus esfuerzos en detectar el hilo formador de la medicina a través de las políticas estatales destinadas a organizarla.

Sin embargo, para Foucault en un inicio había que desenmascarar las teorizaciones generales y la organización estatal explícita encontrando tras esto un poder microfísico y diminuto del cuerpo, ahora encuentra tras la medicina (ciencia particular del “individuo” y del “cuerpo” con sus sistemas internos) una estrategia de estado que tiende a dominar y englobar todos los niveles de lo social. En realidad, lo que Foucault desenmascara es que el “cuerpo individual” de la medicina fue producto de nuevas redes de control, necesarias en las ciudades en formación, en donde la multiplicidad de cuerpos requiere de una revisión de controles; se trata de la misma estrategia disciplinaria -pero ahora en el contexto de las nuevas y complejas urbes- que se organiza en torno a la salud. Ahora la verdad de la medicina y la conformación del “individuo” y el “cuerpo humano” dependen de una nueva economía del poder inserta en los problemas urbanos. En otras palabras, Foucault busca demostrar que la medicina, como un saber de lo individual, está producida socialmente por las nuevas distribuciones poblacionales tanto políticas como económicas, y que a su vez ha contribuido a hacer evolucionar esas distribuciones en tiempo, espacio y cuerpos.

La medicina, es en la etapa moderna, la estrategia dominante que se amplifica hasta llegar a cada región de lo social. Es decir, la medicina no tiene un “exterior”, no existe ámbito en las comunidades modernas que no requieran de su supervisión; controla a los individuos desde el punto de vista de la salud; se adueña del saber y de las actividades que cada individuo realiza con su cuerpo, de manera que el sujeto delega absolutamente el dominio de su ser al saber médico. Así, el núcleo de acción de la medicina es que genera la relación específica del individuo con un cuerpo saludable. Foucault analiza pues, los diferentes modelos médicos de tres estados europeos, el alemán, el francés y el inglés, y los usos minuciosos de utilización de los espacios urbanos y de la distribución de los cuerpos en esos espacios. En efecto si la medicalización es ahora la estrategia de control dominante, evaluar sus perspectivas, sus alternativas y sus posibles resistencias dependerá de una revisión de su historia. Foucault analiza las 3 etapas fundamentales de la medicina social:

MEDICINA DE ESTADO

Foucault toma en cuenta la idea de Marx cuando éste decía que la economía era inglesa, la política francesa y la filosofía alemana. Y es que es en Alemania donde se produce una ciencia médica “totalizadora” de Estado, la *Staatswissenschaft*. La historia de Alemania anterior al siglo XIX lo explica todo: Alemania estaba compuesta por pequeños estados que en su desarrollo van desplegando conocimientos y preocupaciones acerca de su propio funcionamiento. A diferencia del desarrollo estatal unitario de Francia e Inglaterra, en Alemania,

“El Estado moderno surgió donde no había poder político ni desarrollo económico y precisamente por esas razones negativas Prusia, el primer Estado moderno, nació en el corazón de Europa, en un área más pobre, con menos desarrollo económico y más conflictiva políticamente. Mientras Francia e Inglaterra se aferraban a las viejas estructuras, Prusia se convirtió en el primer modelo de Estado moderno...”⁶⁴

Si esta idea se aplica al campo de la salud, puede verse que a comienzos del siglo XVII, Inglaterra y Francia se preocupaban por la salud, por el aumento y la productividad de las poblaciones, pero esto se efectuaba sólo a través de la realización de estadísticas de natalidad y mortalidad. En Alemania por el contrario, la política tendía a mejorar realmente la salud de los pobladores por lo que se establece una política médica, la *Medizinischepolizei* que consistía en: *a)* Complejos sistemas de observación que sobrepasaban la simple estadística; *b)* Normalización y control de la enseñanza médica por vía universitaria, que era la garantía de la formación médica; *c)* Control de las actividades de los médicos mediante un poder administrativo superior; *d)* Creación de funcionarios médicos por región en una estructura de vigilancia piramidal. Así pues, la preocupación del sistema social en general no se centrará más en el cuerpo humano como instancia productiva, sino como ente saludable integrado a la totalidad:

“No es el cuerpo del trabajador lo que interesa a esa administración estatal de salud, sino el propio cuerpo de los individuos que en su conjunto constituyen el Estado.”⁶⁵

MEDICINA URBANA

En Francia a fines del siglo XVIII surge una medicina social apoyada en la urbanización y no precisamente en el Estado. Existía en ese país una multiplicidad de jurisdicciones y poderes en la misma ciudad, por razones económicas (había la necesidad de unificar las regiones comerciales aún

⁶⁴ Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 128.

⁶⁵ Foucault, *op. cit.* p. 132.

a escala nacional) y por razones políticas (había aumentado la población obrera con las consecuentes tensiones). Se hizo necesaria entonces la homogeneización y reglamentación del cuerpo urbano. Hasta el siglo XVII el peligro social estuvo en el campo a causa de las numerosas revueltas campesinas; en el siglo XVIII, ya elevado el nivel de vida en el campo, el conflicto está en la población de las ciudades en vías de proletarizarse. Era necesario un poder político que investigara los problemas urbanos. Nace así el terror urbano: miedo a talleres y fábricas, al hacinamiento, a la altura de los edificios, a las epidemias.

“El pánico urbano era característico de la preocupación, de la inquietud político-sanitaria que se va creando a medida que se desarrolla el engranaje urbano.”⁶⁶

En todo caso existían dos modelos de organización sanitaria: La **exclusión**, que equivale a una purificación del espacio urbano, que separa a los enfermos de los sanos y que recuerda al modelo religioso de la exclusión de los leprosos; y la **cuarentena**, que equivale al análisis minucioso y al registro permanente de los habitantes. Se ve aplicado el modelo militar-disciplinario de cuadrícula. Este último modelo sirve como esquema a la medicina urbana de la mitad del siglo XVIII cuyos objetivos eran:

a).- Analizar los lugares de amontonamiento (cementeros y mataderos) que pudieran producir enfermedades. Se “inventa” la sepultura individual que, por cierto, no proviene de creencias cristianas sobre los muertos, sino de motivos político-sanitarios de los vivos:

“Para proteger a los vivos de la influencia nefasta de los muertos, era preciso que éstos últimos estuviesen tan bien clasificados - o mejor, si ello era posible que los primeros.”⁶⁷

b).- Controlar los elementos, agua y aire. Se creía que el aire ejercía su influencia en el organismo mismo, además de una presión directa sobre el cuerpo. Entonces hubo que abrir grandes avenidas que permitieran la circulación del aire y conservaran la salud de los habitantes. Se evitó la construcción de casas sobre los puentes, se organizaron corredores de agua y aire. Se cuidó la posición de fuentes, desagües, bombas y lavaderos fluviales en relación con el aire y el agua comunes. La medicina entró en conflicto incluso con la propiedad privada. De hecho la medicina social urbana se puso en contacto con otras ciencias, como la química. Fue la urbanización la que puso en contacto la práctica médica con el resto de las ciencias. Y es que la medicina urbana no es la medicina circunscrita al organismo y cuerpo del hombre, sino la medicina del medio de existencia:

⁶⁶ Ibid p. 136.

⁶⁷ Ibid p. 140.

“La medicina pasó del análisis del medio al de los efectos del medio sobre el organismo y finalmente al análisis del propio organismo.”⁶⁸

c).- Controlar la fuerza laboral. Los pobres en el siglo XVIII no eran un peligro sino una fuerza instrumentadora de la vida urbana: llevaban el correo, acarreaban agua, eliminaban la basura. Pero alrededor de 1860 empiezan a ser un peligro porque la población necesitada se vuelve políticamente contestataria en razón de que las funciones que desempeñaban se vieron absorbidas por sistemas organizados (servicio postal, servicio de cargadores); esto provocó disturbios. Por último, la epidemia de cólera en 1832 en París, se extendió e hizo cundir el temor sobre los aspectos sanitarios de la pobreza. Así, pues, se divide el territorio urbano en sectores pobres y ricos (II Imperio Francés en el área urbana de París).

MEDICINA SOCIAL

En Inglaterra se despliega la industria y el sector obrero correspondiente. Se desarrolla una medicina social: el pobre se beneficia de un sistema de asistencia y está obligado a pasar por varios controles médicos. La “ley de los pobres” convierte a la medicina inglesa en medicina social que no por ello deja de fundamentarse en una división de clases; más aún, la ahonda:

“Así, se establece un cordón sanitario autoritario en el interior de las ciudades entre los ricos y los pobres: a éstos últimos se les ofrece la posibilidad de recibir tratamiento gratuito o sin mayores gastos y los ricos se libran de ser víctimas de fenómenos epidémicos originarios de la clase pobre.”⁶⁹

Alrededor de 1870 este dispositivo se consolida con los fundadores de la medicina social inglesa: matizan la legislación médica autoritaria con el “control” (y no “cuidado”) médico de la población a través de los sistemas “health service” y “health offices” que empiezan a operar en 1875 y que incluyen un Sistema de vacunación, la Organización del registro de epidemias y la Identificación de lugares insalubres. Los cuidados no eran individuales sino que se dirigían a la población en general. El “health service” suponía el control de las clases más necesitadas y provocó reacciones violentas en la población, que reivindicaba su derecho a enfermarse, curarse y/o morir. Estos movimientos contra la medicalización estuvieron ligados en el siglo XIX a movimientos religiosos. Según Foucault, actualmente aún existen estas prácticas, al parecer arcáicas pero

⁶⁸ Ibid p. 144.

⁶⁹ Ibid p. 149.

“(cuyo vigor)... estriba en que constituyen una reacción contra esa medicina de los pobres, al servicio de una clase, de la que la medicina social inglesa es un ejemplo.”⁷⁰

La medicina social inglesa es

“...una medicina que consiste esencialmente en un control de la salud y del cuerpo de las clases más necesitadas, para que fueran más aptas para el trabajo y menos peligrosas para las clases adineradas.”⁷¹

En concreto, el sistema inglés contiene 3 subsistemas médicos: Medicina de asistencia al pobre; Medicina General administrativa (Control de vacunación, epidemias); Medicina privada (para clases con mayores recursos).

Se han expuesto ya los tres modelos medicalizadores en occidente a fin de entender la síntesis que a partir de ellos, han realizado modelos más actuales en las sociedades contemporáneas. En efecto, Foucault afirma que los tres modelos: el de la medicina alemana (onerosa), el sistema francés urbano (sin instrumento de poder) y el sistema inglés (que consolida una medicina asistencial, administrativa y privada), se articulan en diversas proporciones en el Plan Beveridge de 1942 que organiza los sistemas de salud del primer mundo. Además de la clara diferenciación de los tres modelos hasta la síntesis actual puede verse un proceso histórico de amplificación de la medicalización, paulatino pero firme:

a) Antes del Siglo XVIII se da un estancamiento de la medicina, pero después de éste se producen cuatro grandes progresos: aparece la autoridad médica cuyo campo es todo lo referente al enfermo y a su entorno (medicina del Estado): el barrio, la ciudad y la institución; el campo médico se amplía al aire, al agua, a las construcciones, a los terrenos y a los desagües; se introduce el hospital ya no como lugar de asistencia a la muerte, sino como lugar de medicalización colectiva y todo esto es posible a través de la administración médica que registra, compara y elabora estadísticas.

b) En el siglo XIX la medicalización tiene un campo de acción delimitado: La medicina tenía un exterior y se podía concebir la existencia de una práctica corporal, una higiene, una moral de la sexualidad, etc., no controladas ni codificadas por la medicina. La Revolución Francesa, por ejemplo, concibió una serie de proyectos de moral del cuerpo, de higiene del cuerpo, que no deberían estar en modo alguno bajo el control de los médicos;

⁷⁰ Ibid p. 151.

⁷¹ Ibid p. 152.

“...se concebía una especie de régimen político feliz, en que la gestión del cuerpo humano, la higiene, la alimentación o el control de la sexualidad, corresponderían a una conciencia colectiva y espontánea.”⁷²

Se tenía pues el ideal de una regulación del cuerpo y la conducta humana. Pero paulatinamente, la medicina empieza a llegar a todos los rincones del cuerpo social y en el siglo XX deja de tener campo exterior.

c) En el siglo XX son los médicos quienes inventan una sociedad de la norma. La sociedad está gobernada por la distinción entre normales y anormales, y por la búsqueda y construcción de una normalidad.

“Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que van más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo...”⁷³

La alternativa de una regulación no médica del cuerpo y la conducta humana difícilmente pueden escapar a la medicalización. Por ejemplo, Foucault recuerda la propuesta de Illich quien contraponen, a una supuesta mala medicina que sólo bloquea los síntomas,

“...un arte desmedicalizado de la salud, la higiene, la alimentación, el ritmo de vida, las condiciones de trabajo, la vivienda, etcétera...”⁷⁴

Pero tal tipo de propuesta solo conduce a que los proyectos asuman una nueva forma médica: Todos los esfuerzos por desmedicalizar se remiten a un saber médico. Es el caso del psicoanálisis, afirma Foucault, que se propone como una “anti-medicina” respecto de la psiquiatría clásica, pero que en realidad supone otra forma de medicalización en la medida en que afina, matiza y elabora el poder del psicoanalista sobre la experiencia interior del paciente. En pocas palabras aquello que pretende cuestionar los métodos del ejercicio de dominio de la medicina tradicional sobre los sujetos, más bien reactiva y amplifica los efectos de poder que supone una constitución del individuo saludable (de mente y cuerpo) a través de la vigilancia y el control del otro.

Para finalizar la revisión de las prácticas y hábitos de la etapa moderna, habrá que encontrar ese común denominador en todos ellos que genera la relación específica del individuo con su cuerpo en esta época: de la disciplina con el control minucioso de tiempos, espacios y actividades,

⁷² Ibid p. 110.

⁷³ Ibid p. 108.

⁷⁴ Ibid p. 111.

hasta la medicalización que controla desde la percepción de uno mismo a través de la mirada del otro (en la confesión) hasta los mínimos hábitos de la vida, todos ellos concebidos como saludables y consolizadores de la unidad estatal, el individuo se relaciona con su cuerpo de una manera docil. El cuerpo, marcado desde el exterior por controles minuciosos, produce, como ya se ha expresado, una interioridad que no cuida de sí misma, sino que se deja cuidar por el exterior.

CAPITULO III

CUIDADO DE SI Y AUTOGOBIERNO:

LA ANTIGÜEDAD GRECOLATINA

1 EL CUIDADO DE SI

El capítulo II de este trabajo ha estado dedicado a revisar el análisis genealógico de la cultura occidental moderna, cuyo origen parece situarse en los usos codificados disciplinados del cuerpo, el tiempo y el espacio. Se ha concluido que a partir de esa forma microfísica de producir la corporeidad, la conciencia individual se vuelve dócil y obediente. En el presente capítulo se revisará la forma en que se constituyen cuerpo e individuo en otro contexto histórico: la antigüedad grecolatina. Michel Foucault hará énfasis en los aspectos éticos individuales; la génesis de la conciencia subjetiva encontrará su anclaje en ciertas prácticas corporales que no dependerán de la codificación exterior sino de un trabajo al interior de los hombres, un **cuidado de sí**. En otras palabras, en Vigilar y castigar y La voluntad de saber, Foucault se ocupa del individuo de la modernidad: cuerpo y “alma” se han producido a través de ciertos mecanismos de poder, minuciosos y productivos. Este sujeto está determinado por el exterior; la manera en que se concibe a sí mismo depende de lo que otro sabe y hace de él: las ciencias humanas, los dispositivos disciplinarios, la confesión. Sin embargo, a lo largo de la historia del hombre ha sido posible otra forma de individualidad, una manera distinta de concebirse los sujetos a sí mismos. En efecto la antigüedad grecolatina conforma un tipo peculiar de individualidad. En este marco histórico se pone énfasis en una forma de gobierno específica: se trata del gobierno de sí y de las técnicas que permiten al individuo constituirse como sujeto ético sin las ataduras de un código moral estricto que le impida elaborar la estilística de su propia existencia. Esta individualidad forjada a través del trabajo sobre uno mismo no entrará, de ninguna manera, en conflicto con la organización social vigente: el auge de las (Ciudades-Estado) y la vitalización de una vida política y comunitaria serán, incluso, el complemento idóneo para un individuo preocupado por el dominio y conocimiento de sí que fundamentará el correcto dominio de los otros. Efectivamente, la dimensión de la templanza en el individuo mismo es la preparación perfecta para el ejercicio temperante que ha de desplegar el dirigente para ordenar una comunidad.

