



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA

**El nacimiento de la subjetividad y la re-invenición del cuerpo.
Un estudio en Michel Foucault**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
VIVIANE BAGIOTTO BOTTON

DIRECTOR: DR. ALBERTO CÓNSTANTE LÓPEZ (FFyL)

CO-TUTORAS: DRA. MARIFLOR AGUILAR RIVERO (FFyL)
DRA. ROSAURA MARTÍNEZ RUÍZ (FFyL)

SINODALES: DRA. ROCÍO PRIEGO CUÉTARA (UIC)
DR. JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO (FFyL)

MÉXICO, D.F., OCTUBRE DE 2015.

Esta tesis fue realizada gracias al apoyo de una beca nacional y una mixta CONACYT.



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 esta 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.

Agradecimientos

Esta tesis fue posible gracias al apoyo económico de Conacyt y la colaboración de mis profesores, colegas, amigos y familiares. Agradezco a todos por la presencia y el cariño durante estos cuatro años de investigación, sobre todo a los que con su presencia hicieron de este trayecto menos solitario de lo que suele ser la investigación y la redacción de una tesis doctoral.

Gracias a mis maestros...

A mi asesor, Dr. *Alberto Constante López* por haber conducido esta investigación con compromiso desde su inicio, por su disponibilidad siempre que necesité, y por la amistad que construimos en medio de este proceso.

Al profesor Dr. *Frédéric Gros*, quien me asesoró durante los dos semestres de estancia de investigación que realicé en la UPEC (Université Paris XII) en Paris (Francia).

A mis cotutoras, Dra. *Mariflor Aguilar* y Dra. *Rosaura Martínez*, por sus contribuciones y aportaciones y también por la constante disponibilidad y receptividad a lo largo de mi proceso de investigación.

A mis sinodales, Dra. *Rocío Priégo* y Dr. *Jorge Linares*, quienes me leyeron y aportaron muchos con las observaciones y sugerencias.

También agradezco mucho a las funcionarias del *Posgrado en Filosofía* de la *FFyL*: gracias *Jasmin Casado*, *Ivette Sarmiento* y *Norma Angélica Pimentel* por la buena voluntad con la que siempre me auxiliaron con lo Terrible que puede llegar a ser la burocracia.

Gracias a mis amigos...

Ignacio Vilaró y *Clara Márquez*, por la escucha, la ayuda con el idioma y las lecciones de *Yoga*.

Lucie Percetti, *Olivier Percetti* y sus hijitos *Violette* y *Esteban*, por ser mi punto de anclaje en México. Gracias por los cafés, las charlas, el hospedaje y todo el apoyo que siempre me dieron.

Fred Fusso, por la amistosa y cálida recepción en todas las veces que aterricé en su casa mientras iba y venía a México.

Juan Carlos Sumano, mi querido amigo y eterno vecino, quien entre cafecitos, comiditas y charlitas, me ayudó a delinear la poética de mi español.

José Reyes, por haber aparecido como un *ángel* en los últimos momentos de este proceso para auxiliarme con la revisión del texto y los formatos.

Vicky Mendoza, por la amistad y todo el soporte con los trámites.

Anna Beatriz Koslinski y *Érica Melo*, por nuestro *encuentro* en México, por compartir conmigo esta condición de *extranjerías estudiante de posgrado*.

Thiago Ribas, *Mariana Scarpa*, *Daniel Galantin*, *Maria Rita César* y *André Duarte*, mis colegas brasileños en París, por haber aportado a esta tesis con las discusiones, sugerencias, intercambios de textos y, más que todo, por el simple calor del diálogo en portugués.

Ramon Chaverry, *Alberto Mora* y *Francisco De León*, mis primeros compañeros de posgrado y actualmente mis amigos e interlocutores.

Abel Lassalle Casanave, mi antiguo y eterno asesor, porque con él aprendí a investigar, a escribir, a querer cambiar todo y a creer que sí eso es siempre posible.

Gracias a mis amores...

Eni Fátima Bagiotto Botton y *Saulo Botton*, porque además darme la vida, me han regalado los primeros libros, desde los cuales me acerqué a las palabras y empecé a desear ser *pájaro*. Gracias por haberme permitido *volar*.

Fernando Bagiotto Botton, por ser el mejor hermano del mundo, el mejor que cualquiera hubiera querido tener; por ser mi gran amigo, mi consejero, mi interlocutor, mi colega de lectura, reflexión y viaje desde que nació.

Victor Vila, mi amor, mi dios y mi demonio, gracias por estar conmigo, por ritmar mis angustias nocturnas con *bossa nova* y calentar mis tristezas matinales con *chimarrão*, y por creer siempre en mí, incluso cuando mi propia *fe* anduvo quebrantada.

Margaud Vila, por su sonrisa que me hace seguir creyendo en el futuro.

“¿Qué valdría el encarnizamiento
del saber si sólo hubiera de asegurar
la adquisición de conocimientos y no,
en cierto modo y hasta donde se puede,
el extravío del que conoce?”

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, p.13

“Why should our bodies end at the skin,
or include at best other beings encapsulated by skin?”

Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, p. 178

Índice

Introducción	7
---------------------------	---

Capítulo 1

Cuerpo y Saber: La Invención Arqueológica del Cuerpo.

Nacimiento de la subjetividad, el <i>hombre</i> y el cuerpo natural	29
--	----

1.1. Crítica a la modernidad.....	32
1.2. La crítica como actitud.....	38
1.3. La <i>episteme</i> moderna	44
1.4. La Arqueología.....	48
1.5. El nacimiento del <i>hombre</i>	50
1.6. La finitud y el cuerpo doble.....	63
1.7. La utopía del cuerpo propio.....	68
1.8. La enfermedad encarnada.....	86
1.9. El abandono del hombre.....	92

Capítulo 2

Cuerpo y Poder: La Invención Genealógica del Cuerpo

Administración de los cuerpos, entre la disciplina y la sexualidad	96
---	----

2.1. Cuerpo y cuerpos, análisis arqueológico y genealógico confrontados.	98
2.2. Cuerpos individuales y economía de los castigos.....	111
2.3. Cuerpos dóciles, la disciplina y sus espacios.....	117
2.4. Cuerpos útiles y técnicas de producción de trabajadores.....	123
2.5. Cuerpos normales, la naturaleza y sus verdades.....	127
2.6. Cuerpos monstruosos y la invención del instinto.....	133

2.7.	Cuerpos que hablan y técnicas de normalización	138
2.8.	Cuerpos deseosos y sexualidad como dispositivo	144
2.9.	Cuerpos que hablan de sexo y técnicas de autoproducción	152
2.10.	Cuerpos históricos como cuerpos de lucha	161
2.11.	Cuerpos bisexuales, entre sexo y género	169
2.12.	Cuerpos hermafroditas y el verdadero sexo	181
2.13.	Nuestros cuerpos sensibles, entre verdad y liberación.....	189

Capítulo 3

Cuerpo y Resistencia: la Re-Invención del Cuerpo

Rearticulaciones corporales, entre técnicas de sí e identidades pos-humanas.200

3.1	Cuerpos de cuidado, entre el <i>cuidado de sí</i> y el uso de los placeres.	206
3.2	Cuerpos de experiencia o el encuentro con Bataille en un <i>Love Hotel</i> de Japón.....	217
3.3	Cuerpos que importan o el retorna a la pregunta por la materialidad.....	226
3.4	Cuerpos cyborgs	231
3.5	Cuerpos de contrasexualidad	242

Consideraciones finales.....249

Referencias Bibliográficas254

Introducción

El objetivo de este estudio es realizar una investigación acerca del *cuerpo* en las obras de Michel Foucault. Más específicamente, se busca recorrer en los trabajos del filósofo las consideraciones sobre la relación entre cuerpo y subjetividad, y desde ahí pensar cómo el cuerpo podría reinventarse y cómo otras formas de subjetivación o subjetividades podrían recrearse. Este trabajo es foucaultiano en la medida que busca, como sugiere el filósofo, “promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos”.¹

Michel Foucault en sus últimos años de vida estuvo investigando los *modos de vivir* en las sociedades occidentales antiguas, más específicamente a partir de textos griegos del período helenístico e inicio de la era romana.² En estas investigaciones realiza un trabajo arqueológico-genealógico sobre las relaciones que el individuo establece consigo mismo, según las cuales la formación de un *sujeto* supone mucho más que el conocimiento de sí (*gnothi seautón*: concóctete a ti mismo), supone un compromiso consigo mismo (*epiméleia heautou*: cuídate de ti mismo), con una ética personal y con prácticas de (auto)formación. Estos modos de subjetivación suelen ser contrastados con los modos de vivir occidentales modernos, sobre los cuales Foucault trabajó desde sus primeros libros (obras arqueológicas), y cuyas diferencias apuntarían para otras posibilidades de hacerse en tanto sujeto.³ En este contexto, mientras la subjetividad moderna sería heredera de principios cristianos, fundados en un *conocerse* (tener conciencia de fallas, pecados y habilidades), en la antigüedad greco-romana se encontraría otras prácticas de formación de sí, que

¹ Michel Foucault “Sujeto y Poder” (1982) En: Hubert Dreyfus and Paul L. Robinow: *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, Trad. Corina de Iturbe, México: UNAM, 1988, p. 249.

² La mayor parte de los textos citados por Foucault de este período datan del siglo II a.C al V d. C.

³ Hay que precisar la diferencia entre *subjetividad* y *subjetivación*. De manera muy general se dice que la primera se refiere a los modos de ser sujeto, es decir de auto-referirse discursivamente a sí mismo, de tomar la distancia discursiva de sí y de explicarse empírica y racionalmente. Ya *subjetivación* es un término mucho más utilizado por Foucault que *subjetividad* y sería el proceso de formación de la subjetividad, el proceso que se pone en marcha cuando individuos se hacen, se reconocen, se afirman, se asumen *sujetos* (objeto/súbdito/tema) de discursos de verdad sobre sí mismos en general, como miembros de una especie, naturaleza, sociedad, cultura, civilización. Véase: Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault, un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Bernal, UNQ, 2004.

no pasan, o no necesariamente, por un acceso hermenéutico de sí, sino por técnicas de sí (y de cuidado de sí mismo).

Desde sus primeros textos, parece que su objetivo era entender ¿cómo nos hemos constituido como sujetos en Occidente y cómo lo seguimos haciendo? La originalidad de su pensamiento, sin embargo, no reside en haber levantado la cuestión, sino en la forma como redefinió la mirada sobre el sujeto y los procesos de constitución humana, sea al *historizar*⁴ la formación subjetiva, sea al revelar las (micro)relaciones de poder que la definen. Desde esta *mirada diferenciada*, Foucault estudió *líneas* que determinaron la subjetividad en distintos momentos y también los entrecruces y los pliegues que ellas asumieron. Más específicamente, se puede decir que emprendió una historia del sujeto que no considera –y no debe considerar– el humano⁵ como un *objeto* que se define positivamente en el tiempo, sino cómo un acontecimiento histórico relativamente reciente (siglo XVIII) y que desde entonces sigue re-definiéndose. En esta historia, por tanto, ya no se puede escribir sobre un sujeto-cosa que ha atravesado épocas y respondido a demandas epocales, se tiene que pensarlo como *acontecimiento* moderno y en vías de hacerse. Más que hablar del propio sujeto, esta historia nos habla sobre los dispositivos (*dispositif*⁶) que determinaron los espacios de su formación y de las condiciones que permitieron

⁴ *Historizar* se refiere a la localización de ciertas ideas a su momento histórico, al contexto epistémico en que son enunciadas. También se refiere a un modo de actividad filosófica que cuestiona el lugar desde el cual es ejercida. Judith Butler dice que “la historicidad del discurso implica en el modo en que la historia es constitutiva del discurso mismo. No se trata sencillamente de que los discursos estén localizados *en* contextos históricos (...) Historicidad es un término que implica directamente el carácter constitutivo de la historia en la práctica discursiva, es decir, una condición en la que ‘práctica’ no podría existir independientemente de la sedimentación de las convenciones mediante las cuales se produce y se la hace legible”. En: Judith Butler, *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2010. p. 319, nota7. Foucault identifica la historicidad con el discurso de la Ilustración (*Aufklärung*). Véase: Michel Foucault, “Qu’est ce que les lumières?” (1984) En: Michel Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001. p. 1381-1397.

⁵ Aclaro que en este trabajo he elegido usar las palabras *humano* y *ser humano* en dónde en el contexto de la filosofía de Foucault posiblemente se usaría *hombre*. Eso porque buscaba un término más adecuado frente a la conocida tradición patriarcal en la cual se han desarrollado teorías filosóficas desde la antigüedad. Sé que el uso del término *humano* como una palabra supuestamente neutra de género y no-patriarcal no resuelve este problema, quizá sólo lo oculte, sobre todo porque un dispositivo macho-centrado no se borra con el uso del término *humano*, del mismo modo que no es al excluir del discurso que una palabra tan saturada históricamente como *hombre* puede ser resignificada. Asimismo, sé que si introdujese una terminología femenina o hablase de una supuesta posición de la mujer a cada vez que se considere esta historia, sólo reforzaría la dicotomía. Así que, momentáneamente, uso la palabra *humano* por estar menos cargada de masculino y sigo usando *hombre* siempre que se trate de referencias específicas. La conservo en letras cursivas para enfatizar que se trata de un término específico, extranjero a esta tesis y a este momento en que ella se escribe.

⁶ La palabra *dispositif* (dispositivo) en lengua francesa es utilizada como sinónimo de lo que en lengua castellana se entiende por *mecanismo* o *aparato*. Sin embargo también es usado en el campo del derecho para referirse a una parte de la ley, de un decreto o del resultado de un juzgamiento de una sentencia. En este sentido, un *dispositif* es un

y generaron la subjetividad. Si, en este contexto, las investigaciones foucaultianas tenían un propósito, ciertamente era no caer en teorías descriptivas y prescriptivas, era actuar críticamente y abrir el horizonte del propio pensamiento.⁷ Así, denunció las formas *estandarizadas* de pensar el sujeto, la individualidad, la sexualidad y el propio *humanismo* en tanto principio para acciones políticas.