En la Grecia clásica, el período helénico y la época imperial romana, las problematizaciones de los individuos sobre su hacer se ligarán fundamentalmente a un conjunto de prácticas que podríamos denominar “artes de la existencia” o “técnicas de sí” que funcionan en el marco de un código abierto a la elaboración de la existencia individual. Por técnicas de sí,

“...hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”¹

¹ Michel Foucault, El uso de los placeres, p. 14.

Si los hombres se fijan reglas de comportamiento es porque son para sí mismos su propio campo de transformación. Sócrates, en la *Apología* se presenta ya ante sus jueces como el maestro del “cuidado de sí”: les reprocha cuidar de las riquezas, la reputación y los honores dejando de lado la virtud y el alma. La tarea de Sócrates es lograr que sus conciudadanos cuiden de sí mismos, empresa que le ha sido confiada por encargo divino, que él realiza por su propia voluntad y que es útil a la ciudad: si los ciudadanos aprenden a cuidar de sí mismos, podrán ocuparse eficazmente de la ciudad. El cuidado de sí, de manera general, tiene un gran valor en Grecia.

“Se puede decir que en toda la filosofía antigua el cuidado de sí se consideró a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados”²

Así, obligación y trabajo se encontrarán plenamente integradas a cada acto de la vida. La primera elaboración referente al cuidado de sí lo encuentra Foucault en *Alcibiades I* de Platón, diálogo cuya autenticidad se cuestiona a menudo. Sin embargo, lo importante es la relevancia que tuvo este texto en la tradición clásica. En la obra se vincula el trabajo sobre sí con la política, la pedagogía y el autoconocimiento. Se trata de cuidar de sí toda la vida, como una tarea perpetua.

En el *Alcibiades*, se habla del movimiento por el que el alma se vuelve hacia sí misma y se pone en contacto con lo divino, con las “esencias platónicas”, con el mundo supraceleste. Por el contrario, como veremos más adelante, en los pensadores latinos el movimiento hacia sí no tiene otro fin que residir en uno mismo y permanecer allí: relacionarse permanentemente con uno mismo, ser el propio soberano, ser independiente; estas relaciones involucran el placer, porque es a través de sí mismo que puede disfrutarse cualquier placer. Por otra parte el cuidado de sí sustituye y/o completa las deficiencias pedagógicas. Así, en la adultez, según el *Alcibiades*, el cuidado de sí supone: *a)* Una función crítica: Permitirá deshacerse de malos hábitos y malas opiniones. Se “desaprenderá” lo negativo que se ha tomado del ambiente, de los parientes, de los maestros; *b)* Una función de lucha: El cuidado de sí es un combate permanente; para formar un hombre de valor hay que darle armas y fuerza para combatir toda la vida: ejercitarse como un atleta, mantener el alma como un ejército dispuesto a enfrentar al enemigo; *c)* Una función curativa y terapéutica: el cuidado de sí está más cerca del modelo médico que del pedagógico. De hecho, en griego, el término *pathos* incluye la idea de la pasión del alma y de la enfermedad del cuerpo. Incluso se identifican, sobre todo en Roma, la filosofía y la medicina como un solo dominio.

Por último, el cuidado de sí contempla la relación con un maestro o director. Para Séneca y Galeno no hay quien pueda cuidar de sí sin ayuda de otro. No obstante, como podrá verse más

² Foucault, *Resume del Cours* 1979 1988, p. 149.

adelante, el centro ordenador de todo consejo está en uno mismo. El apoyo en un maestro se ve propiciado socialmente por múltiples organizaciones, por escuelas, por consejeros privados, por relaciones familiares, amistosas o con alguien de mayor jerarquía.

“Se constituye entonces lo que podría denominarse <<un servicio de almas>> que se lleva a cabo a través de relaciones sociales múltiples.”³

Esto irá consolidando, de la Grecia clásica a la Roma Imperial, relaciones afectivas cada vez más intensas, complejas y difíciles de descifrar según nuestras nociones actuales de amor y amistad. De esta manera, la cultura de sí, consiste en un conjunto de prácticas mediante las cuales se trata de aprender, así como el atleta aprende los ejercicios que le permitirán vencer a sus adversarios, aquello que nos hará enfrentar lo que depare el futuro. Además de los textos filosóficos Foucault analiza textos prácticos, que permitían aprender y meditar sobre uno mismo y conducirse cotidianamente. Son textos que permiten a los individuos interrogarse y velar por su propia conducta y darse forma de sujetos éticos. Existe pues un documento fundamental de orden práctico en torno a las técnicas de sí y en relación con el régimen de las *aphrodisia* (“sexualidad”), tema fundamental de la constitución del individuo, esta obra es *La clave de los sueños* de Artemidoro, único texto que ha quedado, de los muchos existentes en la antigüedad, sobre el tema de la onirocrítica (análisis de los sueños) que data del siglo II d.C.

“Un texto como este, no prescribe evidentemente una moral; mas bien deja ver, a través del juego de las significaciones positivas o negativas que él atribuye a las imágenes del sueño, todo un juego de correlaciones (entre los actos sexuales y la vida social) y todo un sistema de apreciaciones diferenciales (jerarquizando los actos sexuales unos en relación con otros)”⁴

Lejos de formular juicios morales, el texto de Artemidoro presenta un esquema interpretador de la relación entre las imágenes oníricas con la conducta real de los individuos sobre todo en el campo de la sexualidad y es que ni en Grecia ni en Roma se pone el acento en la prohibición de ciertas conductas, mas bien el objetivo del individuo es la

“elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad”⁵

³ Foucault, op. cit. p. 155.

⁴ Ibid p. 139.

⁵ Foucault, El uso de los placeres, p. 25.

Así, aunque la cultura sexual de la antigüedad grecorromana es austera en la práctica de los placeres, todo se encamina a lograr un dominio de sí mismo. En este capítulo se analizarán los usos corporales en el marco del cuidado de sí: de Grecia a Roma, se revisará primero la noción del cuidado de sí y de individualidad (1.1 y 1.2), con la evaluación correspondiente del lugar de los usos corporales concretos o hábitos de la época (2.1 y 2.2). Cuerpo e individuo harán, a partir de las prácticas analizadas, una unidad peculiar cuyo acento estará puesto en la participación comprometida y reflexiva de los hombres en cada uno de sus actos.

1.1 GRECIA

El concepto de “cuidado de sí” supone una idea de individualidad que no atañe ni a la imagen del individuo, ni a sus bienes patrimoniales, sino a un tipo de conducta austera que resulta del trabajo reflexionado sobre sí mismo. En Grecia, una austeridad de la conducta vinculará al individuo con cuatro aspectos: con su cuerpo y salud; con la familia; con las funciones sociales y con la verdad. La austeridad en el uso de los placeres podría parecer semejante a la austeridad cristiana, pero no puede pasarse por alto que los griegos

“...apelan a una puesta en juego de una estrategia de la medida y del momento, de la cantidad y de la oportunidad y esto tiende, buscando su punto de perfección y su término, a un exacto dominio de sí en el que el sujeto es “mas fuerte” que sí mismo hasta en el ejercicio de poder que ejerce sobre los demás”⁶

La austeridad griega no supone represión, se trata mas bien de una etapa histórica de la ética que permite al individuo constituirse como sujeto de su conducta, de tal forma que

“La reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral no fue [entre los griegos] una forma de interiorizar, de justificar o de fundamentar en principio interdicciones generales impuestas a todos; tal fue más bien una forma de elaborar, por la más pequeña parte de la población constituida por los adultos varones y libres, una estética de la existencia, el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder”⁷

Efectivamente, un juego de poder consciente en el que la relación de fuerzas está en el interior de un sujeto capaz de decidir, construir y moldear su vida. Y como parte esencial de este juego de fuerzas interiores, como reto a la propia capacidad de autocontrol, están las necesidades vitales, corporales, contra las que el dominio de sí ejerce su control a fin de estilizar la propia existencia. Se instauran, pues, prácticas de control de la salud y del cuerpo según los momentos mas oportunos para cada actividad cotidiana (DIETETICA); además, control y fidelidad en el hogar como primera prueba ante uno mismo de que se puede dominar lo doméstico (ECONOMICA) y dominio de sí en las relaciones afectivo-sexuales para saber dar lugar a la libertad del otro (EROTICA), atravesando las prácticas en estos tres ámbitos, se encuentra el problema de las aphrodisia o uso de los placeres.

⁶ Foucault, op. cit. p. 227.

⁷ Ibid 229.

APHRODISIA (LOS PLACERES DEL AMOR)

En Grecia, médicos, moralistas y filósofos se ocuparon de prescribir, determinar y reconocer en las *aphrodisia* (“relaciones sexuales”, “cosas o placeres del amor”) un problema moral que, sin embargo, no suscitaba escándalos. Las consideraciones sobre las *aphrodisia* tienen mucho menos que ver con una reglamentación de actos permitidos o prohibidos que con la preocupación por la cantidad y la medida de esta actividad. Cualitativamente, las *aphrodisia* parece definirse como actos, gestos y contactos que buscan placer de ciertas maneras. No se sospecha detrás de las *aphrodisia* un poder terrible como en el cristianismo -que busca el desciframiento de esos actos-. Sólo se trata de controlar la “cantidad” de estos placeres. Además, las *aphrodisia* contienen la idea de la polaridad entre activo y pasivo. Para los griegos los sujetos activos son particularmente hombres adultos y libres, y los pasivos son las mujeres, los muchachos jóvenes y los esclavos. Así pues, algo que se considera poco digno en un hombre libre es la pasividad. La actividad sexual se considera como una dimensión natural del ser humano que tiende a consumir su ser, y que está fuertemente arraigada en la corporeidad.

“Platón clasifica los deseos que nos conducen a las *aphrodisia* entre los que son más naturales y necesarios, y, según Aristóteles, los placeres que aquellas nos procuran tienen por causa cosas necesarias que interesan al cuerpo y a la vida corporal en general”⁸

Esta dinámica o actividad natural de las *aphrodisia* tiene características peculiares:

“Esta dinámica queda definida por el movimiento que une a las *aphrodisia*, el placer que se les asocia y el deseo que suscitan. La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él, constituyen, con el acto mismo de las *aphrodisia*, una unidad sólida”⁹

El cuerpo es central en el marco de esta unidad, puesto que propone el sustrato de necesidad que tiene el placer: es por necesidades del cuerpo que se produce la inquietud del placer... y de aquí se desprenden inquietudes morales. Por otra parte, el placer sexual se caracteriza ontológicamente por ser inferior (aunque no negativo), y además por poseer una extrema vivacidad, una intensa energía vital.

“...se caracteriza en general al placer sexual no como portador del mal sino como siendo ontológica o cualitativamente inferior: puesto que es común a los animales y a los hombres (y así no constituye una señal específica de éstos), puesto que se mezcla con la

⁸ Ibid p. 47.

⁹ Ibid p. 41.

privación y el sufrimiento (y en esto se opone a los placeres que pueden darnos la vista y el oído); puesto que depende del cuerpo y de sus necesidades y puesto que está destinado a restablecer al organismo a su estado anterior a la necesidad. Pero, por otro lado, este placer condicionado, subordinado e inferior es un placer de una extrema vivacidad...”¹⁰

Esta energía y agudeza del placer propicia que pueda sobrepasar a la satisfacción de la necesidad “biológica”, por lo que moralmente es importante saber cómo enfrentar esa fuerza, cómo economizarla y dominarla. Ahora bien, el problema de cómo moderarse y a qué principio remitirse, no se resuelve por un código sistemático en el que se establezcan lo prohibido y lo permitido sino que sólo se esbozan las condiciones y modalidades de “uso” que los individuos mismos deben valorar a fin de actuar de la manera mas conveniente

“No se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos”¹¹.

El “uso” contempla tres factores: la necesidad, la oportunidad o momento y el estatuto del propio individuo:

—La **necesidad**, que hay que hacer equivaler con el deseo, sin que éste último la sobrepase.

“...el objetivo no es anular el placer; se trata al contrario de mantenerlo y de mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo; sabemos bien que el placer se embota si no ofrece satisfacción a la agudeza de un deseo...”¹²

Así pues, el uso no debe anular el placer, pero tampoco debe multiplicar el deseo recurriendo a placeres no naturales. Aquí es importante decir que el cuerpo y sus necesidades (el ámbito corporal en su totalidad) equilibra la dinámica del placer y el deseo y es principio rector de una estrategia moral que no está codificada con precisión: el cuerpo determina esa necesidad y por lo tanto es regulador de la dinámica placer-deseo. Es quizá esto a lo que se puede llamar “sabiduría del cuerpo” que

“...le impide “desbocarse” y caer en el exceso, al fijarle como límite interno la satisfacción de una necesidad y evita que esta fuerza natural se resuelva y usurpe un lugar

¹⁰ Ibid p. 48.

¹¹ Ibid p. 52.

¹² Ibid p. 54.

que no es el suyo: pues no concede más de lo que, necesario al cuerpo, la naturaleza quiere, y nada más”¹³

Mientras la templanza es el arte y la práctica de los placeres que se modera según las necesidades (beber sólo si se tiene sed, comer sólo si se tiene hambre), la conducta intemperante sobrepasa esa necesidad.

-El momento oportuno (*kairos*) es otro factor determinante en el uso de los placeres. Es importante determinar cuándo deben o no realizarse ciertas prácticas.

“Y justamente es uno de los aspectos esenciales de la virtud de prudencia dar la aptitud para llevar como es debido “la política del momento”, en los diferentes campos -se trate de la ciudad o del individuo, del cuerpo o del alma- en las que lo que importa es captar el *kairos*. En el uso de los placeres también la moral es un arte del “momento””¹⁴

Y a la vez, para determinar el momento oportuno, de la actividad sexual hay que tomar en cuenta la edad, las épocas del año, el momento del día (por ejemplo, pareciera ser que la noche favorece al cuerpo y a la sexualidad) y otros factores. Todo se somete a una evaluación que depende de cuestiones específicas de cada individuo. Lejos de que las conductas sigan reglas rígidas y prescritas, la valoración constante, hacen de cada acto, un resultado de complejas desiciones.

- El Estatuto del individuo. La moral sexual en los griegos depende del modo de vida del individuo: es más estricta la moral para quienes tienen mayor autoridad, rango, posición o responsabilidad. Es decir, aquellos que tengan puestos de mando deberán ser más virtuosos que la multitud.

En suma, quien quiera regular su conducta, debe contemplar estos factores: necesidad, momento oportuno y estatuto individual. No obstante lo que menos importa, hay que insistir, es el establecimiento de una normatividad general a la cual todos deban ajustarse. El individuo se vuelve, pues, sujeto ético, que actúa reflexiva y responsablemente:

“...mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modelan y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona.”¹⁵

¹³ Ibid p. 55.

¹⁴ Ibid p. 56.

¹⁵ Ibid p. 61.

El manejo de las aphrodisia en este contexto supone, ante todo, una forma de gobierno de uno mismo.

“...la *enkrateia* [dominio] se caracteriza más bien por una forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y placeres.”¹⁶

“La *enkrateia*, con su opuesto la *akrasia*, [falta de dominio no deliberada] se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: es moderación, tensión, “continencia”; la *enkrateia* domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos.”¹⁷

La actitud responsable de los hombres se debe entonces a la permanente tensión interna entre la dinámica del deseo y la moderación. Las *aphrodisia* se producen en el ámbito de lo natural, así que no suponen un mal en sí; es su fuerza vital la que debe ser controlada. Hay que moderar su uso, impedir el exceso y es la *enkrateia*, o dominio en el campo de los placeres, la actitud que mantiene en un combate permanente. Hay que añadir además que este combate pretende salvar la integridad del sujeto al impedir que las *aphrodisia* extienda su dominio por todas las esferas de éste. Combatir los placeres es combatir con uno mismo y por uno mismo. La *enkrateia* hace que el individuo sea dueño de sí. Hay que insistir en que la victoria de este combate no implica la supresión de deseos y placeres, se trata, hay que insistir, de un control de ellas:

“...la agudeza de los deseos y de los placeres no ha desaparecido, pero el sujeto temperante ejerce sobre ella un dominio bastante completo como para que nunca se vea llevado por la violencia”¹⁸

La virtud en los placeres, en el marco de esta concepción pagana, no está en sostenerse como alma íntegra, limpia y libre de mancha, sino en la relación de mando. La ética de los placeres se ordena igual que una ciudad: si lo importante es el gobierno de deseos y placeres no es para ser puro e inocente: se trata de ser y seguir siendo libre. Por otra parte, esta capacidad para manejar las propias necesidades no surge de manera inmediata. Es necesario entrenarse para sostener el enfrentamiento. Si el cuerpo se ejercita, el alma con mayor razón requiere de preparación. El valor del ejercicio está en que mediante él, el individuo trabaja sobre sí mismo de acuerdo con la consigna de ocuparse de la propia persona (la *epimeleia heautou*) de asumir el compromiso de la propia transformación sobre todo en los hombres de alta jerarquía.