Por estas ideas su pensamiento fue elegido en este trabajo como hilo conductor de la problemática que se presenta: las relaciones entre cuerpo y subjetividad y las posibilidades de reinventarlos. La lectura que hago, juntamente con Foucault, es que el cuerpo fue considerado como un *a priori* natural sobre el cual se asentaron verdades enunciadas sobre lo humano. Como ser *sujeto* es ser humano con conciencia de sí, con conocimiento de sus límites, facultades y características, entonces se puede decir que su formación acontece en un proceso históricamente localizado de (auto)referencia discursiva hacia su cuerpo. En este proceso, el cuerpo es visto como *el* lugar de la existencia y de experiencia individual; es *el* espacio material de posibilidades del propio acontecer humano y de la vida. Los humanos son siempre seres corporales que saben y

documento o texto que contiene la decisión y las prescripciones a ser seguidas. En otros contextos también se refiere a técnicas o a un conjunto de disposiciones que prescriben una cierta técnica. En las traducciones inglesas de los trabajos de Foucault el término suele ser traducido como *technology*, lo que muchas veces trae problemas de interpretación, especialmente porque Foucault no usaba *tecnología*, *técnica* y *dispositivo* como sinónimos. Ciertamente, lo que Foucault llamó *dispositivo* se refería a diferentes aparatos envueltos en redes de poder/saber. Así, propongo que se entienda *dispositivo* como un conjunto de *mecanismos*, los cuales se enredan, entrelazan, desplazan, formulan, imponen y determinan *acontecimentalizaciones* (modos de ser, vivir, hablar, actuar). En una entrevista concedida en 1977 y titulada *el juego de Michel Foucault*, nuestro pensador explica cómo entiende *dispositivo*: “lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas, administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que quería situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos” Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault” (1977) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 298-299. Trad. libre. Deleuze explica que los dispositivos son líneas de visibilidad y de enunciación, de sumersión, de sedimentación, que se mueven y también son ruptura y fractura. Sobre los dispositivos, Deleuze escribe: “Separar estas líneas, en cada caso, es dibujar un mapa, cartografiar, medir tierras desconocidas, es eso que él [Foucault] llama ‘trabajo sobre el terreno’. Es necesario instalarse sobre las propias líneas, las cuales no se limitan a componer un dispositivo, pero que lo atraviesan y lo arrastran, del norte al sur, del este al oeste o en diagonal” En: Gilles Deleuze, “Qu'est-ce qu'un dispositif?”, En: *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale à Paris, 9, 10, 11 janvier 1988. Paris: Seuil. 1989. p. 2. En español: Gilles Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?” *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1990. La versión en español de la entrevista de 1977 de Foucault se encuentra en: Michel Foucault, *Saber y Verdad*, Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: La Piqueta, 1985, pp. 127-162. Y También está disponible en <http://www.con-versiones.com.ar/nota0564.htm>, consultado en junio de 2015.

⁷ Un detalle que muchas veces parece contradictorio en la obras del filósofo, ya que su lectura de la formación y expansión de un cierto *pensamiento crítico* también lo localiza históricamente.

viven sus cuerpos en tanto *lugar* de sí mismos, cuya *materialidad* es la primera verdad de sí mismos, la cual asumen (deliberada o subordinadamente).

A partir de este cuadro, donde el cuerpo es la malla sobre la cual el sujeto imprime y sostiene su existencia, Foucault articula una denuncia: esta formulación es inventada. De suerte que contar la historia de este sujeto es narrar una ficción que sólo empezó a ser escrita después del siglo XVIII, cuando este sujeto pudo ser entendido (formulado y presentado) según un modelo del propio pensar que empezó a funcionar en términos asertivos, es decir en términos de conocimiento y verdad.⁸ En este momento, las teorizaciones occidentales modernas han comenzado a pensar la existencia humana bajo criterios epistemológicos, según los cuales se pasó a buscar una verdad de sí, bajo métodos y criterios específicos, como un modo de *encontrarse* a sí mismo. Tal búsqueda acabó haciendo del cuerpo un campo de investigación, cuya superficie y entrañas han incorporado las claves del conocimiento y del movimiento de conocerse. Con ello, el cuerpo se hizo piedra de toque de lo que se entiende por humano (y humanidad), se hizo *el* elemento determinante para la formación de nuestra subjetividad (o subjetividades). Por eso, la manera como se piensa el cuerpo (como categoría) y como se lo vive (como experiencia individual) influye sobre los caminos por los cuales hemos llegado a saber *qué somos y cómo somos*, es decir que en el cuerpo se define la vía de acceso al *sujeto*.

Ahora bien, este acceso a sí es el propio proceso de su fabricación, ya que al producir discursos asertivos sobre sí mismos, los humanos se definen y prescriben su vivir, dicen lo que son y cómo deben actuar. La ligazón y relevancia del cuerpo en esta producción de sí, esta

⁸ La *verdad* a la cual se refiere Foucault trae muchos problemas a sus lectores, ya que a lo largo de su trabajo se identifican usos diferentes del término. Por lo general se puede decir que usa el término en referencia a *sistemas de verdad* y a *regímenes de verdad*, dentro de los cuales se forma *saberes*. Ambos se refieren a los procesos de formación de los discursos, donde el primero estaría relacionado a las características inherentes a los discursos (de cada época) y el segundo a la posición política (y social) que estos discursos ocupan. En los primeros trabajos, el término aparece muchas veces como sinónimo de *saber*, es decir como contenido discursivo de lo que se (im)pone como verdadero. Asimismo, algunas veces ha usado el término *verdad* como sinónimo de *valor que se atribuye* a los discursos o sentencias, bajo el cual una sentencia o es *verdadera* o es *falsa*. En este sentido, lo que define el valor de verdad de una sentencia es su *adecuación* o *correspondencia* con el mundo. Una idea que también es extremadamente criticada por el filósofo, ya que parte de su trabajo de denuncia arqueológica-genealógica es justamente mostrar cómo una *verdad del mundo* (anterior y pre-discursiva) es parte de los mecanismos según los cuales el dispositivo epistémico-político moderno opera. Aún se identifica un uso de *verdad* relacionado a la voluntad, se trata de la expresión *voluntad de verdad*, la cual implica el objetivo de toda producción discursiva. Acerca de eso se sugiere leer el artículo de Paul-Veyne titulado “le dernier Foucault et sa morale” En: *Critique*, vol. XLII, n.471-472, p. 933-941, Paris, 1985. Y también: Michel Foucault, *El poder psiquiátrico, Curso en el Collège de France 1973-1974*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2007. En el original: Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique 1973-1974, cours au Collège de France*, Paris, Gallimard Seuil, 2003.

construcción de una subjetividad corporal, es apuntada en diferentes textos de Foucault y parece centrarse sobre dos puntos importantes: (1) la fabricación epistémica del cuerpo, o mejor dicho de un cierto modelo de cuerpo, desde la enunciación universalizada (sobre todo científica) de verdades sobre él; (2) y su fabricación política, desde la normalización de cuerpos individuales, la cual se liga a la primera cuando las verdades sobre el cuerpo se funden con lo que se entiende como naturaleza humana.

En uno de los primeros libros que publicó, el *Nacimiento de la clínica*,⁹ Foucault ya consideraba la identificación entre el establecimiento de la moralidad y lo que la medicina entendía como funcionamiento corporal. Eso ocurre cuando se ha formado una idea de enfermedad como desajuste de un cuerpo normal, cuando procesos de *normalización* pasaron a operar desde la mirada médica, cuyo diagnóstico toma el cuerpo como plataforma legislativa, desde el cual se prescribe cómo ser y cómo actuar humanamente. En la *Historia de la locura*,¹⁰ cuando Foucault presentó la idea de un desplazamiento de la locura de una región de *sinrazón* hacia el discurso racional, mostró que en la calificación del *loco* como enfermo (mental) una idea de conciencia y razón empezó a ubicarse en la naturaleza del cuerpo, en los órganos y en sus funciones normalizadas. Desde ello, la locura se materializó en el cuerpo como desarreglo o descompostura anatómica, ella se caracterizó como *error* de la naturaleza de un cuerpo frente a todos los otros naturalmente correctos.¹¹

En sus trabajos sobre la sexualidad, el filósofo avanza en esta teorización al asociar esta normalización a la formulación del cuerpo como *carne*.¹² En este sentido, retoma algunas de las

⁹ Michel Foucault, *La naissance de la clinique* (1963). Paris: Quadrige, 2009. En español: Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires: siglo XXI, 2004.

¹⁰ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris: Éditions Gallimard, 1972. En español: Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (1961), Barcelona: FCE, 2006. Volumen 1, 2 y 3.

¹¹ La propia noción de corrección, sea por la cura, sea por el castigo, parece haberse instalado como dispositivo médico- jurídico al ser aplicada sobre los cuerpos cuando una idea de *cuerpo natural* se formó como sinónimo de cuerpo verdadero y correcto.

¹² El concepto de *carne* hace referencia al cuerpo atravesado por el deseo, la concupiscencia y la libido. El cristianismo veía en ello una consecuencia de la caída, del pecado original, como sugiere S. Agustín en la *Ciudad de Dios*, del cual Foucault habla en una conferencia llamada *sexualidad y soledad*: “San Agustín llama *libido* al principio del movimiento autónomo de los órganos sexuales. Es así que el problema de la libido- de su fuerza, su origen y sus efectos- se convierte en el principal problema de la voluntad. La libido no constituye un obstáculo externo a la voluntad; ella le es parte, es un componente interno. La libido tampoco es un la manifestación de deseos mediocres; es el resultado de la voluntad, cuando eso excede los límites que Dios inicialmente los ha fijado. Por consecuencia, emprender una lucha espiritual contra la libido no significa que debamos, como en Platón, dirigir nuestra mirada hacia lo alto y recordar a nuestra memoria la realidad que hemos conocido y luego olvidado. Nuestra

críticas a la concepción de naturalización del cuerpo como estructura *a priori* y verdadera y la relaciona a su *normalización* moral y tecnológica (por dispositivos), según la cual la vida y especialmente las practicas sexo-afectivas pasaron a ser regidas. En la sexualidad, el cuerpo-carne, embebido de libido, se presenta como espacio en el cual pulsiones confesables se encuentran ocultas. Para liberarlas se ha formado toda una logística social (y política) que nos lleva a conocerlas, mensurarlas y verbalizarlas. Todo este juego entre carne reprimida y su liberación consciente es lo que Foucault considera *dispositivo de sexualidad*, cuyo mecanismo regula los cuerpos y todas sus relaciones. En medio a esta mecánica, el cuerpo sexual¹³ es una pre-estructura (no necesariamente pre-lingüística) sobre la cual se fundan las identidades sexuales y para las propias sensaciones de deseo y placer.¹⁴

El conjunto de los estudios foucaultianos, por lo tanto, nos trae las herramientas que permiten problematizar el cuerpo, cuestionar la imposición de una anatomía como fundamento de las acciones humanas productivas y afectivas (públicas y privadas), y hablar de una *invención* y *reinención* del cuerpo. Desde las ideas foucaultianas, la pregunta ¿qué es el cuerpo? se desplaza hacia ¿qué ha sido en diferentes momentos? y ¿qué papel juega en la formación del sujeto?, en especial del *sujeto* que somos hoy. Desde la historización, naturalización y dispositivación del cuerpo, la pregunta que se formula es: ¿qué es el cuerpo en medio a todo eso?, o aún ¿qué queda del cuerpo frente eso? Es decir que aunque partamos de las denuncias foucaultianas, ellas no resuelven el *hecho* de que sintamos o percibamos que la experiencia humana acontece *en y a través* del cuerpo.¹⁵ Asimismo y más allá del cuestionamiento epistemológico, el problema se

lucha espiritual debe consistir, al contrario, en dirigir sin cesar nuestra mirada hacia abajo o hacia el interior, para descifrar los movimientos del alma que vienen de la libido”. Michel Foucault, “Sexualité et solitude” (1981), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 995. Trad. libre.

¹³ Es necesario enfatizar aquí la diferencia entre *sexo*, *prácticas sexuales* y *sexualidad*. El primero sería una característica del cuerpo, identificada por las ciencias, sobre todo la anatomía y la medicina, y se refiere a la división corporal que separa hembra y macho. Aunque sea común encontrar en los textos de Foucault la palabra *sexo* como sinónimo de prácticas sexuales o sexualidad, ya que él sólo distingue las otras dos nociones, prefiero que así se lo entienda en este trabajo. El segundo se refiere a las acciones humanas en relación al sexo, las cuales son separadas entre normales y pervertidas o anormales. El tercer término se refiere a todo un conjunto de afirmaciones (discursivas y prácticas) y acciones (deseosas o placenteras) que constituyen este universo de lo sexual humano. En líneas generales se podría decir que *sexo* y *prácticas sexuales* son englobados por la *sexualidad*.

¹⁴ Véase: Michel Foucault, *L'histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (1984), París: Vrin, 1984. En español: Michel Foucault, *El uso de los placeres, Historia de la Sexualidad 2*, Trad. Martí Soler, México: siglo XXI, 2009.

¹⁵ La concepción de cuerpo como *experiencia* es formulada por Merleau-Ponty, quien propuso que se dejase de pensar el cuerpo como *objeto* para pensarlo como *cuerpo-vivido*. El pensamiento de Foucault se identifica en algunos aspectos con esta concepción, pero se aleja de ella cuando entiende que incluso las tesis fenomenológicas acerca del cuerpo son históricamente localizadas. Véase: Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción*, Trad.

hace más fuerte cuando ya no se puede abandonar o ignorar este *hecho* de que sobre el cuerpo opera la violencia (real o simbólica), y frente a ella se necesita saber ¿qué hacer?, ¿cómo actuar?, ¿cómo gobernarse? o ¿cómo no dejarse gobernar?¹⁶

Ambos problemas, desde Foucault, son entendidos como localizados en el sistema de pensamiento¹⁷ moderno y que sólo aparecieron así cuando toda una discursividad científico-positiva se formó en conjunto con un sistema de poder de los nuevos Estados de Derecho Modernos.¹⁸ Desde el punto de vista de una historia arqueológica, estas preguntas tuvieron espacio y sentido cuando nació el *hombre* como *soberano-sumiso*¹⁹ y cuando conocimiento y ley se unieron para normalizar el cuerpo.²⁰ En este contexto, si, por un lado, las ciencias humanas delinearon una anatomía del cuerpo natural/normal y enmarcaron cómo se debe pensar la vida; por otro, los cuerpos científicizados se tornaron blancos de estrategias de gobernabilidad (biopolíticas) de los Estados Modernos, las cuales se justificaron en estas verdades anatómicas. En ello consiste una de las fuertes denuncias foucaultianas: la anatomía humana es usada como punto de apoyo para que las formulaciones jurídico-legales determinen desde los cuerpos individuales las reglas del vivir social. En sentido inverso, la vivencia moderna (con la nueva organización del trabajo, la economía de distribución de bienes y derechos, la propiedad privada, la ascensión de la burguesía y la caída de las monarquías) determinó políticamente una anatomía

Jean Cabares, México: Planeta-De Agostini S.A., 1993.

¹⁶ Acerca del problema del *gobierno de sí* véase: Michel Foucault, "Qu'est-ce que la Critique? (1978)" *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^e année, N° 2, Avril-Juin 1990, pp.35 - 63. La versión en español puede ser encontrada en: Michel Foucault "¿Qué es la crítica?", Trad. Jorge Dávila, *Revista de Filosofía-ULA*, texto 8, 1995. Y también: Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris: Seuil Gallimard, 2012. En español: Michel Foucault *Del gobierno de los vivos, Curso del Collège de France: 1979-1980*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2014.

¹⁷ *Historia de los sistemas de pensamiento* era el nombre de la cátedra que Foucault ocupaba en el *Collège de France* y de la disciplina que impartía todos los años en este establecimiento.

¹⁸ La pregunta por ¿qué somos? y ¿cómo debemos actuar? es ciertamente más antigua que la filosofía moderna, puesto que los griegos ya la enunciaban. Sin embargo, la manera como se supone que deben ser respondidas es diferente después de la Edad Moderna. Desde entonces, se espera que se responda asertivamente y en formato prescriptivo: *somos así*. En el *así* de la respuesta está pre-entendido que se trata de *la verdad*.

¹⁹ Véase: Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris: Gallimard, 1966. En español es: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una Arqueología de las ciencias humanas*, Trad. Elsa Cecilia Frost, México: Siglo XXI, 2008.

²⁰ Véase: Michel Foucault, *Les Anormaux, Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris: Gallimard, 1999. En español: Michel Foucault, *Los anormales, Curso en el Collège de France, 1974-1975*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2007.

del cuerpo, sobre todo porque influyó sobre saberes y actitudes que se sobresalieron en relación a otros.

Estas articulaciones son extremadamente detalladas en *Vigilar y castigar*²¹, libro que abre toda una nueva teorización para pensar el cuerpo disciplinado y dócil. El encierro y las prácticas de reclusión de las sociedades modernas y el castigo penitenciario ilustran la identificación entre saber y poder, la cual despierta una relación directa entre lo que se afirma como verdad sobre los cuerpos y lo que se aplica como reglas disciplinarias para su administración individual. Según Foucault, desde el nacimiento de las cárceles toda una economía de los crímenes se desarrolla al mismo tiempo que toda una organización social se reconfigura para fundar una nueva forma de *manejar* los cuerpos: una ortopedia social que liga las ciencias a la disciplina.

Sin embargo, si tal teorización pone el cuerpo en una circularidad de formador y formulado, es justamente desde ella que aparece la pregunta por la formulación del cuerpo como *carne*, o por la sexualidad, la cual se expresa más o menos así: ¿en todo lo que envuelve la sexualidad (deseos, placeres, sentimientos, sensaciones, relaciones) el cuerpo no *demandaría* algo que le es propio y anterior a toda su construcción histórica científico-política? La respuesta foucaultiana es negativa: la sexualidad produce una normalidad sexual ubicada *en* el propio cuerpo. Explicar cómo eso acontece es el problema que marca el origen de su proyecto de una *Historia de la sexualidad*,²² en el cual busca “analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse cómo sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído”.²³

²¹ Véase: Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, (1975), Paris: Gallimard, 1975. En español: Michel Foucault, *Vigilar y Castigar, el nacimiento de la prisión* (1975), Trad. Aurélio Garzón del Camino, México: Siglo XXI, 2009.

²² Este proyecto se efectuó con la publicación del primer libro de la *Historia de la sexualidad* en 1976, bajo el título *la voluntad de saber*, mismo título que dio a su curso en el *Collège de France* en 1970-1971. Sin embargo, el proyecto completo fue cambiado luego después de la publicación de este libro. Inicialmente debería haber publicado un segundo volumen dedicado a *las confesiones de la carne cristiana*, pero el filósofo sólo publicó dos otros volúmenes en 1984 (año en que se muere) acerca de prácticas de subjetivación en la antigüedad greco-romana. El libro abandonado sobre la carne llegó a ser escrito, pero está impedido de publicarse. El manuscrito se encuentra actualmente entre los *Archivos Foucault* en la BNF (Biblioteca Nacional de Francia), pero no puede ser consultado por determinación jurídica. La editora Gallimard, quien detiene los derechos de publicación de los otros volúmenes de la *Historia de la Sexualidad* todavía lucha jurídicamente por su publicación.

²³ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad 1, la voluntad de saber* (1976), Trad. Ulises Guiñazu, México: Siglo XXI, 2009. p. 9.

En la terminología bíblica del Antiguo Testamento, especialmente en San Pablo, *carne* es algo diferente de *cuerpo*, pues aquella es identificada como el ámbito de éste que manifiesta una aversión o resistencia a las leyes de Dios. Esta concepción parece haber permanecido en teorías posteriores (modernas), especialmente las que consideran la *carne* como la dimensión libidinosa del cuerpo, dónde éste es conquistado por la *libido*, o por el deseo sexual.²⁴ Husserl llamaba *leib* a la dimensión del cuerpo que está asociada a la vida (*Leben*), diferenciándola de *Körper* (cuerpo). En la filosofía francesa, muy resumidamente, se puede decir que Merleau-Ponty usó la *leib* husserliana como sinónimo de *carne* (*chair*), es decir que llamó *carne* a la parte material del cuerpo sin considerarla como libidinosa o sexual. Merleau-Ponty también consideró que el cuerpo/carne no debe ser tomado como un objeto descriptible (y separado del alma y/o apropiado por ella), sino como un espacio de experiencia y de existencia pre-lingüística, una dimensión de lo vivido o de lo que se está viviendo. Es desde esta concepción fenomenológica que concibe el cuerpo como carne/leib, que pensamos que Foucault endereza sus primeras críticas (arqueológicas) a la construcción del cuerpo, especialmente cuando denuncia su historicidad y la esterilidad de pensar el cuerpo como categoría. Sin embargo, en los trabajos genealógicos, el cuerpo del cual habla ya no es sólo *leib*, sino también *carne* (cristiana), por tanto, su denuncia de historicidad se dirige no sólo a la producción de una categoría, sino a la manipulación y normalización de los cuerpos individuales.²⁵

Estas mismas teorizaciones muestran que una diferencia entre cuerpo deseoso moderno y carne cristiana se hace menos larga, ya que ambos se asientan en una individualidad que busca *dominar* discursivamente el deseo sexual ocultado en el cuerpo, como si al hacer de todas las sensaciones corporales inteligibles por medio del discurso, se pudiese *salvar* esta carne de lo *sucio* que marca lo sexual. Confesar y examinar los *quereres* del cuerpo, en este contexto, son prácticas modernas que parecen haberse mantenido como modos de producción de sí que suponen que el cuerpo sea conocido.

¿Cómo pensar el cuerpo después de todo eso?, ¿hay posibilidades para que se lo piense/sienta/viva/ diferentemente?, ¿se podría seguir considerándole de alguna manera que no busque las verdades intrínsecas a su naturaleza?, asimismo ¿podríamos buscar construirlo

²⁴ Véase: Nicola Abbagnano, *diccionario de filosofía*, Trad. Alfredo N. Galletti, Mexico: FCE, 1998.

²⁵ En este sentido también se distancia de la idea de *experiencia* como lo formulaba la fenomenología, porque no la considera como pre-lingüística.

diferentemente?, ¿podemos encontrar alguna forma de redefinirlo y reinventarlo?, ¿algún modo que ya no busque desvelarlo, descubrirlo, sino re-crearlo? Son las preguntas despertadas por estos estudios sobre la producción sexual del cuerpo.

Las teorizaciones diagnósticas de Foucault (como sabemos) no responden a estas cuestiones, aunque no cierran las posibilidades de reinención de sí, como afirma en una de sus entrevistas más conocidas, donde dice: “Quizá la tarea más importante hoy no es descubrir lo que somos, sino rehusar eso que somos”.²⁶ Sus estudios sobre las formas de subjetivación en las sociedades occidentales antiguas (greco-romana) parecen haber sido un movimiento en este sentido, no para buscar la construcción de *otro* cuerpo, sino para entender cómo fueron otros, y, sobre todo, cómo *otras* relaciones con la verdad pudieron darse.²⁷ Quienes han estudiado más específicamente esta reconstrucción del cuerpo desde el contexto de las teorías foucaultianas, no obstante, son algunos intelectuales posteriores a Foucault, sobre todo desde la receptividad de sus obras. Estos son, más específicamente, los que pensaron cuestiones feministas y de género, los que buscaron posibilidades de reconfigurar o reinventar los cuerpos heterosexualizados. Judith Butler ha explorado con mucho cuidado este problema, especialmente en su libro *Cuerpos que importan* (*Bodies that matter*²⁸), donde problematiza la materialidad del cuerpo frente a su construcción histórica. Sus tesis parten del supuesto de que a pesar de todo el conjunto de argumentos que muestran que el cuerpo es construido discursivamente y que sólo puede ser entendido bajo un contexto epocal, una lengua y una cultura específicas, teóricamente ya no es posible ignorar el dominio del cuerpo para seguir defendiendo su constructivismo. Es decir que ya no se puede negar las demandas del cuerpo, porque ellas hablan de *nosotros* como *somos hoy*. Es a partir de esta imposibilidad de vivir sin el cuerpo (como *nuestra* materia) que Butler formula

²⁶ Traducido directamente del inglés, idioma en que dió la entrevista: “Maybe the target nowadays is not to discover what we are, but to refuse what we are” Michel Foucault, “The Subject and Power” (1982) En: Hubert Dreyfus and Paul L. Robinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 219. Y: Foucault, “Le sujet et le pouvoir” (1982) En: Foucault, *Dits et Écrits*, 216.

²⁷ Es importante pensar que esta idea de buscar *otra manera de pensar* es una de las principales características de toda la empresa de Foucault. En *El uso de los placeres*, segundo libro de *Historia de la sexualidad*, cuándo habla acerca de su trabajo afirma: “tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, cuando mucho permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara...” Foucault, *Historia de la Sexualidad 2*, 10.

²⁸ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York, Routledge, 1993. En español: Butler, *Cuerpos que importan*.

sus tesis sobre una re-invencción del cuerpo y una rearticulación de la subjetividad desde la *performance*.

Desde las teorizaciones de Butler, si las *demandas* del cuerpo son notas de su invención, eso ya no puede ser argumento para su abandono.²⁹ Las construcciones del cuerpo ya se tornaron necesarias a nuestro vivir y son ellas las que nos dan sentido, “sin ellas no habría ningún ‘yo’ y ningún ‘nosotros’”,³⁰ afirma la filósofa. Lo que se debe buscar, entonces, es ¿qué hacer con ellas? Es decir que lo que llamamos *demandas* del cuerpo no se forman porque hay un cuerpo material y natural que las hace aparecer, sino porque frente a la imposibilidad de negar la *materialidad* tampoco podemos negar que esta *materia* se impone y habla. Delante del dolor (o placer) no podemos negar que el cuerpo sufre (o goza). Sin embargo eso no nos impide argumentar que está inventado culturalmente, ya que defender su invención no implica defender que sus sensaciones (deseo y placer) sean falsas, artificiales o prescindibles, sino mostrar cómo se formaron y cómo siguen repitiéndose para conservarse como son.

Los trabajos sobre la subjetividad griega elaborados por Foucault, en este contexto, son los más cercanos a estas teorizaciones sobre la *performance*, principalmente porque muestran cómo ser sujeto en la antigüedad no implicaba la auto-referencia individual hacia sí mismo, ni la enunciación de lo *que se es*, ni sobre *qué es el cuerpo* como verdad más fundamental. Lo que muestra que la normatividad de la subjetividad moderna, en tanto *obediente* a las verdades naturalizadas en el cuerpo sexual (o deseoso), no fue la única manera de *hacerse sujeto* que existió desde siempre. Desde una manera de ser griega, que se formula en el compromiso (ético) consigo mismo, y (político) con los otros, las preguntas *¿qué hacer con nosotros mismos?*, *¿cómo conducir la vida?* y *¿cómo hacerlo correctamente?* se tornaron cuestiones fundadas en una ética de sí mismo, y no en una verdad positiva (y positivada) sobre la cual se funda la norma o un conjunto de ellas (moralidad). Mientras la modernidad responde estas preguntas con la verdad, y los sujetos modernos se forman desde una *voluntad de verdad*,³¹ las respuestas encontradas en los

²⁹ Incluso porque abandonarlas en nombre de su naturaleza es mantenerse en ellas.