¹⁶ Ibid p. 62.

¹⁷ Ibid p. 63.

¹⁸ Ibid p. 67.

“...la *epimeleia heautou*, la aplicación a uno mismo, que es una condición previa para poder ocuparse de los demás y dirigirlos, no sólo implica la necesidad de conocer (de conocer lo que se ignora, de conocer que se es ignorante, de conocer lo que se es), sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse uno mismo y transformarse”¹⁹

Entonces, conocimiento y práctica son indispensables en el cuidado de sí. La integración del alma y el cuerpo en el ejercicio constante, en la transformación del individuo sobre sí, es esencial para el cumplimiento de esa tarea:

“Diógenes quería que se entrenara a la vez el cuerpo y el alma: cada uno de estos dos ejercicios es impotente sin el otro, no siendo menos útiles la salud y la fuerza que el resto, ya que los que concierne al cuerpo también concierne al alma”²⁰

Sin embargo no hay casi ninguna especificación de estos ejercicios, excepto, quizá, en los pitagóricos. La definición, multiplicación y determinación de objetivos, y la eficacia de los ejercicios se afinará en la tradición filosófica posterior, pero ni en Jenofonte, Platón, Diógenes y Aristóteles, dice Foucault, se explican en detalle los ejercicios. Parecen ser dos las razones de este silencio: que el ejercicio es la práctica misma de los objetivos, es decir, que no hay diferencia entre ejercicio y meta...

“uno se habitúa por el entrenamiento a la conducta que en adelante tendrá que mantener”²¹

Y que las virtudes personales no están separadas del entrenamiento que permitirá dominar a los otros: el control de sí mismo, de la propia casa y de la ciudad son prácticas del mismo tipo. Así, el entrenamiento práctico, la *askesis*, tiene el fin de constituir al individuo en sujeto moral; no se trata de un *campus* de prácticas singulares y específicas que se realice fuera de la existencia misma, sino que es en la vida cotidiana misma, repitiendo la virtud, como se realiza el ejercicio, y esto repercutirá en el orden social.

“La actitud del individuo respecto de sí mismo, la forma en que asegura su propia libertad respecto de sus deseos, la forma de soberanía que ejerce sobre sí son un elemento constitutivo de felicidad y del buen orden de la ciudad”²²

¹⁹ Ibid p. 71.

²⁰ Ibid p. 71-72.

²¹ Ibid p. 73.

²² Ibid p. 77.

En este contexto, quien quiera dominar a los otros debe ante todo dominarse a sí mismo, pues cualquier exceso pondría en peligro el orden de la ciudad. Ahora bien, por excelencia, el representante de la templanza es el varón: él es el sujeto activo situado por encima de los sujetos pasivos (mujeres, esclavos y niños). Y aunque pueden reconocerse otro tipo de virtudes, por ejemplo la pureza y virginidad en una mujer, es fundamentalmente la templanza la ordenadora de la vida individual y social.

“El dominio sobre uno mismo es una manera de ser del hombre en relación consigo mismo, es decir, de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma en resumen, de ser activo en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguirlo siendo”²³

Aunque las virtudes pueden estar presentes en hombres y mujeres, en estas últimas las virtudes simplemente toman el modelo acabado y cabal de la virtud masculina. Y, por otro lado, la característica de la pasividad y de la intemperancia se liga mas bien con lo femenino. Por ejemplo aquel hombre que no tiene un verdadero control sobre sus placeres puede considerarse como “afeminado”, y esto no tiene que ver con una posible inclinación homosexual sino con cierta pereza e indolencia

DOMINIO Y RAZON

Dominar los placeres quiere decir someterlos al *logos* (razon): el sujeto para constituirse en sujeto moral en cuanto al uso de sus placeres, debe constituirse, ante todo, en sujeto de conocimiento.

“...la templanza implica que el *logos* sea colocado en posición de soberanía al ser humano y que pueda someter los deseos y que esté en situación de regular el comportamiento.”²⁴

Es necesaria una **razón práctica** que oriente sobre lo que hay que desear, cómo y cuándo. Además esta razón práctica, debe permitir un reconocimiento ontológico de sí mismo, a fin de practicar la virtud y dominar los deseos. De esta manera la relación con la verdad es una condición instrumental, estructural y ontológica para que el individuo sea temperante. No es condición epistemológica para que el individuo se reconozca como sujeto deseante y se purifique del deseo,

²³ Ibid p. 81.

²⁴ Ibid p. 84.

como sucedería en el cristianismo, porque, a diferencia de éste, la verdad para los griegos no trata de descifrar el deseo. La verdad conduce, en esta concepción pagana, a una estética de la existencia: una conducta temperante relacionada con el *logos* reproduce un orden ontológico, una conducta real, que resplandece de belleza ante quienes la contemplan. En efecto, la conducta temperante reproduce la belleza del alma y cuerpo. Y aunque en muchos rasgos podría identificarse la austeridad griega con la del cristianismo, en realidad, hay un elemento que resignifica uno y otro orden de pensamiento y acción: se trata de la relación consigo mismo de los griegos que en el cristianismo desaparece. Es decir, el cristianismo exige una obediencia a la autoridad pastoral, la renuncia de uno mismo, la pureza y la virginidad, y el desarrollo de una hermenéutica del deseo. En los griegos sin embargo existe el compromiso individual de estilizar las actitudes y la existencia. Nadie dice lo que debe o no debe hacerse; en este contexto la templanza en los placeres sexuales, es parte del ejercicio de libertad que constituye el dominio de sí. Entonces, la reflexión moral griega encaminada a estilizar la propia vida se concentra en tres "artes" de la existencia: la dietética, la económica y la erótica que se analizarán en los apartados 2.1 y 2.2 de este capítulo.

1.2 HELENISMO Y ROMA IMPERIAL

El siglo III a.C. representa, para algunos autores, la decadencia de las Ciudades-Estado y un retroceso general de la vida política. Para J. Ferguson en su obra *Moral values in the ancient world* (Londres, 1958) las filosofías helenísticas eran en esencia un pensamiento de evasión que se reflejaba en el cultivo de la autonomía personal. Sin embargo, según Foucault, la época no puede definirse solamente por la decadencia en la autonomía de las ciudades, ya que al parecer las grandes monarquías no restan importancia a éstas. Más bien, las monarquías helenísticas se apoyan en los poderes locales y los utilizan para la colecta de tributos. No existe una represión por parte de los imperios hacia las ciudades o una nueva reorganización de ellas. Las monarquías del helenismo se conforman por múltiples focos de poder y no ejercen, pues, una administración directa.

“...la política de municipalización fue una línea bastante constante cuyo efecto era estimular la vida política de las ciudades en el marco mas amplio del Imperio”²⁵

Lejos de centralizar la actividad política, el Imperio suscita una efervescencia de tal caracter en los múltiples municipios. En este contexto surgen nuevos matices a la ya existente preocupación moral por el cuidado de sí en la época clásica.

“...el fenómeno más importante y más determinante para las acentuaciones nuevas de la reflexión moral no incumbe a la desaparición de las clases tradicionalmente dirigentes, sino a los cambios que pueden observarse en las condiciones del ejercicio del poder.”²⁶

En efecto, el nuevo ejercicio de poder se manifiesta en cambios como el reclutamiento: había que aumentar senadores y caballeros para gobernar la complejidad del imperio. De esta manera surgen una serie de mediaciones entre gobernantes y gobernados y con ello nuevos problemas morales: en la ética antigüa era muy clara la relación de dominio. El estatuto de poder sobre uno mismo y sobre los demás dominaba la estética de la vida. Pero al interior del nuevo juego político se hace más difícil establecer las relaciones entre lo que uno es, lo que uno puede hacer y lo que se espera de uno. Se instauran, pues, nuevas condiciones en la vida política, que modifican la relación entre estatutos, códigos, poderes y deberes.

²⁵ Foucault, *La inquietud de sí*, p. 80.

²⁶ Foucault op. cit p. 81.

La complejidad de las situaciones llevan a los individuos a problematizarse a sí mismos. Hay que aclarar que el retorno a uno mismo no es, en este contexto, la alternativa simple y evasora a las responsabilidades políticas. El cultivo de sí induce a una conducta de repliegue sino que problematiza la actividad pública: no se considera ya el derecho de asumir cargos públicos tomando en cuenta la cadena familiar; ahora asumir esa responsabilidad es un acto de voluntad. El cultivo de sí determinará las condiciones que hacen aceptable o necesaria, posible o imposible, la actividad política de un individuo, siempre vista como un conjunto de actos en que los hombres están comprometidos:

“El ejercicio de la actividad política es en efecto una “vida”, que implica un compromiso personal y duradero; pero el fundamento, el nexo entre uno mismo y la actividad política, lo que constituye al individuo como actor político, no es - o no es sólo - su estatuto; es, en el marco general definido por el nacimiento y el rango, un acto personal”²⁷

Además, en esta compleja trama de relaciones políticas, nunca se tiene todo el poder, salvo sobre uno mismo: siempre se es gobernante y gobernado a la vez; siempre se está dentro de una red estratégica, pero por supuesto

“Es la modalidad del ser razonable y no la calificación estatutaria lo que funda y debe determinar en su forma concreta las relaciones entre gobernantes y gobernados”²⁸

En la época imperial, el arte de vivir según el cuidado de sí, se circunscribe a grupos portadores de cultura. Así la idea de *epimeleia heantou*, o *cura sui*, aparece en Albino, Apuleyo, los epicureos, Séneca y Epicteto, quienes la conciben como una práctica de toda la vida. La inquietud de sí supone una actitud y un trabajo. Se necesita tiempo para realizar, sistemáticamente, los ejercicios que habrán de darle nueva configuración al cuerpo y al alma, por lo que involucra la reflexión y el ejercicio físico en un empleo de tiempo y de trabajo sobre uno mismo.

“Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están las ciudades del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan mesurada como sea posible, de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que apropiarse aún mejor.”²⁹

²⁷ Ibid p. 85.

²⁸ Ibid p. 89.

²⁹ Ibid p. 50.

El trabajo práctico y reflexivo sobre uno mismo poblará, pues, cada hora del día, y cada día de la vida en el marco de todas las actividades individuales y colectivas.

REGIMEN DEL CUERPO Y DEL ALMA

La modalidad helénico - romana del cuidado de sí presenta nuevos matices en torno al cuidado del cuerpo. La inquietud de sí acentúa los vínculos entre filosofía y medicina haciendo de ambas un solo y mismo campo que gira en torno al concepto de *pathos* (perturbación o afección) que

“...se refiere a un estado de pasividad que para el cuerpo toma la forma de una afección que perturba el equilibrio de sus humores o de sus cualidades, y que para el alma toma la forma de un movimiento capaz de arrastrarla a su pesar”³⁰

En esta época se intensifica la atención al cuerpo. La concepción de corporalidad está lejos de enfatizar la valorización del vigor físico griego y de las prácticas de la gimnasia o el entrenamiento deportivo y militar. El cuerpo adquiere un carácter de fragilidad. Y se sitúa siempre en el límite entre el equilibrio y el desequilibrio.

“...es un cuerpo frágil, amenazado, minado de pequeñas miserias y que a su vez amenaza al alma menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias debilidades”³¹

En este contexto, la interacción entre cuerpo y alma es estricta: el cuerpo pone los límites que el alma, por falta de dominio, puede rebasar. Nuevamente, la sabiduría del cuerpo, con su sobriedad, reta al alma a cumplir dos papeles:

“El alma razonable tiene pues un papel doble que desempeñar: le tocaría fijar al cuerpo un régimen que esté efectivamente determinado por su naturaleza propia, sus tensiones, el estado y las circunstancias en que se encuentra, pero no podría fijárselo correctamente sino a condición de haber operado sobre sí misma todo un trabajo: eliminado los errores, reducido las imaginaciones, dominado los deseos que le hacen desconocer la sobria ley del cuerpo”³²

“La sumisión voluntaria al cuerpo debe entenderse como la escucha de una razón que ha presidido el orden natural dispuesto para sus fines la mecánica del cuerpo. Es de esta

³⁰ Ibid p. 53.

³¹ Ibid p. 56.

³² Ibid p. 126.

razón natural de la que los *doxai* [excesos] corren el riesgo de desviar al alma, y de suscitar deseos excedentes; hacia ella es hacia donde el régimen médico, razonable y fundado en verdad en el conocimiento de los seres vivos, debe volver la atención”³³

El cuerpo, entonces, fija los límites al alma siempre y cuando ésta haya trabajado para ejercer un autocontrol. Los excesos hablan de un desfase entre la amplitud de los deseos y la capacidad de control del alma. La tarea del régimen será alinear el desfase. Así, el régimen médico llegará a proponer que la ética del deseo se apegue a una “física de las excreciones”. El alma ideal es aquella que dirige su atención a la austeridad de las evacuaciones orgánicas.

Tanto en Roma como en Grecia, el tema de la sexualidad no será mas importante que comer y beber. Es hasta el monarquismo cristiano que el sexo va a causar inquietud. En la historia de la ética europea será todo un acontecimiento el hecho de que el interés por el sexo rebase la preocupación por la alimentación:

“...el régimen de los placeres sexuales es adyacente, en un lugar relativamente restringido, al gran régimen alimenticio, del mismo modo, por lo demás, que esos placeres mismos iban asociados en el pensamiento moral y en los ritos sociales con la voluptuosidad de beber y de comer”³⁴

En realidad el cuidado principal es el del alma y es por ello que, para poder ocuparse de ella (que es donde residen los verdaderos males), hay que ocuparse de las enfermedades que comunican al alma y al cuerpo. En el trabajo sobre uno mismo se invita, en primer lugar, a detectar el propio estado de necesidad. Así, la práctica personal y social del arte del conocimiento de sí, desarrollará una cierta codificación de recomendaciones, ejercicios y exámenes encaminados al dominio de la fragilidad corporal. Una serie de ejercicios (abstinencia y dominio) va a propiciar el conocimiento de uno mismo. El examen permitirá conocer la verdad de lo que uno es. En consecuencia, el examen de conciencia, como parte de la enseñanza pitagórica, es una práctica recomendable. Los exámenes matutinos preparan para las tareas del día y los exámenes nocturnos hacen recuento de la jornada, además de dar paz al sueño.

“La preocupación de una preparación a un sueño dichoso no está ausente, por lo demás, en Séneca: «¿Qué hay más bello que esa costumbre de hacer la encuesta de toda nuestra jornada? ¿Qué dormir es el que viene tras esta revista de nuestras acciones? Que

³³ Ibid p. 128.

³⁴ Ibid p. 134.

tranquilo (tranquillus), profundo (altus) y libre (liber), es cuando el alma ha recibido su porción de elogio y reproche.”³⁵

Pero reproche no implica determinar infracciones y castigos; se trata de estimular y reforzar, a partir de la meditación de un fracaso, los medios racionales que garanticen un cambio de conducta en el futuro. Además el conocimiento de sí incluye la sensación de un goce sin deseo ni turbación: un tipo de placer que no altera al cuerpo ni al alma, que depende de uno mismo y que es distinto a otra clase de placer cuyo origen está fuera de nosotros y depende de objetos exteriores. (*voluptas*):

“Ese placer para el que Séneca emplea en general los términos *gaudium* o *laetitia* es un estado que no va acompañado ni seguido de ninguna forma de turbación en el cuerpo y en el alma; se define por el hecho de no ser provocado por nada que sea independiente de nosotros y que escape por consiguiente a nuestro poder; nace de nosotros mismos y en nosotros mismos.”³⁶

El placer de sí mismo es una energía dominada: la fuerza activa del individuo. Se mezclan aquí control y placer dentro de la entidad del hombre y sin referencia con el afuera:

“... la experiencia de uno mismo que se forma en esta posesión [el dominio de sí] no es simplemente la de una fuerza domeñada, o de una soberanía ejercida sobre un poder listo a rebelarse; es la de un placer que toma uno en sí mismo. Aquel que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer.”³⁷

Por otra parte, el trabajo sobre sí mismo no es un ejercicio en soledad sino que se trata de una práctica social. Existen ejercicios colectivos e individuales, pero incluso estos últimos redundan en la reactivación de un contacto más cálido con los otros. Con este objetivo se formaron comunidades “profesionales” de la inquietud de sí (la filosofía) en donde los papeles de maestros y alumnos se intercambiaban. Así pues, el cuidado de sí tiende a intensificar las relaciones sociales. Y esto es precisamente una aportación del período helénico-romano a la elaboración de la estética de la existencia: la inquietud de sí será un servicio de almas que construye un sistema de obligaciones mutuas. Efectivamente, aunque continua la premisa ética de dominarse a sí mismo, ahora, con la complejidad de la relación de domino sobre los demás, dominarse a uno mismo supone entrar en una relación de reciprocidad con el otro. Así a partir de

³⁵ Ibid p. 60-61.

³⁶ Ibid p. 66.

³⁷ Ibid p. 65.

esta forma de relación con uno mismo, se modificarán las relaciones interpersonales, como en el caso del matrimonio. Las reglas del nuevo juego político,

“...podrían haber suscitado no un repliegue sobre uno mismo, sino una manera nueva de reflexionar sobre uno mismo en la relación que tiene uno con la mujer, con los demás, con los acontecimientos y las actividades cívicas y políticas y otra manera de considerarse como sujeto de los propios placeres.”³⁸

Sin delimitar y determinar la extensión real de la práctica matrimonial en los diferentes estratos sociales y regiones de Grecia y Roma, Foucault extrae ciertos lineamientos generales a través de los textos de algunos historiadores. En la Grecia clásica el matrimonio era una cuestión privada cuya finalidad era asegurar la permanencia del *oikos* (hogar), no era un acto jurídico sino que en ese entonces era competencia de la autoridad familiar. Por el contrario, en Roma el matrimonio se va a convertir en un acto público, por ejemplo, habrá una legislación para los casos de adulterio. Si antes éste tampoco era permitido, ahora la sanción se trasladará a la esfera pública. Posteriormente los imperativos económico-políticos que antes gobernaban al matrimonio (transmisión de un nombre, constitución de herederos, organización de un sistema de alianza, reunión de fortunas) decrecieron en importancia y comienzan a prevalecer las razones personales. Las uniones se hacen más libres e incluso los esclavos se casan.

“El matrimonio se constituye cada vez más netamente como un contrato querido por los dos cónyuges, que se comprometen personalmente. La *ekdosis* por la cual la muchacha era entregada solemnemente por su padre o tutor al esposo ; y el contrato de aspecto esencialmente financiero que lo acompañaba de manera tradicional acaba por ser lo único que subsiste en el caso de los matrimonios escritos; va completando entonces con cláusulas relativas a las personas”³⁹

Las obligaciones y deberes entre marido y mujer, aunque no sean igualitarias, se van haciendo más compartidas. El matrimonio no sólo es una actividad doméstica o institución útil a la familia o a la ciudad; sus bases son el buen entendimiento y el amor entre cónyuges.

“El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente, más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales.”⁴⁰

³⁸ *Ibid* p. 69.

³⁹ *Ibid* p. 73.

⁴⁰ *Ibid* p. 75.

El lazo afectivo de amor, lo cotidiano, la comunicación, hacen que entre los cónyuges exista un extrañamiento. Las actividades compartidas dotan a la vida de sentido. En suma, en este contexto de reciprocidad, se plantean nuevas problematizaciones en cuanto a la manera en que los individuos podrán constituirse como sujetos morales en el matrimonio.

Finalmente, podría decirse que existen continuidades entre la dietética grecolatina, la moral cristiana (sexualidad) y el pensamiento médico, que se organizan en torno a cuatro conceptos: economía y escasez en la vida cotidiana, localización de la causa de males en ciertas conductas sexuales, dominio del deseo, superación del placer como fin último. Pero por otra parte, las grandes discontinuidades o diferencias

“...concernen al tipo de relación con uno mismo, y por consiguiente a la forma de integración de esos preceptos en la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo”⁴¹

Así, no son los rasgos externos de la austeridad grecolatina los que caracterizan a la moral y los hábitos de la época, sin su motor en el juego de poder inherente a cada conciencia individual. Todo acto, particular y colectivo, tiene su génesis en el compromiso desición, reflexión y voluntad personal que lo produjo. Hasta aquí, se ha revisado el concepto de **cuidado de sí e individualidad**. A continuación se procederá a analizar el tipo de prácticas corporales y sociales que sustentan esos dos conceptos.

⁴¹ Ibid. p. 136.

2 HISTORIAS DEL CUERPO: REGIMENES DE SALUD

Los usos del cuerpo en la Antigüedad Grecolatina, como se ha visto con anterioridad, se circunscriben al ámbito de la salud a fin de consolidar la totalidad de la vida del individuo como una obra de arte y siempre bajo la gestión del individuo mismo. El concepto de salud en su sentido más amplio, mismo que se revisará en el apartado 2.1, abarca todas las esferas de la vida cotidiana: de la alimentación al sueño, griegos y romanos cuidarán de sí mismos en base a una actitud reflexiva de todas sus prácticas de vida. Dentro de este concepto general de salud, un aspecto ocupará la atención de Foucault por comprometer de manera más intensa la autogestión individual: la **sexualidad** misma que se revisará en el apartado 2.2. A continuación se analizarán los hábitos concretos de la antigüedad bajo los dos rubros mencionados (salud general y sexualidad) de manera que se haga comprensible el tipo de relación específica de esa época entre los individuos y su cuerpo.

2.1 LA SALUD Y EL CUIDADO FISICO

2.1.1 GRECIA. DIETETICA

En Grecia se entendía por dietética el arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo. En este marco, Michel Foucault logra una especie de “microfísica” de la vida griega poniendo el acento en hábitos y actividades cotidianas, pero en sus vínculos con un sujeto ético organizador de unos y otras. Si la preocupación en torno a la sexualidad, sobre todo, pretendía definir las condiciones favorables para su práctica es siempre en función de cierta manera de ocuparse del cuerpo mismo, es decir, en relación con el concepto de salud general. Las ideas de la dietética en medicina no pretenden eliminar las formas patológicas de la conducta sexual, sino integrarla, en la medida de lo posible, a la gestión de la salud corporal. Así, el cuidado del cuerpo significa salud y la dietética incluye los usos saludables del cuerpo y por lo tanto de una sexualidad sana. El régimen es una práctica central en la dietética que, según Hipócrates, da origen a la medicina.

“...el régimen, es una categoría fundamental a cuyo través puede pensarse la conducta humana; caracteriza la forma en que se maneja la existencia y permite fijar un conjunto de reglas para la conducta: un modo de problematización del comportamiento que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse. El régimen es todo un arte de vivir”⁴²

El régimen, pues, presenta el esquema que permitirá la valoración y reflexión de los que cada individuo deberá ocuparse de manera previa a todo acto. Foucault recuerda el texto hipocrático Epidemias, que en su libro VI sostiene que todo tiene medida y programación: los ejercicios, los alimentos, las bebidas, los sueños, la sexualidad. Todo acto cotidiano debe considerarse en el marco de una secuencia: la conveniencia de ciertos actos dependen del acto inmediato anterior y del subsiguiente; también se toman en cuenta las características del clima, la época y las particularidades del individuo. Por ejemplo, existen ejercicios naturales como caminar o pasear y ejercicios violentos como las carreras y las luchas. Para determinar la conveniencia de unos y otros hay que considerar el momento del día y/o del año, la edad del sujeto, el alimento tomado previamente, etcétera. Los baños deben ser más o menos calientes, también, según la edad del sujeto, la estación, las actividades las comidas previas y posteriores. En lo que toca a los alimentos, debe tenerse en cuenta su misma composición y la cantidad, el estado general del cuerpo, el clima y las actividades realizadas. Incluso hay que tomar en cuenta que la observación de las evacuaciones puede corregir la práctica alimentaria puesto que en ellas se manifiestan los

⁴² Foucault, El uso de los placeres, p. 94-95.

excesos o carencias. Las recomendaciones sobre el sueño sugieren que éste puede variar, según la duración, la textura de la cama, la temperatura, etcétera. De manera que el régimen toma en cuenta muchísimos elementos de la física del hombre. Es muy detallado en cuanto al empleo del tiempo: desglosa las actividades del día, desde el despertar hasta el descanso pasando por los alimentos, los primeros ejercicios, las actividades privadas y en el gimnasio, los paseos etc.

“A lo largo del tiempo y a propósito de cada una de las actividades del hombre, el régimen problematiza la relación con el cuerpo y desarrolla una manera de vivir en la que las formas, las elecciones, las variables están determinadas por el cuidado del cuerpo. Pero el cuerpo no es el único encausado.”⁴³

Efectivamente, la importancia de cada actividad que involucre al cuerpo estriba en las repercusiones que su cuidado tienen en el alma. 'Todo dentro de su justa medida' es un precepto que incluye al alma y al cuerpo: cuidar el cuerpo es preservar la pureza del alma. Toda disposición que concierna al cuerpo tiene, pues, valor de precepto moral. Así, para Jenofonte, en el libro III de *Recuerdos de Sócrates*, el ejercicio físico y la gimnasia, harán del individuo un buen soldado, un cuerpo fuerte y enérgico que no se dejará vencer por las enfermedades y sanará el pensamiento. Pero igualmente un régimen físico que carezca de firmeza moral no es válido ni posible en sí mismo.

“El régimen físico debe encaminarse al principio de una estética general de la existencia en la que el equilibrio corporal será una de las condiciones de la justa jerarquía del alma: “se le verá siempre ajustando la armonía del cuerpo en gracia de la sinfonía del alma”, lo que permitirá que se conduzca como un músico de verdad (*mousikos*). El régimen físico, pues, no debe ser cultivado con exceso por sí mismo.”⁴⁴

Dentro del régimen, ese amplio margen de decisión respecto de la conducta, existe entonces el peligro del exceso, “atlético”: el ejercicio repetido desarrollará exageradamente el cuerpo y acabará por disolver el alma en una musculatura impresionante:

“La práctica del régimen trae consigo ese peligro -moral pero también político- de prestar un cuidado excesivo al cuerpo.”⁴⁵

No hay que involucrarse en los excesivos cuidados, no hay que preocuparse demasiado por las enfermedades, no hay para qué prolongar la vida más allá de lo que marca la naturaleza. Es el

⁴³ Ibid p. 96.

⁴⁴ Ibid p. 97.

⁴⁵ Ibid p. 98.

ocio el que hará que uno pase la vida enfermo y haciéndose cuidar. En realidad, la utilidad del régimen es que presenta la posibilidad de enfrentar diversas situaciones. Platón opone dos tipos de régimen, el riguroso régimen de los atletas, que no puede abandonarse sin graves consecuencias; y el de los guerreros, que puede adaptarse a las circunstancias más diversas y difíciles. Lo que se espera del régimen es que permita reaccionar favorablemente ante los acontecimientos imprevistos que se vayan presentando.

“La dietética es un arte estratégico, en el sentido de que debe permitir responder, de una manera razonable y por lo tanto útil, a las circunstancias.”⁴⁶

En el cuidado del cuerpo hay que poner atención a dos cuestiones: a la **serie o secuencia de las actividades**: el valor de las actividades está determinado por las que anteceden y por las que preceden; a las **circunstancias del entorno**: hay que tener en cuenta el clima, estaciones, la hora del día, las características de la región. La dietética es una técnica de la existencia. Es el individuo, y no el médico que impone consejos, el que se encarga de la práctica ponderada de sí mismo y de su cuerpo. El médico sabe que el individuo debe saber escucharlo, pero por sobre este saber recibido, cada sujeto debe vigilarse a sí mismo.

“Que cada quien se observe a sí mismo y anote qué alimento, qué bebida, qué ejercicio le convienen y cómo debe usar de ellos para conservar la salud más perfecta.”⁴⁷

El sujeto, para administrar bien su cuerpo, debe registrar por escrito sus reacciones y sus hábitos. Así podrá adquirir autonomía y elegir, con pleno conocimiento, qué le hace bien o mal. La práctica del régimen es fuerza esencial del arte de vivir pues no sólo evita enfermedades. Así, el uso del tiempo para el cuidado del cuerpo, está pleno del interés del individuo por sí mismo: este interés determina la secuencia de actividades y la adecua a las circunstancias.

“Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. Cuidado que recorre la vida cotidiana; que hace de las actividades principales o corrientes de la existencia una postura a la vez de salud y de moral; que define entre el cuerpo y los elementos que lo rodean una estrategia circunstancial y que busca finalmente armar al individuo mismo con una conducta racional”⁴⁸

La salud está ligada con la moral en la medida en que lograr la primera requiere de una ejercitación continua de control de deseos y de reflexión sobre el hacer que se incluye en la esfera

⁴⁶ Ibid p. 99.

⁴⁷ Ibid p. 101.

⁴⁸ Ibid p. 102.

de lo ético. En resumen, el cuerpo produce una energía que hay que controlar y el régimen vigila la salida y la medida de esa energía para enfrentar al exterior, y a su vez retroalimenta la producción de más energía corporal: el rigor, la vigilancia consciente y personal, y el compromiso meditado de salud con uno mismo son una pieza esencial de la estilización de la propia existencia. Para los griegos el papel de la corporeidad se caracterizará por su vigor inherente, mientras que para los romanos será por su fragilidad, como se verá a continuación.

2.1.2 HELENISMO Y ROMA: FRAGILIDAD COPORAL

La medicina tiene en Roma, como ya se decía, la misma jerarquía de la retórica y la filosofía. Es una práctica de interés común. La medicina adquiere un sentido amplio ya que define formas de vida, supone una relación meditada con uno mismo en cuanto al propio cuerpo, alimentos, sueño, vigila, actividades en general y ambiente externo y propone una estructura voluntaria y racional de conducta. Como en la Grecia Clásica, el saber médico, además de estar en los especialistas, debe poseerlo cada individuo, así que se aconseja.

“...adquirir cuando es uno joven conocimientos suficientes para poder ser, durante toda la vida y en las circunstancias ordinarias, el propio consejero de salud.”⁴⁹

Este discurso médico auxiliador que se aprende, repite y medita regularmente, es el principio esencial de la práctica de sí: una existencia razonable requiere de una práctica de salud como fundamento de la vida cotidiana. Entre el individuo y su medio ambiente existe una red de interferencias que van a influir en la constitución frágil de la corporeidad. En tanto que el cuerpo se concibe como frágil, se acentúa la necesidad de un control de las condiciones exteriores, y así se desarrolla una

“Problematización constante y detallada del medio ambiente; valorización diferencial de ese medio por relación con el cuerpo, y fragilización del cuerpo por relación con lo que lo rodea”⁵⁰

Nuevamente existe una relación entre los momentos del tiempo y el calendario y los cuidados corporales. Por ejemplo, según la estación, uno puede determinar como hay que vestir en la calle, en la casa (en invierno hay que cubrirse la boca para respirar), así como los alimentos, los ejercicios, los baños, ubicados en su momento y su forma precisa.

“Esta preocupación con el medio ambiente, los lugares y los momentos pide una constante atención a uno mismo, al estado en el que uno se encuentra y a los gestos que hace. Dirigiéndose a esa categoría de personas consideradas como particularmente frágiles que son los ciudadanos y sobre todo los que se dedican al estudio.”⁵¹

Hay que observarse y vigilarse: por ejemplo, si se ha digerido bien hay que levantarse temprano y no descansar; si se está ocupado todo el día en negocios, hay que dedicar un poco de

⁴⁹ Ibid p. 95.

⁵⁰ Ibid p. 96.