³⁰ Butler, *Cuerpos que importan*, 14.

³¹ La idea de una *voluntad de verdad* es trabajada por Foucault en algunos de sus cursos de la década de 1980 y, especialmente, en su libro primer volumen de la *Historia de la sexualidad* cuyo título es la *Voluntad de saber*. Esta voluntad sería formada por ideas heredadas del cristianismo que encontraban en búsqueda de *la verdad* de sí la salvación individual. En este contexto, esta *voluntad* sobresalió otras formas de acceso y producción de sí. El problema de la crítica foucaultiana a esta *voluntad* es que al ser identificada con constitutiva del sujeto moderno, tiene que aceptar una idea de *sujeto completo* (formado y acabado), en el cual esta voluntad puede formarse y

textos griegos apuntan hacia otros modos de relación consigo y con la verdad. Uno de ellos es el *decir verdadero* (*dire vrai*) o la práctica de la *parresia*,³² que no sería una forma de *hablar verdades* sobre sí, sino *hablar siempre la verdad* de uno mismo. En el primero, el compromiso de *hablar* se relaciona con el contenido de lo que se habla, y, en el segundo, con una actitud valiente (de coraje/valor) para hablar de acuerdo con lo que se construye como verdad. Es desde otros modos de relacionarse racionalmente con la verdad y desde otras maneras de actuar en el mundo (sociedad o *polis*), que Foucault estudia el principio de *epimeleia heautou* o *cuidado de sí*, el cual no supone vivir bajo lo que se sabe sobre sí (verdad), sino según la construcción de una vivencia, de una práctica comprometida con un actuar verdadero, la cual pasa por el cuerpo y hace de este vivir una experiencia ética/estética.

Es a partir de todos estos instrumentos que problematizo la relación entre subjetividad y cuerpo desde tres líneas generales en esta tesis:

(1) La que piensa la construcción y la naturalización del cuerpo desde los discursos de las ciencias humanas y desde la construcción discursiva moderna, la cual liga sujeto y cuerpo a una búsqueda de la verdad de sí en su anatomía.

(2) La que propone un análisis crítico de las técnicas y dispositivos que forman políticamente los cuerpos individuales y que pregunta ¿qué hacer con los cuerpos? y ¿cómo gobernarlos?, o aún ¿cómo no subordinarlos a gobiernos específicos? (sobre todo los violentos y tiranos)

(3) Y la que considera todo lo que está implicado en las dos anteriores al preguntar si todavía se puede reinventar el cuerpo, para que así también se reinvente el sujeto, sus relaciones con la verdad y los dispositivos que los formulan.

Los dos primeros temas caracterizan las dos primeras partes de esta tesis: la invención epistemológica del cuerpo y la producción política de los cuerpos. Desde esta argumentación se

expresarse. Un problema apuntado por algunos lectores de Foucault, como Deleuze por ejemplo, quien argumenta que tal *voluntad* no se mantiene si es pensada desde un sujeto que no *es ya* sino que está *deviniendo* (el tiempo todo). Acerca de eso véase: Gilles Deleuze, *Critique et clinique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1993. En español: Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1996.

³² El individuo que practica la *parresia* es aquél que la asume como técnica de sí o de vivir como una *obligación de decir todo*. “Esta noción de *parresia* la encontramos en la filosofía greco-romana de la época imperial, con la diferencia capital de que la *parresia* no es una obligación impuesta a la disciplina, es una obligación que, al contrario, es impuesta al maestro”. Michel Foucault, "Parrhêsia", conférence à Grenoble (1982), *Revue Anabases* 16 (2012), p. 157-188, p. 159. Trad. Libre.

pasa a una tercera parte que tematiza las formas y posibilidades de *resistencia* o *re-invencción* del cuerpo, primeramente desde los propios textos éticos de Foucault, y después desde otras teorías ligadas a *contra-cultura* y a identidades pos-humanas.

Más detenidamente, esta tesis presenta en su **primer capítulo** la crítica realizada a la modernidad y al *nacimiento del hombre* como una invención epistémica del sujeto, en donde el cuerpo tiene un papel fundamental. El inicio de esta exposición considera cómo el cuerpo ganó espacio e importancia en este acontecimiento llamado *modernidad*, localizado por Foucault en el fin del siglo XVIII. La lectura que se hace aquí sugiere que en la posición arqueológica sobre la formación del sujeto moderno, Foucault ya pensaba que la creación del cuerpo y su manipulación eran determinantes para los modos de subjetivación o para la formación de la subjetividad. La fabricación del sujeto identificada en estos textos se refiere a un *cuerpo* todavía como categoría, como *objeto* que es organizado y naturalizado y que pasa a definir la identidad del *humano* en tanto especie.

Esta es la primera crítica al sujeto que encontramos en las investigaciones de Foucault, en la cual muestra la historicidad de la relación del sujeto consigo mismo y enmarca una conexión de este sujeto con un cuerpo. Se trata de una lectura que localiza históricamente el momento en que el humano pasó a entenderse como sujeto inmanente-transcendental, como ser limitado y limitador de los discursos verdaderos sobre el mundo y sobre sí mismo. Con ello, el cuerpo-humano es delimitado por las ciencias y establece en sus propios contornos lo que se dice sobre la vida y sobre la experiencia humana. Lo *que es* el cuerpo fue enunciado en términos de verdad (y falsedad) científica, y desde ello se formuló una anatomía general que pasó a describir a todos los cuerpos a partir de un modelo físico común a la especie, el cual, por su vez, fundó las normas sobre cómo los cuerpos *deben ser*. Esta anatomía, por su parte, fue desarrollada a partir de las posibilidades de ser del cuerpo, ya que es según las posibilidades de la experiencia humana que el conocimiento anatómico fue formulado. En otras palabras, desde el siglo XVIII las ciencias del cuerpo no describieron más de lo que el propio-cuerpo puede llegar a experimentar - con sus sentidos o con la ampliación de ellos, como en el caso de la visión después de la invención del microscopio y de todas las tecnologías médico-científicas, por ejemplo.

Frente a este diagnóstico, Foucault propuso el proyecto de una *Arqueología* como método y de abandono del *hombre* como manera de re-pensar el sujeto. El método sugiere una escritura de la historia que busque las estructuras epistémicas de cada época y que entienda el modelo discursivo moderno (en términos de verdad y falsedad) cómo un acontecimiento localizado en la historia. Propone que se estudien los documentos como si fuesen monumentos y que no se tome la discursividad del presente como estructura de la escritura sobre el pasado. Eso porque, en tanto monumentos, los documentos históricos son leídos a partir de diferentes combinaciones y puntos de referencia, de modo que lo que se busca entender (y contar) desde ellos ya no debe ser el curso de ciertos objetos en la historia, sino la propia *episteme* que los abarcaba y permite que sean interpretados. El abandono del *hombre*, en este contexto, aparece como una provocación: que se busque otras formas de pensar los humanos, y que se entienda que es dejando una filosofía humanista, centrada en el sujeto conocedor, que se podrá pensar diferentemente (*autrement*³³).

Aunque haya ido más allá de la Arqueología, Foucault nunca descalificó su crítica a la formulación de un sujeto moderno como *sujeto de conocimiento*, tampoco la crítica de que la experiencia corporal se impuso a partir de la fabricación de un cuerpo que se conoce y que pasa a determinar la subjetividad. Las preguntas *¿qué es el cuerpo?* y *¿cuáles son sus límites?* permanecieron en sus trabajos no-arqueológicos y la crítica a las respuestas esencialistas a estas cuestiones siguió siendo un punto de fuerte denuncia y oposición. Críticas y denuncias que también ganaron fuerza, porque con las *nuevas* verdades científicas sobre el cuerpo-humano se pasaron a justificar acciones (bio)políticas sobre la vida, como la medicalización de las poblaciones, la patologización de la locura, el encarcelamiento de los delincuentes o la separación de los vagabundos y leprosos en instituciones estatales. En el mismo sentido, en el siglo XVIII el sistema político fundado en el Derecho Moderno y en las leyes ablandó sus formas de sanciones sobre los delincuentes, a la vez que aumentó significativamente el número de acciones consideradas ilegales. En este contexto, el cuerpo se hizo tema importante para políticas de Estado que consideran acciones sobre la vida humana como especie. Frente al nuevo modelo político-económico de los *nuevos* Estados Modernos – dónde la cabeza del rey fue cortada y su

³³ La expresión *penser autrement* (pensar diferentemente) puede ser considerada una de las características más fundamental de todo el conjunto del trabajo de Foucault, lo que justificaría incluso tantas rupturas y tantas reescrituras sobre temas ya trabajados. Si frente a ella se preguntase *¿diferentemente cómo?* La respuesta más foucaultiana sería: *simplemente diferentemente (autrement)*. La cual muestra cómo su posición es de siempre defender la crítica como una manera de constante actualización del pensamiento.

poder fue dado a un Estado- se puso en marcha una economía sobre la vida y el cuerpo pasó a ocupar un lugar en el campo político. De suerte que la modernidad abrió espacio para que se aplicase una *nueva economía* sobre los cuerpos, justificada por los saberes de las ciencias, pero también fundada en una nueva relación de intereses políticos, sociales y económicos.

Es pensando en el contrapunto entre el cuerpo como objeto y el control disciplinario del mismo, que un estudio sobre las relaciones de poder (poder/saber) aparece en los trabajos de Foucault. Como continuidad a la crítica que dirigía al nacimiento de la subjetividad moderna y a la invención del hombre, nuestro pensador desarrolla sus textos genealógicos, los cuales son trabajados en el **segundo capítulo** de esta tesis. Se trata de considerar el momento en que Foucault sale de un argumento circular sobre la invención y la finitud del hombre y se acerca a la experiencia particularizada de los individuos como cuerpos, en el plural y desde sus prácticas y entrenamientos. Este acercamiento lleva Foucault a estudiar las articulaciones del poder como fundamentales para la formulación de la vida y las acciones humanas. Diferentemente de lo que presentaba en *Las palabras y las cosas*, en los trabajos que escribe a partir de 1970 encontramos una suerte de reformulación de las ideas sobre la formación epistemológica del cuerpo.

Al estudiar las tecnologías disciplinares aplicadas sobre los individuos en el interior de instituciones carcelarias, Foucault consideró el proceso de subjetivación -o (trans)formación de individuos en sujetos- a partir de relaciones de intereses entre las redes de diferentes poderes y los discursos que forman los saberes y las leyes de la vida humana. Desde estas relaciones, los saberes especializados (de médicos, psiquiatras, químicos, físicos, arquitectos,...) justifican prácticas disciplinarias y, por ello, la intervención del poder sobre los cuerpos. Este análisis pasa a considerar que cuando se establece una anatomía humana y un conjunto de saberes sobre los humanos, se lo hace desde algunas decisiones no sólo de saber, sino también de poder, es decir, estrategias políticas. En otras palabras, la formulación de los saberes sobre el cuerpo no presuponen solamente los límites epistemológicos y discursivos de su enunciación, sino estrategias políticas que determinan cómo unos saberes (posibles) sobresalen en detrimento de otros (igualmente posibles). Y cómo éstas responden a intereses de poderes relacionados entre sí, entre los cuales los propios cuerpos también son una fuente de poder.

La crítica foucaultiana a la invención del sujeto en este momento ganó un nuevo matiz, el cual permanece hasta sus últimos trabajos. Se trata de la formulación política del sujeto y las

conexiones entre poder y verdad que están supuestos en el proceso de producción del *sujeto*, es decir de la subjetivación o sujeción (*assugetissement*). Eso en dos sentidos: hay una producción de subjetividad que pasa por una relación entre política y verdad, es decir entre poder y verdad; y hay una subordinación de los individuos a esta relación. Comparado a los estudios arqueológicos, los saberes que predicen o enuncian el sujeto, antes analizados en el contexto de una *episteme* moderna, pasaron a ser pensados en el contexto de la configuración política (social y cultural). Los cuerpos categorizados por estas ciencias, desde una lectura genealógica, pasaron a ser vistos también cómo moldeados por relaciones entre poder y saber, cuya obediencia o subordinación a ellas es lo que define la vida y las acciones individuales.

A partir de esta perspectiva, pensar el cuerpo está profundamente implicado en las relaciones entre poder y verdad. En la creación de las cárceles Foucault entiende que si la finalidad de los procesos disciplinares era reorganizar los cuerpos y la vida de los individuos que actuaban en desacuerdo con la norma –sin necesariamente tener que matarlos como en los suplicios-, este proceso también impuso una producción de cuerpos que reforzaba la idea de un cuerpo *verdadero*, correcto, positivo, normal y eficiente. Un modelo que forma lo que llamó *sociedad disciplinaria*, en la cual todo lo social se encuentra organizado bajo mecanismos de (auto)intervención corporal individualizada. Es frente a este sistema disciplinario ampliado a la sociedad que la sexualidad ha aparecido como un movimiento corporal (y deseoso) aparentemente *antidisciplinario*. Una idea que Foucault trata de desarticular en su *Historia de la sexualidad*, al defender que incluso *esta* sexualidad supuestamente no disciplinada (liberadora), la cual pudo ser considerada como una dimensión intocada por la disciplina, también es una producción y también se inscribe en los mecanismos que ponen en conexión verdad y poder (poder/saber).