⁵¹ Ibid p. 97-98.

tiempo al ejercicio (*curatio corporis*). La caminata es más saludable al aire libre, pero si hay sol hay que realizarla a la sombra. Todo esto está, efectivamente, contemplado también en la dietética clásica, pero ahora se requiere de una vigilancia más minuciosa. Y sobre todo, la distancia entre el cuidado del cuerpo en el período imperial respecto del clásico estriba en una

“Intensificación, mucho más que cambio radical; crecimiento de la inquietud y no descalificación del cuerpo; modificación de la escala de los elementos sobre los que se pone la atención, y no otra manera de percibirse a uno mismo como individuo físico”⁵²

La relación del individuo con su cuerpo sigue incluyendo a éste último como pieza esencial de la estilización de la existencia, solo que ahora el acento del cuidado de sí se pone en las debilidades del cuerpo y no en sus fortalezas. La diferencia, pues, entre la dietética griega y la latina no supone cambios cualitativos esenciales, sino cuantitativos. Es un cambio en la intensidad lo que marca la distinción, ya que el cuerpo seguirá siendo pieza fundamental para la problematización ética individual.

⁵² Ibid p. 98.

2.2 SEXUALIDAD Y AFECTOS

2.2.1 GRECIA. EL ESQUEMA VIRIL

Dentro de este esquema marcado por el régimen respecto de la salud en general, la sexualidad cobrará relevancia. En efecto, para los griegos de la etapa clásica, en el marco de este arte de sí mismo, se subraya el régimen de las *aphrodisia* porque encerrará en sí una violencia difícil de controlar. Además en el pensamiento griego el costo del “desgaste sexual” para la vida presentará un verdadero problema para la formación del individuo como sujeto ético. Por otra parte, la sexualidad esta precisamente en la intersección de dos polaridades: una, **el individuo**, su temperamento y su cuerpo, y otro, **el mundo**, el clima y la estación. Por ejemplo el texto *Peri diaites* o *El régimen*, el texto hipocrático más desarrollado sobre los regímenes de salud, ubica el uso de las *aphrodisia* en el marco de la higiene en general. La obra se divide en tres partes:

- En la primera se recomienda reconocer la naturaleza humana para prescribir concretamente la dieta. Hay dos dietas fundamentales del régimen que se compensan mutuamente: la alimentación y los ejercicios.

- La segunda parte desarrolla la práctica de la dietética; toma en cuenta las propiedades y efectos de los alimentos dentro del régimen: Hay que considerar las regiones (altas o bajas, secas o húmedas, ventiladas por el viento etc.); hay que pasar revista a los alimentos (cebada o trigo según lo fino del molido, la cantidad de agua, etc. los distintos orígenes de la carne); los baños (calientes o fríos y antes o después de los alimentos), vómitos, sueño, ejercicios, y el lugar que la actividad sexual tiene entre las otras.

- En la tercera parte se ofrecen ciertas prescripciones de las *aphrodisia*. Se marca un calendario de salud por cada estación y su régimen más adecuado y afirma que no hay reglas generales:

“...el autor subraya la imposibilidad de dar una fórmula general que fije el justo equilibrio entre ejercicios y alimentos; marca la necesidad de tener en mente las diferencias entre las cosas, los individuos, las regiones, los momentos; así pues el calendario no debe leerse como un conjunto de recetas imperativas sino como principios estratégicos que hay que saber adaptar a las circunstancias.”⁵³

⁵³ Ibid p. 104.

Dependiendo de las cuatro estaciones, el autor da una estrategia de conjunto según cada una de ellas. La estrategia obedece a dos principios: Principio de oposición, resistencia o compensación; por ejemplo, ante el frío de una estación el régimen debe orientarse a producir calor. O.. Principio de imitación y conformidad a las cualidades (lo seco, lo caliente, lo húmedo y lo frío) del medio ambiente y el cuerpo. Como en el caso de todas las actividades, su programación depende del cálculo de momentos y frecuencias convenientes. Lo que hay que destacar es que las consecuencias de un mal cálculo o de un abuso en el plano de las *aphrodisia* puede ser mucho más grave que un error referente a cualquier otra actividad. Aristóteles según la lectura que de él hace Foucault explica lo anterior afirmando que el cerebro, el elemento más frío del cuerpo, se enfría más con la salida de calor a través del semen. El sémen, además, merece un énfasis especial porque es a la vez la energía viril activa y la posibilidad de procreación de la especie.

“Si es natural que el cuerpo fomente una sustancia vigorosa que tiene la capacidad de procrear, el acto mismo que la arranca al organismo y la echa fuera corre el riesgo de ser tan peligroso en sus efectos como es conforme a la naturaleza en su principio: todo el cuerpo por entero, incluyendo a sus órganos más importantes o mas frágiles, arriesga pagar un precio elevado por este desperdicio que sin embargo, la naturaleza ha deseado, y retener esta sustancia que por su propio impulso busca escapar, podría ser un medio para proporcionar al cuerpo su energía más intensa”⁵⁴

En el marco de esta adaptación del cuerpo al medio ambiente, las *aphrodisia* encuentran, pues, su lugar. Su uso.

“...está reglamentado teniendo en cuenta los efectos que puedan producir sobre el juego del calor y el frío, de lo seco y lo húmedo...”⁵⁵

La sexualidad se complementa con la alimentación y los ejercicios para enfrentar, de forma sistemática y meditada, las variaciones del clima y las estaciones, y la adaptación a ciertas condiciones geográficas.

“Por otra parte, la inquietud específica por la sexualidad nunca concierne a la forma de los actos (ciertas posiciones, el hecho de la masturbación) o a lo cualitativo, sino a la cantidad y a la circunstancia. La sexualidad, por la cantidad de energía localizada en el semen y mayor que en cualquier otra actividad, requiere de una vigilancia más intensa en el

⁵⁴ Ibid p. 113.

⁵⁵ Ibid p. 105.

gasto y restablecimiento de esa energía. Por ello conjuga ser un medio para proporcionar al cuerpo su energía más intensa”⁵⁶

Es por la relación sexualidad-energía que la primera reviste un elemento esencial en el contexto del régimen. Además el abuso de la sexualidad tiene como consecuencia algo más grave y más trascendente: los errores de la desmesura y de posibles excesos y/o carencias (embriaguez al procrear, mala alimentación de la madre, etc.) se marcan en el alma y el cuerpo de los hijos. Así, la falta de control sobre sí de los padres, la falta de templanza, la incapacidad para estilizar la propia vida, construye una descendencia frágil. La sexualidad es el núcleo esencial de la procreación: la intemperancia en la procreación es visible en los cuerpos de los hijos y la reproducción de la ciudad. Así, la genealogía de las situaciones humanas de esta época, reside en la relación de los hombres con su cuerpo, responsable o no, comprometida o no. Es la misma descendencia, el futuro humano la que muestra la responsabilidad y el compromiso anterior:

“...para que (la relación entre los dos sexos) pueda alcanzar su fin y permitir al individuo sobrevivir en sus hijos y contribuir a la salud de la ciudad, es necesario todo un esfuerzo del alma: la inquietud permanente de desechar los peligros que rodean el uso de los placeres y amenazan el objetivo que la naturaleza les dio.”⁵⁷

La energía que se desecha en el acto sexual es de gran valor para la existencia y plantea un problema médico y filosófico que es el del origen del esperma. En el diálogo platónico *Timeo* se dice que la bisagra entre cuerpo y alma es la médula y el cerebro. De la médula deriva la humedad que el cuerpo necesita y también el semen. El semen es principio de vida, es un líquido precioso y su pérdida, según lo ha querido la naturaleza, va acompañada de placer pero constituye un gasto oneroso para los seres vivos: es desprenderse de lo que está contenido en uno mismo. El asunto del semen está ligado con el problema de lo eterno; según Aristóteles el uso de las *aphrodisia* son parte del impulso impercedero de las especies por querer ser inmortales. La sexualidad transmuta la vida individual finita en la infinitud de la vida colectiva. En otras palabras, en obras como *Del alma*, *De la generación y la corrupción* y *La generación de los animales*, este pensador enlaza la muerte con la inmortalidad a través de la procreación y la sexualidad:

“La actividad sexual se inscribe pues en el horizonte amplio de la vida y de la muerte, del tiempo, del porvenir y de la eternidad. Se hace necesaria porque el individuo está predestinado a morir y porque en cierto modo escapa a la muerte [a través de los hijos].”⁵⁸

⁵⁶ Ibid p. 113.

⁵⁷ Ibid p. 117.

⁵⁸ Ibid p. 127.

De ahí el lugar central de las aphrodisia en las actividades humanas y la magnitud de su reto en la templanza del individuo para constituir estéticamente su existencia. La acción de éste como sujeto moral en este dominio, repercutirá en la conformación de lo colectivo. En efecto, la problematización de los individuos en este terreno los enfrentará a situaciones más complejas al entrar en relación con los otros. La relación con la esposa, y la relación entre varones darán cuenta de esto.

HOGAR

¿Qué tipo de relación matrimonial suscita la exigencia de control de la sexualidad y cuidado de la descendencia? Pues bien, el pensamiento griego exige una renuncia a una actividad sexual exterior a la relación matrimonial, pero diferente de la renuncia cristiana. El esquema viril, autónomo es central en el hogar: el marido debe ser fiel, no por la relación conyugal en sí, sino por la relación consigo mismo; solo el dominio de sí le permitirá dominar su hogar. Si la fidelidad de la mujer se debe al marido, el hombre es fiel en la medida en que debe ejercer un dominio sobre sí, sobre su esposa, y sobre su hogar. Esto no es el antecedente de la simetría que va a verificarse después, la de la fidelidad mutua, porque existe de hecho una disimetría entre marido y mujer que tiene que ver con la posición activa y dominante de él:

“Desde luego, en tanto que casado, el hombre debe restringir sus placeres o por lo menos el número de sus compañeras; pero ser casado significa aquí ante todo ser jefe de familia, tener una autoridad, ejercer un poder que tiene en la “casa” su lugar de aplicación y sostener las obligaciones respectivas que incidan sobre su reputación de ciudadano”⁵⁹

Aunque el papel de la esposa es, de hecho, fundamental para el funcionamiento del hogar, es en el esposo en quien recae toda la responsabilidad. Aún si la esposa comete errores ha de considerarse como una incapacidad de él para dirigirla y orientarla. Además, el hogar *oikos* (hogar), aprovecha las diferencias entre hombres y mujeres a fin de lograr una organización armónica y funcional que siga las leyes naturales:

“La oposición “natural” del hombre y de la mujer, la especificidad de sus aptitudes son indisolubles del orden de la casa; se hicieron para ese orden, que, a cambio, las impone como obligaciones”⁶⁰

⁵⁹ Ibid p. 139.

⁶⁰ Ibid p. 147.

“...*nomos* (ley): práctica regular que corresponde exactamente a las intenciones de la naturaleza, que atribuye a cada quien a su función y su lugar y que define lo que es conveniente y bueno para cada quien hacer o no hacer”⁶¹

A la mujer, por naturaleza, le toca organizar el interior del hogar, le corresponde la conservación, el gasto, la distribución y almacenaje de bienes. Incluso en la *Económica* de Jenofonte se lee que la belleza de la esposa y su garantía de plenitud corporal esta determinada por el trabajo del hogar que la alejará del ocio y hará que su cuerpo se ejercite.

“...estar derecha, caminar, darán a su cuerpo esa manera de tenerse, esa postura que, a los ojos de los griegos, caracterizan la plástica del hombre libre.”⁶²

En la versión femenina, el hábito corporal también conforma a la persona; en este caso se trata de un ser pasivo, más bien dependiente, pero no por ello menos susceptible de integrar, de alguna manera, su cuerpo como parte del sistema de vida, y como parte de la asunción moral del papel correspondiente: con el trabajo doméstico, la mujer:

“...mantiene la belleza del cuerpo; la posición de ama tiene su versión física que es la belleza”⁶³

En lo que toca a la fidelidad, en la mujer ésta no es un problema, simplemente ella debe ser fiel.

Al marido, por su parte, le toca el enfrentamiento con el exterior: su actividad y organización del tiempo estará en función de la producción y el ritmo de las estaciones. Su deber es limitar las actividades sexuales al matrimonio porque el dominio de sí, en el caso de los varones

“...concierne al equilibrio de la ciudad, su moralidad pública, las condiciones de una buena procreación, y no los deberes recíprocos aferentes a una relación dual entre cónyuges.”⁶⁴

Así, no es la relación conyugal misma la que hace que el marido sea fiel, sino la relación consigo mismo en su condición de hombre casado, de dominio de la esposa y de administración sexual. En efecto,

⁶¹ Ibid p. 147.

⁶² Ibid p. 150.

⁶³ Ibid p. 151.

⁶⁴ Ibid p. 157.

“La templanza entre los moralistas griegos de la época clásica se prescribía a ambos miembros de la vida de matrimonio, pero se daba en cada uno de ellos de un modo distinto en relación consigo mismo. La virtud de la mujer constituía el correlativo y la garantía de una actitud sumisa; la austeridad masculina surgía de una ética de la dominación...”⁶⁵

En este marco, el control de las afecciones en el varón libre está estrictamente ligado a su relación de dominio respecto de la casa y el matrimonio. Se verifica en esto la trascendencia ética del cuidado de la salud corporal y sexual vigente en los griegos.

EL AMOR ENTRE VARONES

Otro tipo de relación humana pone a prueba la decisión moral de los hombres respecto de las afecciones. Y es que los usos corporales que cuestionan la capacidad del dominio de sí en el campo del amor homosexual, definen un modo particular de conducta e incluyen sugerencias para ser temperantes. Habría que destacar que, en el pensamiento griego, el problema moral no era el de ser homosexual o heterosexual. La diferencia no establecía ninguna premisa relevante. Lo que se problematiza es el juego entre la libertad y actividad de dos varones, en donde la posible pasividad de uno de ellos sí suscitaba serias consideraciones morales. Es por ello que la edad en la relación con los muchachos viene a ser el núcleo de las problematizaciones, porque no están definidos los roles como en el matrimonio: varón-activo, mujer-pasiva.

“En el caso de las relaciones con los muchachos, la ética de los placeres habrá de hacer jugar, a través de las diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de su consentimiento”⁶⁶

Se enfrentan, en el amor entre varones, dos polos activos, cuya única diferencia es la edad. Aunque para los griegos el cuerpo masculino de un adulto o de un anciano era bello, para la moral sexual es el cuerpo juvenil el que se constituye como objeto de placer. El cuerpo joven es la virilidad en formación.

“...el vigor, la resistencia, el ímpetu formaban también parte de esta belleza, y era justo que los ejercicios, la gimnasia, las carreras, la caza vinieran a reforzarla, garantizando así que esta gracia no se volcara hacia la molición y el afeminamiento”⁶⁷

⁶⁵ *Ibid* p. 171.

⁶⁶ *Ibid* p. 183.

⁶⁷ *Ibid* p. 184-185.

En el joven, con mucha mayor razón, el cultivo del cuerpo tiende a formar parte de su constitución como futuro sujeto moral, temperante. Debilitarse, relajarse, lo llevarán hacia la pasividad. Así pues, si en el matrimonio la relación con la esposa es de poder, en la relación con los muchachos es importante la relación con el otro, el afecto recíproco. Para un joven, cuidar su papel ante un hombre mayor, remite a su posición futura, como sujeto viril, dentro de la ciudad.

“Esa edad de transición en que el joven es tan deseable y su honor tan frágil constituye pues un período de prueba: un momento en el que se pone a prueba su valor, en ese sentido es que éste debe formarse, ejercerse y medirse a la vez.”⁶⁸

El joven está siendo constantemente examinado en cuanto a su honorabilidad. El cuidado de su cuerpo, las miradas, la forma de hablar, las compañías, pero sobre todo su conducta amorosa, son parámetros para su calificación. No se examina en base a lo permitido o lo prohibido, sino a la actitud con uno mismo.

“No ceder, no someterse, seguir siendo el más fuerte, ganar en resistencia, en firmeza, en templanza (...) a los pretendientes y enamorados: he aquí cómo afirma su valor el joven en el dominio amoroso.”⁶⁹

Afirmar su valor, quiere decir no ofrecerse, no exhibirse, no aceptar prácticas sexuales humillantes y, aunque abunden los pretendientes, no aceptarlos a todos. El cuerpo, la juventud y la belleza son núcleos del honor, y los puntos estratégicos de la templanza en la relación homosexual. El honor de un muchacho:

“...depende por un lado del uso que haga de su cuerpo y [esto] que determinará también en cierta medida su reputación y su papel futuros, es una apuesta importante”⁷⁰

Otra vez, el uso del cuerpo repercute en una posición ética-social. Así, quien haya ocupado el papel del dominado en su juventud, no podrá ocupar el lugar dominante en el marco de la actividad política en su madurez. y es que en la relación homosexual, el grave problema es que se yuxtaponen, por un lado, la ética de la superioridad viril y, por otro, un esquema de sexualidad que privilegia la penetración masculina. Con la esposa o los esclavos es claro el papel pasivo de éstos y el papel activo, penetrante, del varón. Pero con otro varón, un muchacho no puede aceptar tan fácilmente el papel de dominado. Si el papel honorable es el activo, el que domina, el que penetra, ningún muchacho puede aceptarse como objeto sexual.