Las teorizaciones de Foucault acerca de eso se formulan como crítica a las técnicas que crean una sexualidad justificada en los propios *cuerpos- humanos* y en lo que los individuos que hablan (confiesan) sobre sí, sobre sus cuerpos, sensaciones, sus querer. Es decir que una sexualidad producida desde los *hablares* individuales se vuelve un dispositivo de sujeción (y subjetivación) *encarnado* en el cuerpo. Desde ello, los humanos se definen como *deseosos* por naturaleza y localizan en sus deseos todas las posibilidades de acción sexual, cuya fuerza busca el placer, y éste es entendido como inherente a la especie humana en general. Desde eso, Foucault muestra cómo las prácticas y las sensaciones ligadas a la sexualidad no pueden ser pensadas

como *resistentes* frente a la normalización disciplinaria, sino al contrario, la sexualidad es una forma de *control* de las acciones corporales y de las formulaciones acerca de sí. Eso porque estaría construida por técnicas (tecnologías) que incitan su propia producción en la enunciación y en el reconocimiento de sí como seres naturalmente deseosos sexualmente. En la ligación necesaria entre un cuerpo sexual y la confesión, entonces, se fabrica un cuerpo que es siempre sexual (carne) y que responde individualmente a *qué soy, cómo soy, cómo debo actuar* y, más que todo, *cómo debo administrar mis deseos, mis placeres, y mi identidad sexual (o mi género)*

La principal denuncia foucaultiana acerca de este dispositivo de sexualidad es que contiene una trampa fundamental: a la vez que hace pensar que la sexualidad no es algo que debe ser reprimido –porque es inherente a todos los humanos, es natural de todos los cuerpos, es lo que hay de más fundamental a la especie (incluso toma las *perversiones* como desviaciones de esta naturaleza)-, controla las actitudes humanas desde esa esencialidad naturalizada y encarnada en los cuerpos. Es claro que en este sentido no se trata de un control de alguien (o algunos) sobre los cuerpos, sino de una manera de mantener todos los cuerpos en un mismo registro, de mantenerlos capturados o controlados por una sexualidad anatómica. Este registro es el registro de lo racional, de lo conocible, inteligible y discursivo, en el cual todos los flujos corporales, todas las sensaciones del cuerpo, se tornan temas de conocimiento posible, a ser estudiados, examinados y desvelados. En este contexto, si hablar de sexo se ha vuelto un tema *tabú* y si se ha encerrado en el dominio de lo íntimo y privado, no es porque hay mecanismos que reprimen los deseos de la carne, sino porque hay mecanismos que incitan a formular las voluntades de los cuerpos justamente cuando los producen como tales. Al emplazar una sexualidad como norma y verdad *dentro* del cuerpo, éste se liga a la verdad humana, y así se produce como una cierta naturaleza que es siempre sexual y cuya sexualidad puede ser siempre avalada bajo criterios que separan lo verdadero y lo falso. Del mismo modo, los procesos de subjetivación se encuentran subordinados a esta *condición* sexual/corporal a ser conocida, donde un *sujeto* se encuentra a sí mismo en las verdades de su cuerpo/sexo y también se determina como cuerpo/género en la afirmación: *soy hombre o soy mujer*.

Aún en este contexto, vale enfatizar que según Foucault, el acto de *decir la verdad* identificado en la técnica confesional sobresalió a otras técnicas más antiguas de formación de sí, porque ha servido como base para un sistema normativo (médico-jurídico) que pasó a regular los cuerpos como *cuerpos de verdad*. Esta problematización muestra cómo la sexualidad se tornó

pedra fundamental sobre la cual se reconoce la subjetividad en Occidente y cómo el cuerpo se volvió punto de anclaje de los mecanismos en ella involucrados. En este sentido, el cuerpo no es sólo objeto, tampoco sólo espacio de control disciplinar (anatomo-bio-político), él es el lugar donde la subjetivación acontece, en el cual el sujeto se produce; es la propia institución productora de sí mismo; son sus contornos, su piel, sus órganos, etc., que fabrican la subjetividad. En otras palabras, en la naturaleza sexual esencialmente constitutiva del cuerpo, *lo humano y los humanos* parecen haber podido definirse como sujetos de verdad

¿Cómo eso funciona? y ¿cómo se podría salir de este proceso? son las preguntas que se siguen de este razonamiento. Es a partir de ellas que propongo el **tercer capítulo** de esta tesis, como una búsqueda de las posibilidades de salida, rearticulación o reinención de los cuerpos. Más específicamente se trata de repensar la relación entre cuerpo, verdad y poder, expuesta en los capítulos anteriores, para preguntar si el cuerpo o los cuerpos podrían recrear alguna suerte de relación *otra*, es decir, de resistencia o línea de fuga de este dispositivo.³⁴

Para eso, pasamos por algunos estudios que Foucault realizó en sus últimos años de vida acerca de la subjetividad occidental en Grecia antigua, en los cuales identificó técnicas de producción de sí según *relaciones* con la verdad que no eran, o no necesariamente, búsquedas por llegar a conocerla y enunciarla como *saberes* (como contenido verdadero). Todos esos temas son presentados en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* y en los cursos del *Collège de France* que se han publicado muy recientemente –algunos todavía sin traducción al español–, entre los cuales se localizan técnicas como *la parresia* en tanto un *decir verdadero* que no es un *decir verdades*. Este *decir* supone que un hombre³⁵ de parresia defiende su verdad como práctica de coraje o valor y no como ilustración.³⁶ A la vez, supone que mantenga esta *actitud*

³⁴ El término *resistencia* carece de precisión. En el contexto de los textos foucaultianos suele referirse a fuerzas de combate y mudanza, cambios, revoluciones e intentos de quiebre con dispositivos vigentes. Y es así que lo empleo en este trabajo. Sin embargo, en otros contextos, en especial en el psicoanálisis de Freud, *resistir* puede ser un movimiento de conservación, de negación de los cambios, de búsqueda por mantener lo que ya está dado.

³⁵ *Hombre* aquí se refiere específicamente a *varón* (o humano-macho), porque en el contexto de Grecia antigua las mujeres no actuaban en la *Polis* y, por tanto, no practicaban la Parresia. Sin embargo hay tesis que defienden haber existido excepciones, pese a la fragmentación de las pocas fuentes existentes, hay indicios de que Hipatia de Alejandría practicaba la filosofía y usaba sobre sí la técnica de la parresia. Eso nos sugiere Stefania Ferrando en el tercer capítulo de su libro titulado *el espejo incriminado, cínicos, imaginación y crítica*. El libro todavía no tiene traducción al español. Véase: “Ipazia d’Alessandria: l’immaginazione politica”. En: Stefania Ferrando, *Michel Foucault, la política presa a rovescio. La pratica antica della verità, nei corsi al Collège de France*, Milano: Franco Angeli, 2012.

³⁶ El uso del término *coraje* (*courage*) aquí sigue el uso foucaultiano y cuya traducción al español contempla

como postura social y personal (corpóreo-existencial), sin orientarse ni por ideologías, ni por responsabilidad consciente, ni tampoco por obediencia, sino por técnicas aplicadas sobre sí mismo, que se califican por la constancia de un actuar ético-político que se forma como verdadero en su propio ejercicio.

Lo que Foucault enfatiza sobre la subjetivación griega es una historia del sujeto que reivindica una subjetividad autoconstruida, cuyas prácticas de vida suponen espiritualidad consigo mismo y una actitud filosófica que no pase, o no necesariamente, por la toma de conciencia y por la separación y jerarquización entre ésta y el cuerpo. Aunque la posibilidad de retomar los modos de ser griegos no puede ser defendida como respuesta a nuestra *condición* de sujeción/subordinación a los dispositivos de poderes/saberes modernos que nos forman, me parece que eso es lo que permite que sigamos preguntando y proponiendo una re-invención del cuerpo, o mejor dicho, reinenciones de cuerpos (especialmente desde las teorizaciones foucaultianas). Es por eso que busco las problematizaciones de los *estudios Queer*³⁷ para cerrar la argumentación del tercer capítulo.

En este contexto, considero –con otros autores- que uno de los aspectos importantes respecto a la producción de la sexualidad es la división de los cuerpos en dos sexos (hembra y macho), y eso es un tema que fue ignorado por Foucault. Haber dejado de considerar este aspecto no es sólo un detalle, puesto que en dicha separación se embasa una división (bio)política entre los géneros humanos, entre los seres-humanos masculinos y femeninos, entre los cuerpos-hombres y los cuerpos-mujeres. Las consecuencias de esta división fundan dos tipos de individuos-cuerpos que actúan, hablan y se producen, como diferentes. Tal diferenciación se refuerza en la constante reiteración de normas que rigen la separación de los cuerpos y la sexualidad como *hetero-sexualidad*. La división del cuerpo en dos sexos y del género humano entre masculino y femenino enmarca un conjunto de prescripciones para los modos de ser y de

solamente uno de sus significados: el de valor, o virtud. *Coraje* es tener fuerza personal para enfrentar y enfrentarse al enemigo, a las dificultades, a los problemas.

³⁷ El término *queer* es relativamente conocido hoy entre los estudios feministas y sobre sexo y género, incluso es utilizado para nombrar trabajos intelectuales y movimientos políticos relacionados al género desde los años noventa. El término fue retirado de los discursos que despreciaban las identidades de género *diferentes* y usado como auto-designación afirmativa por parte de los grupos que eran discriminados con la designación. Del punto de vista teórico, el uso del término hace parte de una propuesta de rearticulación y resignificación de la palabra a fin de reforzar la lucha contra el desprecio. Su uso práctico refuerza la idea de no segmentación (y de unión) de las identidades segmentadas en torno al sexo y al género, es decir, todas sexualidades no-heterosexuales y no-monogamias.

vivir que no pueden dejar de ser pensadas si se quiere hablar de dispositivos de sexualidad y de cuerpos-carne.³⁸ En el mismo sentido, la separación de los cuerpos en dos (por sus sexos y géneros) se reitera y mantiene en los procesos socio-políticos que buscan imponer la propia diferenciación como naturaleza corporal desde siempre diferenciada, como si en el *hecho* del cuerpo ser de un sexo u otro (y siempre uno solamente) residirían las reglas verdaderas de las relaciones humanas y éstas no serían históricas, sino *hechos* desde siempre existentes y sólo *descubiertos* por el *progreso* de las ciencias y la modernidad. Así, en las tecnologías que establecen una división corporal se prescriben las relaciones sexuales (discursivas y corporales) y se instalan (bio)políticamente las normas socio-culturales que generan cuerpos y que los mantienen *atrapados* en su dualidad sexual.

Frente a esto, nos queda la tarea de buscar brechas para pensar alguna suerte de rearticulación de las *reglas* naturalizadas al cuerpo y las identidades de género (u otras ligadas a él, como las identidades de color, compleción física, descendencias, y tantas otras *biocaracterísticas*). Los mecanismos de reinención de cuerpos que elegimos como ejemplos y soporte teóricos, en este contexto, son dos *manifiestos*: el *Manifiesto cyborg*, escrito por Donna Haraway³⁹ y el de *contra-sexualidad*, elaborado por Beatriz Preciado.⁴⁰ Ambos textos son más que ensayos, se autodefinen como actos discursivos-bio-políticos –en el caso del segundo también estético. Ambos se presentan sin la pretensión de mostrar la verdad, ni de llevar a ella, sino de actuar como práctica de producción de cuerpos, las cuales no pasan por los clásicos caminos de las identidades naturalizadas, ni por la división bisexual, y tampoco por la normalización de la sexualidad. El lugar común del cual parten ambos es que categorías como cuerpo/sexo/carne/organismo/género son construidas tecnológicamente y eso no debe ser negado, sino asumido como primer paso de rearticulación corporal. Sin embargo, los pasos

³⁸ No haber visto esta sutileza, aunque haya textos en que Foucault habla de la construcción histórica y de la imposición jurídica y legal de una diferenciación de sexos (y de géneros), suele ser una de las principales críticas direccionadas a su pensamiento acerca del cuerpo.

³⁹ Véase: Donna Haraway, "A Cyborg manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century". In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991. Disponible en <http://www.egs.edu/faculty/donna-haraway/articles/donna-haraway-a-cyborg-manifesto>, consultado por última vez en mayo de 2015. La versión española es: Donna Haraway, *Manifiesto Cyborg, ciencia, tecnología y feminismo Socialista a Finales del Siglo XX*, Trad. Manuel Talens, disponible en: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/12/manifiesto-cyborg.pdf, consultado por última vez en mayo de 2015.

⁴⁰ Véase: Beatriz Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, Barcelona: Anagrama, 2011.

argumentativos que recorren y los objetivos que antevén se distancian (sin contradecirse), ya que uno elabora una propuesta de rearticulación ficticia y, por tanto, fundamentalmente discursiva; y el otro asume la *performance* (el teatro y la hipérbole) como forma de reorganizar las biopolíticas que forman cuerpos, y de mantener discurso y prácticas en el ámbito de lo que en términos genealógicos se llamaría micro-bio-análisis.

El primero de estos manifiestos, más antiguo que el segundo, menos foucaultiano y todavía inscrito en las investigaciones de los *feminismos pos-estructuralistas* de 1990, se presenta como una propuesta que busca deshacer la división entre naturaleza y técnica, o más específicamente entre biología y tecnología, para tomar el cuerpo como un hibridismo entre organismo y máquina. En esta propuesta, la estrategia no es la de reformular una sexualidad que se construya en lo *artificial*, como se identifica en el *Manifiesto contrasexual*, sino la de recrear una narrativa corporal, una ficción deliberadamente falsa, cuya historia propone que no somos cuerpos naturales, sino cyborgs. Esta narrativa desnaturalizante sustituye un análisis científico-político por uno ficticio-político, el cual re-inventa los cuerpos bajo todas las “fronteras transgredidas”.

La segunda propuesta-manifiesto defiende una reformulación de las prácticas sexuales formateadas por normas y prácticas naturalizadas y heterosexuales. Ella propone la invención, el contrato y el compromiso, con técnicas de *hacer sexo* y con *categorías creadoras de cuerpos flexibles* (o plásticos), para reorganizar y re-administrar géneros, sexos e identidades corporales-sexuales. No es una propuesta que se posiciona contra el deseo, ni tampoco contra el cuerpo, el placer corporal y la sinestesia de sus sensaciones, sino que se apega a ellos para elaborar otra cartografía de las sensaciones, para re-crear un flujo de sensaciones no-cartografiadas. Asimismo, propone buscar producir *otras líneas* –o líneas de fuga en sentido deleuziano- que organicen el dispositivo de sexualidad y que (re)establezcan una serie de *otras* prácticas sexuales y *otras* normas de hacer, hablar y sentir la sexualidad y el sexo. La contrasexualidad es una propuesta de acción que se presenta como un *contrato* individual, todavía consciente, todavía liberador, pero que no sigue la verdad, tampoco una sexualidad naturalizada, sino que demanda su artificialidad, bajo la responsabilidad (contractual, firmada y certificada) de una reescritura tecnológica de todas las *sensaciones* corporales. En esta reescritura, que podría muy bien ser llamada *cyborgueana*, se asumen actitudes estéticas que producen gestos, orgasmos y eyaculaciones plásticas, que hacen de la sexualidad una construcción tecnológica.