⁶⁸ Ibid p. 190.

⁶⁹ Ibid p. 194.

⁷⁰ Ibid p. 197.

Lo que en realidad parece resolver esta situación, es que entre dos varones uno joven y otro mayor, debe existir algo más que placer: debe existir la *philia* (amistad). Por medio de la *philia*, aquel que puede ser objeto de placer se hará dueño y sujeto de sus placeres. Templanza y *philia* median aquí la relación entre dos sujetos viriles. Si de amor se trata, aquel adulto que ama el cuerpo del joven es infame, y el que ama su alma busca prestar sus servicios y mejorar su crecimiento. Se trata de conservar al *Eros* con toda su fuerza llenándolo de conductas de afecto mutuo y duradero. La tarea del adulto es, pues, dirigir, enseñar, poner toda su sabiduría al servicio del joven.

“Desde el momento en que *Eros* se dirige a la verdad, es aquel que está más avanzado en el camino del amor, aquel que realmente es el más enamorado de la verdad quien podrá guiar mejor al otro y ayudarlo a no envilecerse en todos los placeres bajos.”⁷¹

En la problematización de esta relación amorosa no se pretender definir la conducta conveniente del amante, que debe aportar beneficios, y del amado, que debe resistir lo suficiente. Se trata de ver cómo, en el movimiento y trabajo sobre sí mismo, el amante establece su relación con la verdad: reconocer al supuesto objeto del deseo, como un ser verdadero, viril. Este ascetismo, sin descalificar el amor de los muchachos, más bien lo estiliza. Sin embargo, en términos generales, Foucault encuentra dificultades para ubicar esta propuesta de abstención en el marco de una moral organizada en torno a la problematización del uso de los placeres. Es decir, pese a tal propuesta, el problema de la relación entre varones que enfrenta dos polos activos, nunca dejó de ser entre los griegos una situación especialmente problemática. Las prácticas sexuales y corporales en este tipo de relación hacen compleja la autogestión individual y moral.

⁷¹ Ibid p. 221.

2.2.2 ROMA: SEXUALIDAD Y ENERGIA VITAL

En Roma, el uso de las *aphrodisia* también estará incluido en la noción de salud en general que, como ya se ha mencionado, pone el acento en la fragilidad corporal. Por otra parte, en la cultura latina, las *aphrodisia* también serán el mecanismo para sobrepasar la muerte a través de la reproducción y se volverá a detectar la preocupación por ubicar el funcionamiento de la sexualidad en ciertas partes del cuerpo y como el activar tal parte repercutirá en la unidad del individuo. Continúa la idea de que el deseo es el invento del principio demiúrgico para la creación. La astucia del *logos* pone en juego tanto los órganos para la fecundación (que también poseen los animales), como la capacidad de placer y el deseo en el alma: la *dynamis* (fuerza) “colocada” en el cuerpo y el alma de un ser vivo. Puede notarse, sin embargo una “fisiologización” de la vivacidad sexual, es decir se sitúa a ésta estrictamente en el contexto biológico de la corporeidad.

“...quiere decir que no ha sido añadida al alma como un suplemento, sino que está por las buenas inscrita a manera de consecuencia en los mecanismos del cuerpo. Deseo y placer son directamente los efectos de disposiciones anatómicas y de los procesos físicos”⁷²

En otras palabras, en el complejo cuerpo-alma, el placer o la vivacidad sexual no es sólo un movimiento del alma, es el efecto de un funcionamiento físico. Este mecanismo, que subyace al placer, comprende la acumulación de un humor que produce sensaciones vivas y una sensibilidad mayor en ciertos órganos. Sin embargo, aunque el placer está bien localizado, sus repercusiones se expanden a todo el cuerpo: la evacuación espermática produce que los testículos atraigan a las venas superpuestas jalando lo que en ellas hay de líquido seminal combinado con sangre; estas venas atraen a otras y estas a otras, de manera que la atracción se expande a todo el cuerpo. He aquí el peligro de un exceso en el plano de la sexualidad, por la acción de la parte sobre el todo.

“...si este gasto se prolonga, el cuerpo no queda simplemente privado de su líquido seminal; son todas las partes (del cuerpo) las que se encuentran espoliadas de su soplo vital.”⁷³

Incluso Galeno en su obra *De los lugares afectados* encuentra entre acto sexual, epilepsia y convulsiones una relación de parentesco (por la similitud del mecanismo), de analogía (por la congestión) y de causalidad (por la afectación de otros órganos). En Galeno, el análisis de la naturaleza de las *aphrodisia*, lleva al análisis de sus mecanismos peligrosos, que la hacen semejante a ciertas enfermedades. Así la sexualidad es ambivalente: es, a través del esperma,

⁷² Foucault, *La inquietud de sí*, p. 101.

⁷³ *Ibid* p. 103.

potencia de vida y contrapartida de la muerte, que vigoriza cuerpo y alma como función natural, pero también su desperdicio puede ser peligroso al dejar escapar la vida hasta emparentarla con la enfermedad. De manera que si la actividad sexual tiene efectos terapéuticos también supone consecuencias patológicas; por otra parte lo uno o lo otro dependen de las condiciones exteriores, de los temperamentos y de las circunstancias corporales. Rufo de Efeso en los *Fragmentos* considera un efecto curativo de la sexualidad:

“...el coito disipa las ideas fijas y suaviza las iras violentas; por eso no existe remedio tan eminentemente útil contra la melancolía y la misantropía”⁷⁴

Pero también, si el individuo es débil, el coito puede debilitarlo más. En los pensadores latinos, la tendencia general es a armonizar los efectos positivos con la abstinencia sexual. El uso de las *aphrodisia* tienen que ver, en el marco del cuidado de sí, con la atención a la fragilidad global del cuerpo humano. Para que la sexualidad no perturbe el equilibrio del organismo se propone un régimen más concesivo que normativo que depende de las siguientes circunstancias: *a) Del momento útil para la procreación.* El cuerpo debe estar sano: para procrear hay que preparar cuerpo y alma constituyéndose uno mismo en la imagen de la descendencia que se desea. La dieta alimenticia debe ser estricta, así, la purificación corporal dará al alma la paz necesaria para la relación sexual. Y aunque la procreación no es la que legitima el acto, este régimen debe seguirlo quien realmente quiera cuidar su descendencia. La inquietud de sí, en este momento, está regida por la inquietud por los hijos. *b) La edad del sujeto.* La actividad sexual no debe iniciarse cuando se es muy joven ni debe terminar cuando se es demasiado viejo. El ejercicio corporal, por lo que toca a los jóvenes, asegura la continencia, porque agota cuerpo y alma, y alivia el deseo. En las muchachas, el inicio de la vida sexual está marcado por la menstruación. *c) El momento favorable.* La hora y el día oportunos dependen de los ejercicios, la comida y la digestión. Es recomendable no hacer ejercicios violentos antes de una relación sexual y evitar excesos en comida y bebida antes de dormir. El sexo nocturno ayuda a retener el esperma en el cuerpo femenino. *d) El temperamento individual.* La naturaleza apta para el coito es la de los temperamentos cálidos y húmedos. Los individuos fríos y secos deben restablecer humedad y calor con ejercicios y alimentación adecuada.

Pero aún con todo este cuidado del cuerpo, el trabajo del alma es determinante: en el marco de la sexualidad hay tres necesidades del alma que pueden rebasar las necesidades del organismo: el movimiento del deseo, la presencia de imágenes y el apego al placer. Aunque hay que apeгarse a la austeridad del funcionamiento orgánico, no se trata de eliminar el placer puesto que es algo natural que hace posible la atracción entre los sexos. Lo conveniente es esperar a que coincidan

⁷⁴ Ibid p. 112.

dos tipos de deseo: el del cuerpo y el del alma. Si gana el deseo del cuerpo, existe una enfermedad; y si gana el deseo del alma, existe una falta de dominio y conviene un régimen moral. Efectivamente, el alma (aquello que el hombre sano debe entrenar), es capaz de sobrepasar las necesidades del cuerpo. Son sobre todo las imágenes internas y externas las que deben evitarse para una buena conducta sexual. Por otra parte, como el placer no puede eliminarse, hay que dejar que acompañe simplemente al acto y no verlo como un fin en sí mismo.

Esta relación con el cuerpo sexual generará consideraciones específicas en el marco de la relación interpersonal que se constituirá en el núcleo de la organización social romana: el matrimonio.

EL MATRIMONIO

La sexualidad, como apego del alma a la austeridad del cuerpo, vendrá a matizar la relación matrimonial. Habría que delimitar, sin embargo, que el tipo de relación matrimonial que va a establecerse en Roma enfatizará la relación personal, en la que ya no es tan importante el gobierno del esposo en la estilización del lazo entre marido y mujer; y además el dominio del esposo se inclinará hacia un deber de reciprocidad, es decir, el autodomínio de él tendrá que ver con el respeto a su esposa.

“Una estilística de la existencia entre dos se desprende de los preceptos tradicionales de la gestión matrimonial: se la localiza bien en un arte del lazo conyugal, en una doctrina del monopolio sexual, en una estética finalmente de los placeres compartidos.”⁷⁵

Unión de existencias, unión de cuerpos. Vida compartida y procreación. El matrimonio hace valiosa la existencia individual en una comunidad: es el origen de los ciudadanos y es un deber como la religión o la política, y ayuda a subordinar, de forma natural, el placer al deber. Incluso se plantea el problema crucial de la renuncia al matrimonio. Se origina una disputa entre los estoicos (quienes sólo por una causa mayor aceptarían tal renuncia) y los epicureos (quienes sólo por una causa mayor hacían deseable la unión).

En fin, la época Imperial añade a la idea del matrimonio (útil cívica y socialmente), una dimensión afectiva entre esposos. Se trata del arte de estar juntos, de conversar sobre lo vivido. Y aunque cada uno se debe a sus actividades - él al trabajo, ella a la casa - deben estar juntos el mayor tiempo posible. Aunque los textos que retoma Foucault no agotan lo que fue la práctica matrimonial ni los debates teóricos en su totalidad, si puede esbozarse, aunque fragmentariamente,

⁷⁵ Ibid p. 139.

un modelo de existencia conyugal más importante que el de las relaciones amistosas o familiares. En el matrimonio se ligan el cuidado de uno mismo y el cuidado por la vida del otro, en el que se depura la inquietud de sí.

“Si la relación con una mujer que es “la mujer”, “la esposa”, es esencial para la existencia, si el ser humano es un individuo conyugal cuya naturaleza se cumple en la práctica de la vida compartida, no podría haber incompatibilidad esencial y primera entre la relación que establece uno consigo mismo y la relación que instaura con el otro. El arte de la conyugalidad forma parte integral del cultivo de sí.”⁷⁶

Es decir, el estilo de vida en el matrimonio supone, pues, gobernarse a sí mismo y elaborar una reciprocidad con quien había sido el ser dominado por excelencia: la mujer. El cuidado de sí se matiza y se hace, por la presencia constante del otro a quien se concede valor, más riguroso. Así, la sexualidad sólo puede darse dentro de la institución matrimonial y ambas esferas se refuerzan mutuamente. El lazo conyugal, además, equilibra exactamente las obligaciones en el uso de los placeres. Y es precisamente en el matrimonio donde más debe acentuarse esa austeridad de los placeres y del trabajo del alma para no sobrepasar ni multiplicar el deseo natural. En realidad, los placeres de la sexualidad son solo un instrumento para desarrollar relaciones afectivas mutuas y simétricas en el matrimonio y por lo mismo no está permitida la infidelidad para ninguno de los dos y se aceptará con mayor dificultad el amor por los muchachos:

“De manera más general, cierta disminución de la importancia de las relaciones personales de *philia*, así como la valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos contribuyeron mucho sin duda a que la relación de amor entre hombres dejara de constituir la prenda de una discusión teórica y moral intensa.”⁷⁷

De una erótica dualista (indistintamente homosexual o heterosexual), se pasa a una erótica unitaria heterosexual que descalificará cualquier otro tipo de afecto. El matrimonio, según Plutarco, se verá como la forma mas perfecta del amor. Además, si antes se pensaba en la polaridad disimétrica entre amante (activo) y amado (pasivo), entre los cónyuges, ahora, debe existir un esquema de doble amor y doble actividad.

“Esta unión debe su valor y su estabilidad al esquema del doble amor en que cada uno de los dos es, desde el punto de vista del Eros, y permanentemente, sujeto activo, por el

⁷⁶ Ibid p. 152.

⁷⁷ Ibid p. 175.

hecho de esta reciprocidad en el acto de amar, las relaciones sexuales pueden tomar lugar en la forma del afecto y del consentimiento mutuos.”⁷⁸

La “gracia” es la forma completa del *Eros*: *aphrodisia* y amistad. Esta gracia solo se logra con la conyugalidad monogámica: la nueva estilística del amor.

En suma, en Roma se encuentra una correlación entre la fragilización del cuerpo en el terreno, sobre todo, de las *aphrodisia* y la depuración de la relación matrimonial a la que queda circunscrito el uso de los placeres. Parece ser que a una necesidad de cuidar la sexualidad de un cuerpo frágil, corresponde una multiplicación de los matices de la relación con el ser amado en el terreno moral: cuidar del cuerpo propio es, a la vez, cuidar del otro y ajustar la propia identidad a la identidad del conyuge que ya no es un ente dominado. Cuidar de sí, implica tomar en cuenta que los demás también cuidan de sí mismos.

Se ha revisado en este capítulo una forma específica de la relación cuerpo-individuo centrada en la autogestión del sujeto basada en una valoración constante y meditada sobre y para su hacer. Lejos está de esta noción, el individuo disciplinado cuyo perfil se analizó en el capítulo II. Para Foucault, el parámetro analítico que permitirá establecer un contraste entre estos dos tipos de subjetividad (una cuidadosa de sí, otra disciplinada) será el concepto de gobernabilidad que se analizará a continuación.

⁷⁸ Ibid p. 193.

CAPITULO IV

LA HISTORIA DE LA

GOBERNABILIDAD

Se han descrito ya los conceptos mediante los cuales Foucault revisa la historia de la corporeidad (genealogía, microfísica, individualidad) y la manera en que estas ideas permiten abordar el campo de las prácticas corporales propiamente dichas que constituyen tal historia. Queda por revisar otro concepto, aún más amplio, que permite el análisis y la comparación entre las diferentes etapas de la historia del cuerpo y entre los conceptos que Foucault ha utilizado para ella: el concepto de **governabilidad**, que permite valorar la relación existente, en todas las modalidades del uso corporal entre los individuos-cuerpo y la relación con el poder en sus diferentes modalidades. En suma, la historia del cuerpo será la historia de la gobernabilidad y ésta última será la historia de la subjetividad. La idea de gobernabilidad ha estado presente, de manera velada e implícita, en los capítulos precedentes; toca ahora explicitarla en este capítulo que, para tal fin, se dividirá en La noción de Gobierno (apartado 1) y la Historia de la subjetividad (apartado 2).

1. LA NOCIÓN DE GOVERNABILIDAD

La noción de gobierno viene a gestarse en el pensamiento de Foucault a finales de la década de los 70 y principios de los 80, y quizá de manera paralela a la elaboración de sus obras sobre la antigüedad grecolatina, que se publican hasta el 84 en Francia. Sobre la noción de gobierno, en "Du Gouvernement des vivants"¹, resumen del curso de 1979-1980 en el College de France, Foucault parte de la idea de gobierno en sentido amplio, es decir, como las técnicas y los procedimientos que apuntan a dirigir la conducta de niños, almas, casas, estados, uno mismo. Ofrece hasta aquí una noción muy amplia en la que pueden incluirse muchos tipos de ejercicio de poder, tanto la microfísica del poder que va del exterior social al cuerpo individual, como el juego de poder al interior al individuo que se autogobierna en el marco del cuidado de sí. En *Du Gouvernement...* además de establecer esta idea general, procede a analizar una forma específica de gobierno o de ejercicio de poder: la del cristianismo.