Desde todo ello, la **conclusión** de esta tesis se centra sobre las preguntas suscitadas por las denuncias foucaultianas y sobre las posibilidades de reconstrucción del cuerpo desde las propuestas prácticas de resistencia y re-inención del cuerpo, las cuales pasan (y deben pasar) por la (re)problematización de lo que es el cuerpo y el deseo, pero principalmente de lo que es la naturaleza y la sexualidad. Las cuestiones de si es posible reformular el cuerpo, si es posible hacer del cuerpo una línea de desarticulación o fuga, o aún ¿si se podría re-inventar o crear *otro* cuerpo, son las que se responde en este momento. En este contexto, es claro que las respuestas proporcionadas ya no se dirigen hacia *nuevas* verdades sobre el cuerpo, ni hacia *lo* verdadero de los cuerpos, sino indican posibilidades de reconstrucción como forma de resistencia a esta condición de *verdaderos*. Asimismo, también está claro que la idea de resistencia, la cual se busca, ya no es simplemente un movimiento que desplaza al cuerpo de su lugar de *a priori natural* hacia un *a posteriori construido* (artificial y/o híbrido), sino que resistir es siempre una propuesta, según la cual se reorganizan los espacios o territorios corporales desde un movimiento constante de reiteración, reformulación y repetición, en los desplazamientos (desterritorialización y reterritorialización⁴¹) de los cuerpos.

⁴¹ Ambos conceptos son inaugurados por Guattari a partir de la idea de *territorio*, que en general puede ser entendido como una disposición espacial, temporal e histórica, que se construye en la sobreposición de planos (*platos*) o fuerzas para formar un *lugar* o *región* de enunciación y de acción. Véase: Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del Deseo*, Trad. Florencia Gomez, Madrid: Traficantes de sueños, 2006.

Capítulo 1

Cuerpo y Saber: La Invención Arqueológica del Cuerpo.

Nacimiento de la Subjetividad, del *Hombre* y del Cuerpo Natural

En los estudios arqueológicos, Foucault considera el surgimiento del sujeto moderno como una construcción de este momento o época, la cual se evidencia teóricamente en la filosofía de Kant e históricamente a partir de la configuración que la sociedad occidental asumió a partir del siglo XVIII dando inicio a la llamada edad moderna.⁴² En este primer momento de su trabajo el énfasis está en las reconfiguraciones epistémicas que han formulado al *hombre*⁴³ como sujeto: un ser que se objetualiza a sí mismo y que se posiciona como fundamento (condición de posibilidad) de acceso y alcance de la verdad. Años más tarde, en los trabajos publicados a partir de 1975,⁴⁴ Foucault pasó a investigar la constitución del sujeto a partir de otro elemento: las relaciones de poder involucradas en la producción de la subjetividad, es decir, las fuerzas que convergen sobre el individuo y desde él y que forman *dispositivos*⁴⁵ de subjetivación. En estos estudios identifica el desarrollo de una cultura de la disciplina como modelo de organización socio-política regido por leyes y justificado por verdades científicas. Lo que enmarca son las relaciones de *poder-saber* que caracterizan la sociedad moderna como una *sociedad disciplinaria*⁴⁶ y el sujeto como un

⁴² Esta fecha es una referencia un poco arbitraria, puesto que hay ciertos cambios de los cuales Foucault habla que sólo acontecieron efectivamente en el siglo XIX y otros que ya aparecían antes. Acerca del paso entre Edad Clásica y Edad Moderna se suele localizar entre los siglos XVII y XVIII.

⁴³ Énfasis, una vez más, que el uso del término *hombre* en esta tesis hace referencia a la utilización realizada por Foucault y por otros escritores aquí citados. Del contrario se utiliza *humano* y *ser humano*. En el contexto de la obra de Foucault, el término *hombre* se refiere a una figura histórica que, como veremos, no se refiere al uso del término, sino a la construcción de un *concepto* (o idea) que tiene una fuerza teórica muy significativa en el contexto de la filosofía y de las ciencias humanas del siglo XIX, y que pasó a ser usado con el mismo sentido y fuerza para referenciar *seres humanos* en otras épocas y discursos.

⁴⁴ Teorías que considero con detalles en el próximo capítulo.

⁴⁵ *Dispositivo* (*dispositif*) es un término utilizado como sinónimo de lo que en español se podría entender como un *mecanismo* o *aparato*. Ya comenté con detalles los usos de este concepto en la nota 6.

⁴⁶ Foucault dictó un curso entre 1972-1973 llamado *La Sociedad Punitiva* en el cual considera la ampliación de regímenes disciplinares en la cultura occidental como un conjunto de estrategias que reconfiguran esta cultura y ponen en marcha relaciones de poder determinantes para la producción de la subjetividad. Este curso sólo fue publicado muy recientemente (diciembre 2013). Véase: Michel Foucault, *La société punitive, Cours au Collège de*

producto de estas relaciones. Lo que es importante en ambos grupos de estudios es que la formación del sujeto moderno es fuertemente cuestionada.⁴⁷

Filosóficamente, se puede decir que estos trabajos fueron despertados por una forma de pensamiento que surge en Europa con la filosofía de la *Ilustración* y las críticas a ella. La problematizaciones de Foucault toman en cuenta muy especialmente las ideas de Kant, sobre todo su concepción de *sujeto* como *hombre* que se reconoce a sí mismo en tanto doble empírico-transcendental (sujeto y objeto de conocimiento) y que debe asumir la responsabilidad sobre sí a partir del coraje de quien toma en manos la dirección de sí mismo. En otro sentido, sus concepciones acerca del *hombre* y el sujeto son herederas de la filosofía de Nietzsche y de sus críticas sobre este *hombre moderno* que mató a Dios para ocupar su lugar. Se trata de una concepción que critica la entrada del sujeto como fundamento de toda una época y que, por ello, identifica la creación de una *edad de razón* como un mecanismo que pasó a operar en la modernidad y que, en última instancia, se justificó en la propia figura humana. Más allá de las críticas a la *Ilustración* y de la herencia nietzscheana, los trabajos de Foucault pueden ser considerados lecturas crítico-diagnósticas del presente y en especial de las líneas que formaron el sujeto y la subjetividad en diferentes épocas y espacios discursivos y políticos. En una de sus

France 1972-1973, Paris: Gallimard, 2013.

⁴⁷ El conjunto de textos de Foucault suele ser dividido en dos o tres periodos distintos, depende de cómo los leamos. Por lo general, expresan teorizaciones marcadas por muchas diferencias y rupturas y la sistematicidad no es una de sus preocupaciones. Resumidamente los periodos se separan por una diferencia de abordaje: arqueológica y genealógica. Los estudios *arqueológicos* están centrados en delinear cómo un conjunto de discursos (y discursividad) se formaron como conocimiento, ellos datan de 1960 hasta más o menos 1973. Los segundos son *genealógicos* y surgen especialmente con la publicación de *Vigilar y castigar* (1975), cuando estudia las relaciones de poderes que permean las formaciones discursivas y las hacen prácticas discursivo-políticas, y no sólo discursos de saber. Un tercer grupo de textos serían los publicados a partir de 1981, en especial con lo segundo y tercer volúmenes de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y el cuidado de sí*. En éstos, Foucault ha seguido el método analítico empleado en los trabajos genealógicos, pero su temática ha pasado de un análisis político hacia un análisis ético, más centrado en el sujeto. Además, sus temas salen de la época moderna y van mucho más lejos: el mundo greco-romano. A estos tres momentos se suelen decir que son trabajos *epistemológicos, políticos y éticos*, respectivamente. Dreyfus y Rabinow, quienes analizaron el trabajo de Foucault y le entrevistaron sobre sus objetivos, defienden que la separación es importante porque marca un cambio de perspectiva: en la Arqueología buscaba *estructuras* epistémicas que formaban la discursividad; en la Genealogía se ha dado cuenta que las relaciones de poder (poder/saber) hacían de ésta una normativa para la vida; y en los últimos textos, todavía genealógicos, buscaba analizar maneras de vivir donde los discursos no operasen sólo bajo normativa epistemológica, y la política no se fundase solo en reglas que relacionan poder/saber. Además, estos comentaristas defienden que el abandono de la Arqueología como método se debió a que resultaba insuficiente para las preguntas que la propia Arqueología posibilitó que apareciesen. Algo parecido ha acontecido con los estudios sobre la disciplina y la sexualidad (genealógicos), que ya no respondían a la posibilidad de reformulación de un sujeto que no fuese sujetado. Por eso Foucault ha emprendido un *retorno* a los textos griegos. Véase: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*

últimas entrevistas⁴⁸ -cuando sus trabajos ya habían tenido gran recepción en Europa y Estados Unidos y le preguntaron sobre el objetivo de sus trabajos- Foucault afirma que toda su empresa como pensador e investigador fue la de estudiar *el sujeto* y que su interés era “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos”⁴⁹

Lo que aquí llamamos *nacimiento de la subjetividad* se inscribe en este interés y remite a un abordaje sobre la formulación del sujeto en la cultura moderna como una relación que el individuo establece consigo mismo, la cual supone una objetivación (epistemológica) de sí y una toma de conciencia de su propia situación histórica, material, política y social. Sin embargo hay que recordar, con Deleuze, que el *sujeto* para Foucault debe ser pensado siempre como un modo de relación consigo mismo y nunca como una materialidad, persona o individuo.⁵⁰ El movimiento que el sujeto emprende para formarse a sí mismo es el mismo que lo forma y que permite que aparezca como tal. En este *aparecer* del sujeto, él se torna centro de los intereses de un pensamiento localizado históricamente en la *modernidad*, y es en este contexto que el cuerpo-humano se vuelve elemento fundamental a los procesos de subjetivación modernos. Aunque en sus primeros trabajos Foucault solía tematizar un *sujeto conocedor* y un *cuerpo descrito*, y todavía no consideraba el poder y los juegos políticos (y económicos) que evidenciaban la construcción de *cuerpos disciplinados*, el *cuerpo-humano* ya aparecía como un componente muy importante en la formación de la subjetividad.

⁴⁸ La entrevista titulada *Sujeto y Poder* es un texto elaborado por Foucault a partir de preguntas que le sugirieron los profesores de la Universidad de California (Berkeley), donde dio un ciclo de conferencias en 1982, el cual fue publicada en 1984. En éste Foucault afirma: “Antes de todo me gustaría decir que el objetivo de mi trabajo en los últimos veinte años no fue analizar el fenómeno del poder ni elaborar los fundamentos de tal análisis. Yo busqué más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos dentro de nuestra cultura; Desde esta perspectiva, yo traté de tres modos de objetivación que transforman los seres en sujetos”. Foucault, “Sujeto y poder” (1982), En: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*, 241.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Deleuze dice que Foucault nunca ha utilizado el término *sujeto* como sinónimo de *persona* o como una forma de identidad, sino que utiliza los términos *subjetivación* y *sí* para considerar los procesos y relaciones consigo mismo. Hablar de *sujeto*, por lo tanto, es hablar de una relación de fuerzas que el individuo mantiene consigo mismo. En el mismo sentido, no se debe confundir *subjetividad* con *identidad*. La segunda puede ser entendida como la designación concedida (o asumida) a un grupo de individuos que pasa a identificarse (*identitas* en latín) unos con los otros a partir de esta formulación. La *subjetividad*, sin embargo, es relativa al sujeto y a esta relación del individuo (identificado con un grupo) consigo mismo y con las fuerzas que lo circundan, ella se dirige al modo como se dan las autoreferencias de sí mismo, al modo como el sujeto se objetiva y habla de sí, o, en el caso de la cultura helenística, como se construye a partir de técnicas de sí. Véase: Gilles Deleuze, *Pourparler*, Paris: Minuit, 1990.

1.1. Crítica a la modernidad

En el libro *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault considera la caracterización de una forma de subjetividad que surge a partir del pensamiento intelectual moderno: tras la cual el individuo se toma como sujeto, es capaz de reconocerse individualmente, reflexionar sobre su condición natural, histórica y comunicativa, es decir biológica, económica/productiva y lingüística. Este sujeto es el individuo que se objetiva discursivamente, que habla de sí en discursos (decires) producidos en la época en que vive (trabaja y habla) y que se reconoce como parte de esta época. Para hacerse sujeto el individuo debió buscar entender su tiempo y su lugar en este tiempo, buscó entender su propia naturaleza y expresar (hablar) su vida y sus acciones como ser viviente (su *praxis*). El reconocimiento de sí y la búsqueda y acceso a sí mismo (a verdades sobre sí) se tornaron elementos fundamentales para la existencia de lo que se pasó a llamar *sujeto*. Las verdades sobre sí que busca, revelarían su esencia y su naturaleza. Una naturaleza que no se identifica con la creación o el libre albedrío concedido por Dios, sino a una racionalidad natural y positiva, enunciada y fundamentada en los discursos de las ciencias humanas. Estas ciencias hacen parte del proceso de subjetivación (producción de sí) del *sujeto moderno*, a la vez que lo sujetan (subordinan) a las verdades que encuentran y sostienen. Sin embargo, en el camino reverso, las ciencias humanas que aparecen en la modernidad y que enuncian sus saberes acerca de lo humano (la sociedad, la economía, la *psyché*, etc.) tienen el propio ser-humano como umbral, es decir, que es la capacidad humana de conocer la que establece el límite para los contenidos positivos que las ciencias humanas enuncian.

En este contexto, la concepción de *sujeto* es localizada en un juego de espejos entre el conjunto de saberes sobre el ser-humano (producidos por las ciencias) y las ciencias producidas y delimitadas por este mismo ser-humano. Cómo funciona este juego es un poco lo que queremos mostrar en estas páginas iniciales. La lectura arqueológica foucaultiana enmarca este juego al identificar la circularidad entre la producción de verdades científicas sobre *el humano* y *éste* como delimitador de estas verdades. Esta circularidad marca una época, marca lo que se considera *edad de razón* como el tiempo en el cual una cierta racionalidad humana permite que *ciencias humanas* afirmen verdades sobre *el hombre* y que éstas pasen a valer para regir la vida

de *los hombres* en general. Los contenidos de los saberes científicos enuncian (y fabrican) un ser que se reconoce en estos saberes y que pasa a vivir para seguirlos. Este ser es el *hombre moderno*- que en el final de *Las palabras y las cosas* Foucault propone que sea abandonado- y es en el contexto de la formación de saberes sobre él que el cuerpo gana importancia.

Entre enunciados sobre el *hombre* y su vida, el cuerpo-humano (*leib*) moderno pasa a ser entendido como el lugar o materia dónde la vida acontece; es identificado con la naturaleza humana y a la que se accede por las ciencias humanas. En este sentido, el sujeto moderno tematizado por la filosofía de la *Ilustración* y criticado por las filosofías nietzscheanas es un sujeto-*hombre-cuerpo* inventado en este momento y panorama teórico. El cuerpo hace parte del juego entre verdades que definen el *hombre* como sujeto y el sujeto que delimita estas verdades, sobre todo aquellas que lo consideran a partir de su experiencia vivida. Si las ciencias humanas empezaron a estudiar el cuerpo como *objeto* empírico de conocimiento, en la medida que lo identificaron con una naturaleza y materialidad, por su lado esta naturaleza fue lo que pasó a delimitar los conocimientos empíricos que se formularon sobre ella misma.

A esta circularidad epistémica volveremos muchas veces en este texto, ya que es a partir de ella que se entienden las relaciones discursivas (identificadas por Foucault) involucradas en la producción del sujeto moderno. El sujeto-*hombre* que es consciente de sí, que busca las verdades de su naturaleza, que busca entenderse en su espacio-tiempo y en su propia historia (de objeto-cosa que se puede conocer), es un *ser* que se hace (produce) en el territorio de la modernidad, es producto epistémico que la filosofía y que las ciencias humanas han posibilitado. Es decir que es una invención que el espacio-tiempo moderno ha permitido. A partir de ello se entiende que las cuestiones filosóficas (epistémicas, políticas y éticas) que despierta, sólo tienen sentido en este espacio, en el registro del propio sujeto y de lo moderno. Si se puede reformular preguntas sobre el sujeto y responderlas, es porque son asentadas en el interior de este territorio y según las relaciones que formatean este espacio. Por ello Foucault hace una crítica a la modernidad y al sujeto, donde enmarca la esterilidad de su formulación circular y entiende que sus cuestiones están compuestas por pseudo-problemas.⁵¹ Lo que lo llevó a buscar alguna suerte de alternativa,

⁵¹ En el contexto de sus primeros trabajos, se percibe que Foucault todavía parecía buscar aclarar algunos temas subyacentes a lo que aquí llamo *pseudo-problemas* de la superficie, lo que todavía le acercaba a la hermenéutica y al estructuralismo, como nos explican Dreyfus y Rabinow. Eso fue completamente abandonado por él (e incluso negado) en los trabajos siguientes. Véase: Dreyfus y Rabinow: *Michel Foucault, más allá...*

sea a través de *otra* lectura del sujeto, sea a través de *otra* perspectiva de esta producción, o aún a través de la propia *crítica* que se direcciona a todo lo que compone *la modernidad*.

La *modernidad* debe ser entendida como un momento importante en este razonamiento porque es el espacio en el que nace esta subjetividad y donde nace el *hombre* y el *sujeto* propiamente dicho. Este espacio puede ser identificado con el periodo entre el fin del siglo XVIII y fin del siglo XIX en Occidente (Europa), pero más que todo debe ser considerado menos como una fecha y más bien como el lugar dónde ocurrieron ciertos cambios en los modos de pensar y actuar occidentales; dónde nuevas *estructuras* sociales, culturales, políticas y económicas se formularon, todas ellas a partir de conexiones discursivas y de una nueva discursividad.⁵² Si *modernidad* es sinónimo de *nuevo*, el adjetivo *moderno* se identifica con *progreso* y *evolución* (y revolución), pues suele ser usado para caracterizar el *avance* de una organización social, política, científica, cultural, moral y económica, frente a otras más antiguas y anteriores, como la rudimentaria organización feudal de los siglos XVI y XVII, por ejemplo. Modernidad suele referirse a una organización más dinámica, rápida, racional (humanamente y científicamente). *Moderno* expresa y se adecua a lo nuevo, sea los nuevos instrumentos y productos, como las manufacturas producidas en las fábricas, el azúcar y las especies originarias de la colonias, los transportes, las armas, las herramientas agrícolas, las vestimentas, los medios de comunicación, así como también las sociedades y la organización económica del siglo XIX, como el trabajo en las fábricas, la urbanización, el paso del sistema político y económico feudal y monárquico clásico hacia el Estado de Derechos, la expansión del comercio, la declaración universal de los derechos humanos, la independencia de los Estados Unidos de América, la supremacía del comercio, la organización de la sociedad en clases, y muchos otros cambios.⁵³

Sin embargo, la modernidad criticada por Foucault no es específicamente un conjunto de cambios, sino más bien una *actitud*.

⁵² *Discursividad* es un término que aparece en los trabajos arqueológicos de Foucault y se refiere básicamente a las reglas de formación de los discursos. Sin embargo, como reglas de formación no se trata de una gramática (o aún de una lingüística), sino del propio conjunto de discursos identificados en una *episteme* dada. La discursividad se liga a la *episteme* porque se refiere al conjunto de posibilidades epistémicas que permiten (e impiden) ciertas formulaciones discursivas. Como tal, una discursividad no es un conjunto de reglas fijas, sino más bien está en constante formulación, puesto que cambia (se amplía, disminuye y se rompe) en el mismo sentido (y movimiento) que los discursos cambian. En términos arqueológicos se podría decir que la *discursividad* de una época es el campo en el cual lo decible y lo no-decible son permitidos o impedidos. Véase: Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*.

⁵³ Véase: Wikipedia, "Siglo XIX". En: http://es.wikipedia.org/wiki/Siglo_XIX, consultado por última vez en mayo de 2015.

Sé que hablamos frecuentemente de la modernidad como una época, o en todo caso, como una mezcla de rasgos característicos de una época; la situamos sobre un calendario donde ella es precedida de una pre-modernidad, más o menos ingenua o arcaica, y seguida de una enigmática e inquietante 'pos-modernidad' (...) yo me pregunto si no podríamos concebir la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia.⁵⁴

En el contexto de esta caracterización, es importante considerar que en tanto una *actitud*, la modernidad marca un momento occidental y occidentalizado que invadió Europa (y Estados Unidos) y que se extendió por el mundo con el colonialismo y con el capitalismo en tanto sistema y modelo económico mundial. También es importante pensar que llamar *Edad Moderna* a los siglos XVIII y XIX no era una idea unánime, en especial entre 1960 y 1970 cuando Foucault publicó sus primeros trabajos, puesto que muchas veces el siglo XIX era considerado el inicio de una cierta *Edad Contemporánea* o *pos-modernidad*. El conjunto de cambios de estas épocas y la actitud moderna fueron temas de gran interés por los intelectuales del siglo XX.⁵⁵ *El Atlas Histórico* de Kinder y Hilgemann⁵⁶ (publicado en 1964) enmarca este interés y caracteriza algunas de las *novedades* de este tiempo, del mismo modo que enfatiza la idea de *progreso* que permeó esta época:

⁵⁴ Del original: " Je sais qu'on parle souvent de la modernité comme d'une époque ou en tout cas comme d'un ensemble de traits caractéristiques d'une époque ; on la situe sur le calendrier où elle serait précédé d'une pré modernité, plus ou moins naïve au archaïque et suivie d'une énigmatique et inquiétante 'postmodernité' (...) je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire". Foucault, "qu'est ce que les lumières?" (1984) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 1391.

⁵⁵ Respecto a lo que fue y significó la modernidad, la discusión realizada por el antropólogo y sociólogo Bruno Latour en su conocido trabajo *Nunca hemos sido modernos* es fundamental. En este trabajo defiende que la época que llamamos *modernidad*, con toda su organización, clasificación, racionalización y evolución, es más bien una formulación posterior a este período y fue reivindicada por los *posmodernos* (herederos de este supuesto conjunto de cambios) para sus teorizaciones realizadas en nuestros siglos XX y XXI. Véase: Bruno Latour, (1991) *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006. En español: Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos, ensayo de antropología simétrica*, Trad. Victor Goldstein, Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, 2007.

⁵⁶ En el *Atlas Histórico Mundial* de Kinder y Hilgemann se puede ver de forma resumida muchos de los eventos que cambiaron la sociedad europea y sus colonias a partir del siglo XVIII y especialmente en el XIX. Dichos eventos invirtieron algunos modos de funcionamiento de la civilización mundial y asentaron la modernidad. Véase: Hermann Kinder & Werner Hilgemann, *Atlas histórico mundial: de la revolución francesa a nuestros días*, Trad. Antonio Dieterich Arenas, Madrid: ediciones Istmo, 1977. Del original: Hermann Kinder & Werner Hilgemann, *Atlas zur Weltgeschichte. Karten und chronologischer Abriss Band I. Von den Anfängen bis zur Französischen Revolution*. München, 1964.

Caracteriza este nuevo período el extraordinario progreso alcanzado por el desarrollo científico y técnico, cuyos fundamentos son: el racionalismo (toda realidad puede ser científicamente analizada según principios racionales); el empirismo (la experiencia de los hechos produce su conocimiento); el pragmatismo (el grado de verdad de una teoría reside en su valor práctico). Se generalizan la fe en el progreso y el utilitarismo y surgen nuevas condiciones económico-políticas que harán posible la formación de los grandes imperios capitalistas y la europeización del mundo (imperialismo). Valores y formas de vida burguesa se consolidan, al mismo tiempo que se acentúa el moderno centralismo administrativo (burocratismo).⁵⁷

Foucault conoce este tipo de caracterización y considera estos *racionalismo, empirismo y pragmatismo* como formulaciones que intervinieron muy fuertemente en la constitución del pensamiento del siglo XX, sin embargo su crítica no se dirige a los cambios iniciados en esta época, sino al movimiento del pensar que este momento ha despertado. En este contexto ha identificado mecanismos o dispositivos que sustituyeron otros y que pasaron a determinar la forma de pensar y consecuentemente de *ser* de los humanos.

Por ello, hacer una *crítica de la modernidad* no fue criticar el conjunto de eventos modernos, tampoco las ideologías ahí despertadas, sino denunciar (y diagnosticar) una forma de *funcionamiento* del pensar, cuyas consecuencias para el vivir son importantes de ser enmarcadas. Desde el *modus* de pensar moderno se hicieron posible ciertas verdades (modernas) y más que ello: se hizo posible el propio juego entre verdadero y falso como paradigma.⁵⁸ Para Foucault, la modernidad fue un momento en el cual nuestra cultura occidental (y occidentalizada) empezó a escribirse según un conjunto de relaciones discursivas de verdad –y de relaciones de poder que igualmente se inscriben entre lo verdadero y falso-,⁵⁹ que debe ser identificado y criticado. Si hay

⁵⁷ Ibidem, 4.

⁵⁸ En el curso dictado en los años de 1970 y 1971 titulado *Voluntad de Saber*, más específicamente en la clase del 9 de diciembre de 1970, Foucault dice que en el contexto de un análisis del sistema de verdad caracterizadora de la modernidad y definidora de la discursividad moderna, deberíamos buscar entender la historia de la preferencia por el juego entre lo verdadero y lo falso en detrimento de otros juegos. Véase: Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir; Cours au collège de France 1970-1971*, Paris: Hautes Etudes, Gallimard Seuil, 2011. En español: Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber; Curso en el Collège de France 1970-1971*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2012.

⁵⁹ La concepción foucaultiana de *poder* cambia de sus trabajos iniciales hacia los posteriores, como se verá en el próximo capítulo de esta tesis. En sus libros y cursos entre los años 1975 y 1980 ha elaborado y reelaborado cómo entiende *poder*. En líneas generales se puede decir que el gran cambio es que dejó de considerarlo como una línea (o fuerza) vertical, que es poseída por un individuo o un grupo (Gobiernos, Estado, Patrones, Ley, etc.) y propone una idea de *poder* en donde ya no sea único, sino siempre un enmarañado de relaciones. Dicha tesis implica algunas consecuencias bastante significativas para las filosofías políticas desarrolladas en los fines del siglo XX.

un *momento* moderno (que se diferencia y quiebra con la Edad Clásica del siglo anterior, el XVII) es porque en la *actitud moderna* hay mecanismos (tecnologías) del pensar que formulan y construyen un conjunto de estructuras sobre el conocimiento (y las posibilidades de conocer) y que se establecen cómo parámetros del discurso y de la acción de esta época. Por ello su crítica está específicamente dirigida a la instalación de la *razón* como sistema de pensamiento y a sus consecuencias, como la construcción del *hombre* y del sujeto. Lo que para Foucault debió ser al menos cuestionado.