Podría decirse que, si por un lado está el modelo greco-romano del cuidado de sí como posibilidad de gobierno, habrá que considerar como un modelo completamente opuesto aquel de la confesión que tiene su origen en el occidente cristiano. Efectivamente, en el occidente cristiano lo que se exige de los hombres, además de obediencia y sumisión, son actos de verdad en el hecho mismo de la **confesión** de los pecados.

"...no solamente se le pide al sujeto decir la verdad, sino decir la verdad a propósito de sí mismo, de sus faltas, de sus deseos, de su espíritu, etcétera [...] ¿cómo se ha conformado

¹ Foucault, op. cit. p. 123-124.

un tipo de gobierno de los hombres en el que a uno se le exige no simplemente obedecer, sino manifestar, enunciándolo, lo que uno es?"²

La verbalización del propio ser, de los pecados, de los deseos, es indispensable para que sea otro el que tenga el gobierno de quien confiesa, a fin de aplicar la penitencia correspondiente. Además, en el centro de la confesión está la *exomologése*, en la que se manifiesta una verdad y la adhesión del sujeto a esa verdad: se trata de un acto de fe, indispensable en el cristianismo, en cuanto a las verdades reveladas.

"...no es simplemente afirmar lo que uno cree sino afirmar el hecho de esta creencia; es hacer del acto de afirmación, un objeto de afirmación y luego autenticarlo, ya sea para sí mismo, ya sea para los otros."³

El contraste de dos ideas distintas de confesión (antigua y monástica cristiana), permitirá a Foucault dar cuenta del tipo de gobierno propio del occidente cristiano. En las instituciones monásticas la confesión asume ciertas modalidades; para estudiar este asunto Foucault retoma en *Du Gouvernement...* el pensamiento de Casiano, a partir de las obras *Institutions cénobitiques* y *Conférences*, en ellas Foucault descubre tres ejes de reflexión (relación con el director espiritual, examen y confesión propiamente dicha) que le permitirán la comparación con la "confesión" de la antigüedad grecolatina fundada en el cuidado de sí. He aquí el contraste:

a) El modo de dependencia respecto del director espiritual.- En las prácticas espirituales cristianas la obediencia al maestro es incondicional, permanente y absoluta en todas las esferas de la vida. No hay margen para la iniciativa. Por el contrario, el modelo grecorromano del cuidado de sí, aunque concede importancia al saber de los otros, hace recaer fundamentalmente en uno mismo la responsabilidad global del cuidado de sí.

b) El examen.- Como sucede en el pensamiento grecolatino, el examen monástico pide un recuento de las actividades del día y una vigilancia permanente de sí. Pero a diferencia del primero, que debe tender a mejorar la vida misma para no volver a cometer la misma falta, para Casiano se trata de captar el origen de tales movimientos del pensamiento, y decifrar si los actos y las dinámicas del alma están originadas en Dios o en el Diablo.

c) La confesión.- Casiano prescribe una verbalización permanente de todo movimiento del pensamiento. La verbalización tiene por efecto transformar los movimientos del alma en

² Ibid p. 124.

³ Ibid p. 124.

enunciados, y esto permite al director o maestro aprehender dicha dinámica para elaborar un diagnóstico y dar consejos. En la antigüedad, si hay que decir algo es a uno mismo y, más que decir, hay que hacer cuidando la estética de la vida propia.

En suma en el cristianismo, la obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva se nuclean en torno a la manifestación verbal de la verdad de sí mismo, como pieza esencial para el gobierno de unos hombres sobre otros. La influencia de esta premisa se ha prolongado asumiendo formas laicas hasta el siglo XX, alejando a los individuos de la posibilidad de gobernarse a sí mismos. Dice Foucault acerca de la confesión y sus efectos:

“...hay que subrayar que esta manifestación [de la verdad] no tiene por fin establecer el dominio soberano de sí sobre sí; por el contrario, lo que se espera es la humildad y la mortificación, la indiferencia respecto de la consideración de sí y la constitución de una relación consigo mismo que tiende a la destrucción de la forma del sí mismo.”⁴

Ahora bien, ¿cómo se reproduce este esquema cristiano que destruye la forma de sí mismo, en el marco de los Estados Modernos? Foucault se remite a la idea del “poder pastoral”. En efecto, en la investigación sobre la historia de la gobernabilidad hay que abordar los procedimientos concretos de este tipo de poder para gobernar a los hombres. Sus características generales son: El poder del pastor se ejerce sobre una multitud en movimiento hacia un objetivo y no sobre un territorio; el pastor debe proveer al grupo de subsistencia y procurarle salud; es tan importante un individuo como todo el grupo.

Ciertamente, se encuentran algunas referencias del poder pastoral, como forma concreta de gobierno, en algunos textos griegos arcaicos y otros de la época imperial. No obstante en la Grecia clásica, el ejercicio de poder político no implica, como lo supone el poder pastoral, la conducción de los individuos bajo una autoridad responsable durante toda su vida, mientras que en la sociedad hebrea sí cobra importancia este tipo de gobierno. La trascendencia del poder pastoral es que, en occidente, ha pasado a la modernidad por vía del cristianismo:

“Es este tipo de poder el que el cristianismo ha introducido en Occidente y el que ha tomado forma institucional en la pastoral eclesiástica: el gobierno de las almas se constituye en la iglesia cristiana como actividad central y sabia, indispensable para la salvación de todos y cada uno.”⁵

⁴ Ibid p. 129.

⁵ Ibid p. 100.

Esta transición cristianismo-modernidad tiene sus fases: en los siglos XV y XVI se da una crisis del poder pastoral: no sólo se rechaza, sino que se buscan otras modalidades de dirección espiritual (no menos estrictas) y de relación entre el pastor y su grupo. Esta necesidad de nuevas formas de dirección se generaliza a la familia, al cuidado de los niños, al principado. Después de la etapa feudal, la cuestión de las formas de gobierno se problematizan:

“El cuestionamiento general de los modos de gobernar y de gobernarse, de conducir y de conducirse, acompaña, a fines de la etapa feudal, al nacimiento de nuevas formas de relaciones económicas y sociales, y a las nuevas estructuraciones políticas.”⁶

Con la entrada del sistema industrial, entonces, los procedimientos concretos de control asumen un nuevo carácter con el surgimiento del Estado soberano. Ahora se trata de analizar la formación de una gobernabilidad política o el cómo se implica la conducta de los individuos en el ejercicio del poder soberano. Con esta problematización se transforman las “artes de gobernar” redactadas a finales del siglo XVI y mediados del XVII y ligadas al surgimiento de la Razón del Estado. Antes, el arte de gobernar se basaba en los principios y virtudes tradicionales (sabiduría, justicia, leyes divinas, hábitos humanos) o en las habilidades comunes (prudencia, reflexión; buenos consejos), pero ahora prevalecerá el principio de racionalidad del Estado, es decir, todo tendrá su sentido siempre en referencia al aparato estatal. Entonces, la relación entre población y riqueza será una de las condiciones de formación de la economía política. Para administrar la población (conjunto de seres vivos, motivo de enriquecimiento y fuerza de los estados) hay que establecer una política de salud: que disminuya la mortalidad infantil, que prevenga epidemias, que intervenga en las condiciones de vida (alimentación y vivienda) para modificarlas y normativizarlas, y que asegure el equipo médico necesario. Es así como en la segunda mitad del siglo XVIII se desarrolla la *Medizinische polzei* alemana, la *Hygiène Publique* francesa y la *social medicin* inglesa, que se inscriben en el marco de una biopolítica de la población, es decir, el conjunto de seres vivientes con rasgos biológicos y patológicos particulares que requieren de saberes y técnicas específicas. Así es como, del poder pastoral al poder del Estado Soberano, se mantienen límites importantes para el desarrollo de un gobierno de sí. Un poder externo a los individuos funciona sobre ellos permanentemente, lo que justifica la pertinencia del análisis microfísico del poder. En efecto, este punto de vista parece dejar fuera la dimensión ética del autogobierno, pero, fundamentalmente porque ésta, históricamente, encuentra dificultades para desplegar sus facultades.

⁶ Ibid p. 101.

2 LA HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD

Ahora bien ¿cómo repercuten las formas de gobierno en las formas de subjetividad? Foucault encontrará una estrecha relación entre estos dos elementos, así, la historia de la gobernabilidad será la historia de las formas de subjetivación. En el curso que Michel Foucault impartió en el Collège de France en el periodo 1980-1981 "Subjectivité et vérité", el autor resume con un enfoque más totalizador su trabajo sobre individuo y gobierno, dándole a su investigación una coherencia que tiene como centro organizador el estudio del conocimiento de sí y su historia, es decir, el estudio de las formas de subjetivación. A lo largo de sus investigaciones, a decir del mismo Foucault, él se ha preguntado cómo los sujetos se establecen como objeto de conocimiento posible, deseable y/o indispensable en ciertos contextos institucionales, cómo es que ciertos esquemas sociales pueden organizar la experiencia y el saber que uno tiene de sí mismo y, por último, cómo se imponen, se definen y se valorizan estos esquemas. En efecto, la categoría que permitirá reponder a estas preguntas tiene menos que ver con una experiencia originaria o una filosofía del alma o del cuerpo que con la investigación de lo que puede llamarse "técnicas de sí", ahora en un sentido más amplio

"...es decir, los procedimientos, existentes sin duda en toda civilización, que se les proponen o prescriben a los individuos a fin de fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de fines, y esto gracias a las relaciones de dominio de sí mismo sobre sí mismo o del conocimiento de sí mismo por sí mismo."⁷

Con esta idea, habrá que pensar que el conocimiento de sí no sólo existió en la antigüedad grecolatina, es decir si en esa etapa existió efectivamente un cuidado de sí depurado, intenso, esto no implica que en ninguna otra época los individuos se hayan problematizado a sí mismos. Se trata entonces de **entender la modalidad del cuidado de sí que cada época histórica suscita**. A tales condiciones históricas, a tal tipo de gobierno generalizado... ¿qué piensan los individuos de sí mismos? ¿qué hacen consigo mismos? Porque es nueva en la civilización occidental la consigna de conocerse a uno mismo, pero lo que Foucault aclara es que, en el caso de su investigación, se trata de un problema más amplio. El problema es ¿qué hacer con uno mismo?, ¿qué trabajo se puede operar sobre sí?, ¿es posible ser al mismo tiempo gobernante y gobernado de uno mismo? En realidad el cuidado de sí mismo, el gobierno de sí mismo, ha sido para Foucault un amplio campo de estudio cuya reconstrucción histórica, dice él, supone la consideración de dos ejes interiores: La Historia de la subjetividad y el análisis de las formas de gobernabilidad.

⁷ Foucault, Resumé des cours 1970-1982, p. 134.

Aquí, gobernabilidad y subjetividad son polos correlativos de la misma realidad: a cierta forma de gobierno, corresponde cierta forma de subjetividad. El tipo de gobierno, por lo general, establece el tipo de **códigos culturales** vigentes en ciertas épocas. Por **códigos culturales** podría entenderse los marcos conductuales y discursivos que organizan la vida de los individuos y la manera en que éstos se ubican frente a esa normalidad social. Foucault no hace aquí referencia a algo que pudiera parecerse a una historia de las moralidades (de cómo los individuos cumplen o no las normas sociales) sino a una **historia de los códigos**. Foucault distingue

“Historia de las “moralidades”: aquella que estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se conforman o no con las reglas y con los valores que han sido propuestos por diferentes instancias. Historia de los “códigos”: la que analiza los diferentes sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad y en un grupo dados, las instancias o aparatos de construcción que les dan valor y las formas que toman su multiplicidad, sus divergencias o sus contradicciones.”⁸

En efecto, hay momentos históricos en los que el estilo de la codificación cultural es sumamente cerrado. Todos los actos están marcados y regulados, los individuos y sus acciones deben apegarse rigurosamente a tal normatividad. El gobierno-poder se ejerce desde lo social. En otros momentos, el poder del exterior cede su tensión, la codificación cultural es menos estricta y la normatividad es más flexible. Tales configuraciones históricas parecen trasladar la función de gobierno al individuo.

Para hacer la historia del hombre desde una historia del cuerpo, es posible decir, siguiendo a Foucault, que una determinada configuración de las relaciones de gobierno forjan la posibilidad o imposibilidad de una voluntad individual que dirija sus propios actos; es decir, la normatividad social estructura diversas formas de **gobierno**, en las que éste puede ejercerse desde el exterior o puede trasladarse al interior ético. Efectivamente, hablar aquí de codificaciones culturales, quiere decir que en las diversas etapas de la historia, las modalidades de gobernabilidad entretejen los juegos de poder que propician la forma en que los hombres se conciben a sí mismos como sujetos-actores o sujetos receptores en las diferentes prácticas sociales, es decir, **a ciertos códigos de comportamiento social corresponden ciertas formas de subjetivación**.

“...toda “moral” en sentido amplio implica <...> códigos de comportamiento y <...> formas de subjetivación <...> en algunas morales el acento está puesto en el código su sistematización, su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios de comportamiento; en estas morales lo importante debe buscarse del

⁸ Foucault, *El uso de los placeres*, p. 29.

lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones <...> Al contrario, podemos concebir morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí. En este caso, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. su exacta observancia puede ser relativamente inesencial, por lo menos si se le compara con la que se exige del individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral.”⁹

Así, en las codificaciones cerradas, estrictas, no se le permite al individuo hacer interpretaciones de la norma: entre ésta y su actualización no hay margen para la elaboración individual del acto. Por el contrario, en los códigos abiertos, poco rígidos, el margen entre norma y actualización es amplio y da lugar para la problematización del individuo que se ubica ante la norma. El problema de la gobernabilidad (quién, cómo y en qué ámbito ejerce el poder) presenta un elemento importante para descifrar las acciones humanas y corporales. La interpretación de los hábitos incluye, pues, la relación de gobernabilidad -o ingobernabilidad- del individuo consigo mismo y con su cuerpo. Ante un código cultural, sea abierto o cerrado, cabe preguntarse ¿cómo se relaciona el individuo con su cuerpo? ¿quién y cómo determina sus relaciones?

⁹ op cit, p. 30.

CONCLUSIONES

ELEMENTOS PARA UNA

REFLEXION

SOBRE

EL INDIVIDUO Y SU CUERPO

El objetivo de este trabajo, ha sido analizar la manera en que Michel Foucault establece la relación entre el individuo y su cuerpo. Para ello en el capítulo I, se revisaron las cuestiones de método en las que el autor ha basado su estudio de problema: por un lado la **genealogía**, método explicativo que permite entender los discursos y las realidades históricas a partir de la consideración de la corporeidad en primera instancia y por dos conceptos (**microfísica del poder** y **cuidado de sí**) que responden a la explicación genealógica de dos realidades históricas específicas (modernidad occidental y antigüedad grecolatina).

En los capítulos II y III se describieron los usos sociales y corporales que dan contenido a los conceptos antes revisados. El capítulo II se ocupó de las **prácticas de la modernidad occidental** y el III de los de la **antigüedad grecolatina**.

Finalmente, en el capítulo IV se expusieron dos conceptos más generales que permiten establecer una comparación y diferenciación entre los dos análisis genealógico-históricos que realiza Foucault en las etapas mencionadas: **la gobernabilidad** y **la historia de la subjetividad**. Estos conceptos establecen, en suma que a cierto tipo de gobierno culturalmente implantado (externo, como en el caso de la microfísica del poder que se relaciona con una gobernabilidad de tipo pastoral, o interno como en el cuidado de sí, que deja en manos del individuo la responsabilidad de su propia conducta) corresponde cierto tipo de código social que estrecha o amplifica el margen de acción de la subjetividad frente a lo estricto o laxo de la normatividad por acatar. Es decir, las formas de gobierno plantean si los códigos culturales serán estrechas y dejarán poco a la iniciativa individual o si son lo suficientemente abiertos para permitir la intervención de los sujetos.

A continuación se resumirán las modalidades del código cerrado de la modernidad y el código abierto de la antigüedad grecolatina con la consiguiente relación individuo-cuerpo inherente a cada una.

1 GOBIERNO DEL INDIVIDUO EN LA MODERNIDAD OCCIDENTAL Y EN LA ANTIGÜEDAD GRECOLATINA

1.1 EL INDIVIDUO DISCIPLINADO

En la modernidad occidental, la gobernabilidad pastoral hará desaparecer prácticamente la forma del “sí mismo” en la subjetividad de la época. La codificación cultural estará normada estrictamente, y cada acto será previsto y controlado a partir de la producción de un cuerpo dócil. Efectivamente, todo parece indicar que la organización de la modernidad occidental presenta obstáculos significativos para que el individuo se ocupe de sí mismo: las redes invisibles del poder “capilar” penetran en el individuo desde el cuerpo y producen una enajenación entre uno y otro. Al parecer, la disciplina y la medicalización inhiben la constitución plena de los individuos como sujetos éticos, responsables y constructores de su propia existencia tanto en el ámbito cognocitivo como en el práctico, puesto que imponen códigos estrictos al comportamiento. De esta manera, el sujeto no tiene un margen de elección suficiente entre la codificación externa y sus actos personales. Para apoyar lo dicho, hay que insistir en que en la modernidad impera una gubernamentalidad “pastoral”, un gobierno del otro sobre uno mismo que, en este dominio, desintegra al cuerpo del proyecto de vida del individuo. En primer lugar, el poder pastoral supone una dependencia respecto de un maestro o director. En el campo de la disciplina y la medicalización, este tipo de poder se manifiesta en la producción de una corporalidad dócil y obediente. Se hace presa del cuerpo de los demás, no simplemente para que ese cuerpo haga lo que se desea, sino para que opere como el otro (el maestro, el médico) lo requiere. Es otro el que desarticula el propio cuerpo y lo recompone en una entidad utilizable, y para ello dispone de recursos específicos:

a) La “anatomía”: Se organiza un conocimiento “científico” del cuerpo, saber que poseen quienes estructuran los regímenes disciplinarios en el ejército, la escuela o el consultorio médico. Es este saber el que legitima ciertos usos del cuerpo, ciertas conductas y no otras. La planificación de ejercicios y usos está fundamentada en el saber sobre una supuesta corporalidad natural. De esta forma, la individualización, la codificación de los actos corporales se da en función de parámetros externos. Lo que menos importa es la experiencia que el individuo tenga de sí mismo; lo esencial es el conocimiento “objetivo”, externo, del cuerpo. La relación de uno mismo con su propio cuerpo está regida por un patrón común, “natural”, del cuerpo humano. Además, el individuo es clasificado, ubicado, jerarquizado en el “cuadro viviente” por un ojo que lo mira desde fuera, que se ubica al margen de su ser interno, y que le impone actos que el individuo no planifica. La dirección del movimiento, del acto y del gesto, se da desde fuera. El código de la

experiencia corporal es estricto: según el modelo general del CUERPO HUMANO hay ciertas "formas correctas" de moverse y de vivirse como cuerpo.

b) El examen. Tanto en medicina como en pedagogía el examen es arma de control: se propone mejorar la conducta porque así se garantiza un mejor dominio de multiplicidades e individuos, por parte de una mirada exterior. Mediante el examen, el individuo queda convertido en expediente, y se detectan así las anomalías: a los desertores en el ejército, a muertos y vivos en un hospital, a los alumnos-problema en la escuela. El examen permite medir, comparar, encauzar, clasificar, excluir o corregir, pero este trabajo de ubicación es una tarea que no le corresponde a los individuos mismos, sino a la compleja trama de los aparatos sociales.

c) La confesión (administrativa): El discurso de los propios individuos permite la corrección; la confesión será instrumento de control social más que herramienta de transformación personal. La percepción de uno mismo está conformada por el propio discurso, pero siempre destinado no a uno mismo sino al otro. Así, la experiencia del propio cuerpo (el placer, las sensaciones) y los pensamientos, especialmente los que tienen que ver con la sexualidad, deben ser "aislados" del resto de las experiencias a fin de ponerlas a consideración de quien posee un saber: médicos, maestros y psicólogos, los mediadores entre el individuo y su cuerpo. Todo esto, por supuesto, con el fin de someterlo a una distribución política específica: la de la clasificación y el registro. El saber de los otros sobre el propio discurso -un saber "científico"- es una instancia mediadora entre el individuo y la experiencia de sí y de su cuerpo que es por cierto, cualitativamente distinta del conocimiento racional. Por eso, aún en las etapas en las que la medicina, el cuidado del cuerpo y la salud, están más "socializados", el cuerpo sigue siendo algo ajeno al individuo: el efecto normalizador de la medicina, va más allá de la demanda de los individuos, más allá de la enfermedad y la salud, puesto que son otros (los empleadores, los jueces judiciales etc.) quienes necesitan un saber médico sobre los sujetos.

En suma: entre los códigos de la modernidad y el comportamiento y elección de los individuos en su vida cotidiana no hay demasiado margen para la iniciativa: el individuo en sí mismo no es la materia prima de su conducta moral, porque su grado de obligación con una normatividad impuesta es, prácticamente, absoluta. En términos generales, en el Occidente moderno no hay espacio, ni atención especial para la transformación de uno mismo, ni para el cuidado de sí. El tipo de gobernabilidad pastoral, forjará una subjetividad que poco o nada se problematiza a sí misma.

1.2 ANTIGÜEDAD Y CUIDADO DE UNO MISMO

En la antigüedad grecolatina la gobernabilidad estará inserta, en primera instancia, en el interior de los individuos, de manera que incitará la forma del “sí mismo” en la subjetividad de la época. El código cultural permanecerá abierto a las elaboraciones personales de cada sujeto. Es decir, en la antigüedad, entre código y comportamiento real, el márgen es amplio, y esto suscita el interés del individuo por su autotransformación: entre él y los códigos y poderes exteriores existe la posibilidad histórica de la toma de desición respecto de sí mismo. La moralidad es más abierta. El individuo, cuidadoso de sí, está mediando constantemente entre los poderes históricos externos y los usos de su propio cuerpo a fin de integrarlos al proyecto estilizador de su existencia. En efecto, lejos del gobierno externo del poder pastoral, la consigna de la antigüedad de “cuidate a ti mismo” deja en manos del propio individuo la última palabra respecto de su propia existencia. Se trata de relacionarse permanentemente con uno mismo, ser el propio soberano y disfrutar del placer que supone el dominio de sí. Aunque los pensadores de la antigüedad contemplan la relación con un maestro o director, puesto que nadie puede cuidar de sí sin ayuda del otro, el centro ordenador de todo consejo es uno mismo.

Tanto los textos filosóficos como prácticos de la época que Foucault analiza, proponen a los individuos, más que reglas delimitadas, interrogarse sobre sí, aprender y meditar sobre uno mismo, sobre la conducta cotidiana, es decir, permiten a los individuos trabajar sobre sí, darse la forma de sujetos éticos. En torno a la austeridad sexual, es necesario volver a decir que no implicaba el establecimiento de interdicciones generales impuestas; más bien se trata de uno de los puntos en el que puede verificarse este cuidado de sí entendido como juego de fuerzas en el interior de cada sujeto. En efecto, como parte esencial de estas relaciones de poder con uno mismo, estará la capacidad de autocontrol de las necesidades vitales y corporales. El problema moral de las *aphrodisia* en la antigüedad pone de manifiesto el problema de la relación con uno mismo. Además en el marco de las *aphrodisia*, pero también en el de la dietética, el cuerpo es medida de control: La corporeidad es, en esta época, un sustrato inferior de la existencia del hombre respecto del superior, el alma. Pero como en el cuerpo se localiza la necesidad (de placer, de comer, etc.) él puede hablar de lo que el sujeto realmente, físicamente necesita, y, con toda su materialidad, puede frenar cualquier exceso del alma, cualquier deseo superfluo que sobrepase una necesidad real y corporal. El alma, el sustrato superior propiamente humano, debe pues ser capaz de enfrentarse con las necesidades para poder ser libre. De ahí la exigencia de un entrenamiento, de un trabajo sobre sí. El entrenamiento del alma, involucra de cualquier forma a un cuerpo que está integrado al proyecto total de transformación individual. Entrenarse es, en primer término, observarse a sí mismo, analizarse, administrarse: la dietética griega, como técnica de la existencia supone la vigilancia de los propios hábitos, de las reacciones ante cada estímulo externo, en términos de

alimentación, de aseo, de ejercicio físico etc. Se recomienda, incluso, que se anoten todas las reacciones y hábitos para poder adquirir autonomía y saber a ciencia cierta qué hábito es beneficioso o nocivo. Conocerse en este plano, emplear el tiempo en la observación y planificación de las actividades cotidianas es, pues, pieza esencial del arte de vivir: evita enfermedades, ayuda a detectar el propio estado de necesidad y permite desarrollar una codificación de normas y actos basada estrictamente en la propia constitución y aplicable sólo a la vida personal.

Salud y moral, cuidado del cuerpo y exigencia para el alma: toda esta idea del cuidado de sí redundará en vínculos más intensos con los otros. El gobierno de sí de cada quien, tiende a generar una reciprocidad de los afectos y una simetría en las relaciones personales. Incluso el cuidado de sí llegó a ser una práctica colectiva que conformó comunidades de ayuda mutua. El examen, en este contexto, tiene una forma y una finalidad bien específicas: se trata de revisar constantemente los propios actos y determinar los fracasos y los aciertos a fin de estimular, por medio de la meditación, los medios que permitan un cambio futuro en la conducta, cuando este sea necesario. He aquí, pues, una forma de relación con uno mismo centrada en uno mismo y dirigida por uno mismo, concebido como la totalidad que involucra alma y cuerpo bajo, el propio gobierno.

2 MOTIVOS PARA UNA REFLEXION

Una vez analizada la manera en que Foucault vincula al individuo con su cuerpo, ¿qué queda por reflexionar a partir de ahí? ¿qué rasgos de pensamiento foucauldiano en esa problemática permitirán desarrollos posteriores? Cuando otros filósofos, psicólogos e incluso educadores de disciplinas físicas, modernos y contemporáneos han encarado el problema de la corporeidad, han empleado para su reflexión lo que Foucault llama “la hipótesis represiva”: el cuerpo, es para ellos el ámbito de la libertad absoluta, de que se ve reprimida y coartada por fuerzas negativas. El cuerpo está en relación de oposición absoluta con las marcas sociales y racionales, el cuerpo le pertenece a la naturaleza. Se insinúa entonces una “esencia” libre y salvaje de la corporeidad, preexistente a todo sello cultural, a la que hay que volver y que es necesario rescatar.

Tal idea de la corporeidad parece inhabilitar, paradójicamente, toda posibilidad de implantar otro tipo de prácticas corporales más “libres”, ¿por qué? porque no considera la acción de los mecanismos que producen cierto tipo de corporeidad. En otras palabras, si se descubrieran los mecanismos de control concreto, cultural y social que determinan los hábitos corporales, se estaría entonces en posibilidad de analizarlos, deconstruirlos y proponer aquellos que pudieran sustituirlos en términos de prácticas corporales. Si hay algo en Michel Foucault que puede ser realmente enriquecedor para la cada vez más abundante reflexión sobre el cuerpo (más en ciencias sociales que en la filosofía misma), es precisamente la posibilidad de construir las prácticas corporales, tanto en sí mismas, como en su radio de acción social e individual. Es decir, en la obra de Foucault pueden encontrarse elementos para analizar:

a) usos corporales concretos: puede verse el cuerpo en movimiento, la manera en que usa sus partes, el tiempo y el espacio; el cuerpo móvil y concreto presenta en esa dimensión un valor hermenéutico, porque el cuerpo que se mueve de una u otra manera, es un cuerpo que puede hablar de los códigos culturales que lo produjeron. Pocas veces se encuentran en los filósofos referencias tan minuciosas a las formas concretas de moverse o de usar el cuerpo, como en el caso de la descripción que hace Foucault del suplicio o la disciplina.

b) La ubicación social de esos usos y prácticas corporales. Así como Foucault describe los usos propiamente dichos, también define las líneas de su distribución en el tejido social, es decir no sólo es la práctica corporal en sí, sino cómo circula en el contexto de una determinada cultura, cómo funciona en el contexto de cierta organización social. Así como el suplicio verifica el desequilibrio entre la figura del soberano y el delincuente, dejando al resto de la población sin tutela alguna, la disciplina se expande y se instala en todas las instituciones y aparatos de la modernidad. Ese tipo de funcionamiento define también la práctica corporal misma.

c) La perspectiva de la subjetividad, es decir ¿cómo se conciben a sí mismos los sujetos moviéndose y actuando de tal o cual forma? ¿involucrándose o no en cierto tipo de prácticas? Los individuos se viven de diferente manera, por ejemplo, acatando automáticamente los cánones disciplinarios, que planificando su propio régimen de salud a la usanza grecolatina.

Así, el pensamiento de Foucault en suma, presenta un amplio margen de reflexión sobre el cuerpo, mismo que puede tener repercusiones en dos sentidos:

– El pensamiento foucauldiano refuerza los nexos entre la antropología, la filosofía y las nuevas corrientes del pensamiento histórico en la medida en que rescata la dimensión de lo cotidiano, lo pequeño, lo atribuido al hombre “normal” de ciertas épocas y no sólo el hombre célebre.

– Tales ideas permiten pensar ya no en el terreno del saber académico sino en el circuito de uno mismo con su cuerpo, de qué manera uno se relaciona con la corporeidad y de qué forma uno podría problemalizarse a sí mismo en el marco de la cultura occidental contemporánea que, de principio, no lo sugiere. Y es que la experiencia concreta de los individuos con su cuerpo, para ser modificada, transformada necesita ser pensada y cuestionada y el trabajo de Foucault permite pensar siquiera que tenemos un cuerpo móvil, vivido, siempre presente, cotidiano, propio.

Foucault parece brindar, entonces, un discurso que puede relacionarnos de otra manera con nuestra experiencia corporal práctica y así hacer que nos pensemos de otra manera como individuos. Este pensador parece ofrecerle al hombre contemporáneo, atrapado entre la disciplina y la medicalización, nuevas formas de subjetivación: que ese hombre se piense a sí mismo de otra manera.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS

MICHEL FOUCAULT -

Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión
Siglo XXI editores
8va edición, México, 1983

Historia de la sexualidad
1- La voluntad de saber
Siglo XXI editores
7ma edición, México, 1981

Historia de la sexualidad
2- El uso de los placeres
Siglo XXI editores
México, 1986

Historia de la sexualidad
3- La inquietud de sí
Siglo XXI editores
México, 1987

Historia de la locura en la
Epoca Clásica,
F.C.E., México 1967.

El nacimiento de la clínica,
Siglo XXI, México, 1985.

Arqueología del saber,
Siglo XXI, México, 1983

Las palabras y las cosas,
Siglo XXI, México, 1985.

Esto no es una pipa,
Anagrama, Barcelona, 1989

ANTOLOGIAS

MICHEL FOUCAULT -

Microfísica del Poder
Las Ediciones de La Piqueta
Madrid, 1979

La vida de los hombres infames
Las Ediciones de La Piqueta
Madrid, 1990

Resumé des Cours 1970-1982
Ed. Julliard, 8, rue Garancière
Paris 1989

Tecnología del yo. Y otros textos afines
Ediciones Paidós Ibérica
Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona, 1991

Genealogía del racismo,
Ediciones de la Piqueta,
Madrid, 1992.

OTROS

MICHEL FOUCAULT -

“El ojo del Poder” en
J. Bentham *El Panóptico*
Las Ediciones de La Piqueta
Madrid, 1979

GILLES DELEUZE -

Foucault
Editorial Paidós Mexicana
México, 1987

PAUL VEYNE -

“El último Foucault y su moral”
en *Estudios #9*
Verano 1987
ITAM, México

POSTER MARK -

Foucault, el marxismo y la historia,
Paidós, Buenos Aires, 1987.

**KREMER- MARIETTI
ANGELE -**

Archéologie et généalogie,
Librairie Général Française,
Paris, 1985.

SHERIDAN ALAIN -

Discours, sexualité et pouvoir.

Initiation a Michel Foucault,
Pierre Margada Editeur, Bruselas.

GUEDEZ ANNIE -

Foucault,
Editions Universitaires,
Paris, 1972.

RAJCHMAN JOHN -

Michel Foucault. La liberté de savoir,
Presses Universitaires de France,
Paris, 1987.

RABINOW PAUL (ed.) -

The Foucault reader,
Pantheon Books,
New York, 1984.