¿Por qué cuestionar?, o mejor: ¿por qué poner la modernidad como tema de crítica? Primero porque entiende que el espacio-tiempo llamado *modernidad* - con todo el conjunto de *novedades* que trae, con la evolución, el progreso, las ciencias, etc.- sólo tiene sentido al inscribirse al movimiento que pasó a funcionar en este contexto espacio-temporal. Luego, porque en el contexto de las sociedades europeas de la posguerra, del movimiento de *mayo de 1968* (del cual Foucault también participó) y de las ideas marxistas-socialistas eminentes entre los intelectuales en Francia (y en Alemania con la escuela Frankfurt, por ejemplo), se presentaba una *urgencia* para el pensamiento filosófico: pensar su tiempo, la condición humana, la organización socio-política, el futuro y el pasado. Pero más que todo, se presentaba la urgencia de pensar sobre ¿cómo evitar que formas de gobierno fascistas se reinstalasen? En segundo lugar, porque las respuestas dadas a esta urgencia, sobre todo las inspiradas en el marxismo y desarrolladas por los “intelectuales comprometidos” de sesenta y ocho, parecían partir de algunos puntos comunes de los cuales Foucault empezó a sospechar: como la idea de llegar a una verdad de sí, a una conciencia de sí a través de razonamiento, y eso llevaría a la liberación de las ideologías opresoras y exteriores al sujeto (fuere las ejercidas por el Estado, por la religión, por el sistema socio-económico, por el modelo de trabajo, etc.). Frente a esta demanda de liberación conciente, Foucault *desconfía* y se opone, porque identifica estas teorizaciones racionalistas y *criticonas* como localizadas históricamente, como parte del movimiento que la propia racionalización moderna ha posibilitado.

Para considerar la crítica y el rechazo de Foucault frente a las propuestas de emancipación del *hombre* y lo que llama *nacimiento del hombre*, quisiera antes enfatizar dos aspectos importantes en su lectura arqueológica de la modernidad, especialmente porque son determinantes para lo que llamamos la *invención del cuerpo*. El primero de ellos se refiere a la propia idea de *crítica* como una actitud o actividad que habría ganado fuerza en el pensamiento

del siglo XIX y siguientes, y contribuido para la formulación de esta época. El segundo se refiere a lo que llamó *orden* o *episteme* moderna en tanto un conjunto de relaciones discursivas y de reglas del decir que formulan lo que aquí llamo territorio de nacimiento del sujeto.

1.2. La crítica cómo actitud

La *actitud crítica* descrita por Foucault es una actividad que habría ganado fuerza desde los siglos XV y XVI en Occidente, primeramente en el interior de la pastoral cristiana con la preocupación por la cuestión de *gobernarse a sí mismo*. En este contexto, el interés en *gobernarse* partía de un principio de obediencia, de dejarse *bien gobernar* y *bien conducirse* por la verdad divina. En siglo XVIII esta idea se habría ampliado y ganado nuevo sentido; se abrió espacio para cuestionar la *tutela pastoral* y se desarrollaron conceptos de autonomía y libertad. El interés por la crítica habría partido de un principio de autonomía, que permitiría llegar a la verdad –ya no la de Dios- y a las evidencias científicas de sí, de la vida, de la naturaleza. Foucault habla de una historia de la crítica como un tipo acción que caracterizaría muy especialmente el pensamiento occidental moderno.⁶⁰ “Es claro”, dice él, “que ustedes pueden espantarse al escuchar que hay alguna cosa como una actitud crítica que sería específica de la civilización moderna, puesto que hubo tantas críticas (...) También se espantarían al ver que se intenta buscar una unidad para esta crítica”.⁶¹

Como actitud, la crítica suele tener un rigor “aún más fuerte que el rigor de no caer en

⁶⁰ Toda esta discusión acerca de la crítica se aclara en una conferencia realizada en el año 1978 en Tokio. El texto de esta conferencia no es elaborado en el periodo arqueológico, sino que retoma muchas de las discusiones que allá se desarrollaron y es por eso que lo tomamos aquí todavía para abordar las tesis arqueológicas de Foucault sobre la subjetividad y el cuerpo. Dicha conferencia no está publicada en los *Dits et Écrits*. Sin embargo hay una versión bastante conocida en la colección *Bulletin de la Société française de philosophie*. En: Michel Foucault, "Qu'est-ce que la Critique?" (1978) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Avril-Juin 1990, pp.35-63. También se ha publicado recientemente en la colección llamada filosofía del presente de la editora Vrin: Michel Foucault, *Qu'est ce que la critique? suivi de La culture de soi*, Paris: Vrin, Collection philosophie du présent, 2015. Una versión en español puede ser encontrada en: Michel Foucault “¿Qué es la crítica?”, Trad. Jorge Dávila, *Revista de Filosofía-ULA*, texto 8, 1995. Las referencias que uso aquí son de la versión francesa de la revista *Bulletin*.

⁶¹ Del original: “Bien sûr” (...) “vous vous étonnerez d’entendre dire qu’il y a quelque chose comme une attitude critique et qui serait spécifique de la civilisation moderne, alors qu’il y a eu tant de critiques (...) On s’étonnera aussi de voir qu’on essaie de chercher une unité pour cette critique”. Foucault, "Qu'est-ce que la Critique?"(1978), 36.

errores)”⁶² y suele ser entendida como una “virtud general”.⁶³ En tanto virtud, ella ya estaba presente en las ideas filosóficas y religiosas del siglo XV que han influido fuertemente las concepciones posteriores, en especial las de la *Ilustración* y (después) las ideas de la llamada *Teoría Crítica* (o escuela de Frankfurt⁶⁴). Una de las principales tesis en relación a la actividad crítica es justamente la de que la concepción kantiana de *Aufklärung* expresaría el apogeo de un interés filosófico específicamente moderno –que ciertamente en esta época aún estaba restringido a pequeños grupos intelectuales- en cuestionar la manera como se debe conducir o gobernar la vida individual. Si en el modelo pastoral cristiano esta actitud se legitimaba en el movimiento que reclamaba la interpretación minuciosa e individualizada de las sagradas escrituras, para que se accediese a la verdad del texto divino de modo directo y sin la intervención de sus representantes en la tierra, a partir del siglo XVIII esta actitud se había expresado por la búsqueda de una verdad fundada en el sujeto y en sus posibilidades de acceder al conocimiento. De modo que la subjetividad moderna se forma como heredera de toda una manera de pensar el sujeto que ya se identificaba en la teología cristiana.

La pastoral cristiana, o la iglesia cristiana, mientras ostentaba una actividad precisamente pastoral desarrolló esta idea- singular, creo yo, y absolutamente extraña a la cultura antigua- que cada individuo, cual sea su edad, su estatuto, de un extremo a otro, hasta el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir conducir a su salvación, por alguien que lo ligase en una relación global y, a la vez, meticulosa, detallada, de obediencia.⁶⁵

Es desde la demanda por formular un arte de gobernarse a sí mismo, por medio de su

⁶² Del original: “...plus fort encore que la rigueur d’écarter l’erreur”, Idem.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Foucault no parecía tener mucho acercamiento a las teorías críticas de la Escuela de Frankfurt, pero tampoco ha dirigido críticas a ella. Aparentemente su interés en hablar de esta historia de la crítica es otro, su objetivo parece haber sido lo de poner la propia crítica en cuestión y también lo de preguntar a ella ¿hasta dónde nos puede llevar?, como nos sugiere Judith Butler. Véase Judith Butler, *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*, Trad. Marcelo Expósito, En: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es> consultado por última vez en junio de 2014.

⁶⁵ Del original: “La pastorale chrétienne, ou l’église chrétienne en tant qu’elle déployait une activité précisément et spécifiquement pastorale, a développé cette idée – singulière, je crois, et étrangère tout à fait à la culture antique- que chaque individu, quels que soient son âge, son statut, et ceci d’un bout à l’autre de sa vie et jusque dans le détail de ses actions, devait être gouverné et devait se laisser gouverner, c’est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu’un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d’obéissance. Foucault, “Qu’est-ce que la Critique?”(1978), 37.

propio gobierno, que la actitud crítica es leída por Foucault como uno de los rasgos que marcaron el pensamiento moderno y, sobre todo, la búsqueda individual por la verdad.

...a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma, se puede decir que hubo una verdadera explosión del arte de gobernar los hombres, explosión entendida en dos sentidos. Inicialmente el desplazamiento del hogar religioso, de laicización si prefieren, de la expansión en la sociedad civil de este tema del arte de gobernar los hombres y de los métodos para realizarlo. Y, después, en un segundo sentido, la multiplicación de estos artes de gobernar en dominios variados: cómo gobernar los niños, cómo gobernar los pobres y los mendigos, cómo gobernar una familia y una casa, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar diferentes grupos, ciudades y Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar el propio espíritu.⁶⁶

Esta crítica, de tradición cristiana, había dejado al siglo XVIII (y siguientes) el interés en pensar sobre los modos de *gobernarse* y *gobernarse bien*. “Como gobernar, creo que fue una de las cuestiones fundamentales a propósito de lo que pasó en el siglo XV o en el XVII”.⁶⁷ La gran diferencia inaugurada por la crítica moderna, no obstante, estaría en una apertura a la posibilidad de cuestionar este gobierno. En la modernidad el interés por *no dejarse gobernar*, o mejor dicho, por no dejarse *simplemente* gobernar había ganado fuerza y se había legitimado. Las ideas de la Ilustración y los cambios políticos modernos expresaban (y provocaban) la búsqueda por la buena conducción de sí y por el fin de cualquier idea de sometimiento simple e irracional.

Quiero decir que en esta gran inquietud en torno a la manera de gobernar y en las búsquedas por maneras de gobernarse, se localiza una cuestión perpetua que sería: “como no ser gobernado *así*, por esto, en nombre de estos principios, en función de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de este modo, no por esto, no por ellos”; y si se uno da a este movimiento de gubernamentalización, de la sociedad y de los

⁶⁶ Del original: "...à partir du XV^e siècle et dès avant la Réforme, on peut dire qu'il y a eu une véritable explosion de l'art de gouverner les hommes, explosion entendue en deux sens. Déplacement d'abord par rapport à son foyer religieux, disons si vous voulez laïcisation, expansion dans la société civile de ce thème de l'art de gouverner les hommes et des méthodes pour le faire. Et puis, deuxièmement, démultiplication de cet art de gouverner les pauvres et les mendiants, comment gouverner une famille, une maison, comment gouverner les armées, comment gouverner les différents groupes, les cités, les États, comment gouverner son propre corps, comment gouverner son propre esprit." Idem.

⁶⁷ Del original : “Comment gouverner, je crois, c'était une des questions fondamentales à propos de ce qui c'est passé dans le XV^e siècle ou dans le XVII.” Ibidem, 38.

individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo haber sido la suya, parecerá que se puede poner de este lado lo que llamaría actitud crítica.⁶⁸

No aceptar un gobierno injustificado, no aceptar ser gobernado simplemente por la soberanía de un líder (por un rey, por ejemplo⁶⁹) era un tema que atravesaba el pensamiento intelectual desde la modernidad y que se hizo más fuerte en el siglo XX (especialmente después de la ascensión de los regímenes fascistas). La lectura foucaultiana de esta historia de la crítica, por tanto, enfatiza cómo un conjunto de relaciones culturales, sociales, políticas y subjetivas, aparecieron en el seno de las sociedades occidentales –y más tarde en las occidentalizadas- en este momento histórico llamado modernidad y se direcciona muy fuertemente a una interpretación que denuncia la supervaloración de una *actitud crítica* cuyas consecuencias despertaron una relación del individuo consigo mismo (al menos teóricamente) permeada por esta actitud sobrevalorada. “habría existido cualquier cosa que nació en Europa en este momento, una suerte de forma cultural general, al mismo tiempo actitud moral y política, manera de pensar etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o aún el arte de no ser gobernado así y a este precio. Propondría entonces, como una primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no dejarse ser gobernado completamente”.⁷⁰

La actitud que describe revela un movimiento en el pensamiento occidental que establece la necesidad de nuevos criterios de gobernabilidad (de conducta).⁷¹ ¿Qué criterios? Uno de los

⁶⁸ Del original: “Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait : ‘comment ne pas être gouverné *comme cela*, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux’ ; et si on donne bien à ce mouvement de la gouvernementalisation, de la société et des individus à la fois, l’insertion historique et l’ampleur que je crois avoir été la sienne, il semble qu’on pourrait placer de ce côté-là à peu près ce qu’on appellerait l’attitude critique.” Idem.

⁶⁹ La revolución francesa es muy importante como acontecimiento en el proceso de formulación de esta actitud crítica. En *Vigilar y castigar* Foucault habla del cambio del poder Soberano hacia un poder Pastoral y burgués fundado en el Derecho y en un sistema de leyes que evidencia este rechazo a la pura obediencia. Véase: Foucault, *Vigilar y castigar*, 14.

⁷⁰ Del original: “Il aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc., et que j’appellerais tout simplement l’art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix. Et je proposerais donc, comme toute première définition de la critique, cette caractérisation générale : l’art de n’être pas tellement gouverné.” Foucault, “Qu’est ce que la critique” (1978), 38.

⁷¹ Foucault ha dedicado un curso en el año de 1982 y 1983 sobre el tema *el gobierno de sí y de los otros* en el cual retoma algunas ideas que había presentado en esta conferencia, especialmente en lo que concierne a la relación de un *gobierno de sí* con la verdad de sí. Sin embargo sus temas en este seminario están centrados mucho más en la forma con la cual las civilizaciones griegas respondían a esta pregunta ética y cómo (re)flexionaban sobre sí mismos en las

principales es la necesidad de verdad, es decir, que la vida (individual y general) sea dirigida de acuerdo con *la verdad*, del mundo, de la naturaleza, de las ciencias. Y esta verdad sea siempre racional (y razonada) y nunca una verdad revelada o *sentida*, como la verdad de Dios expuesta en el cristianismo por ejemplo. En este contexto la conducta de sí se encuentra organizada por lo que determina la verdad de sí en tanto *autoconocimiento*. “Después de todo, no podemos olvidar que, durante siglos, se habló en la iglesia griega *technè technôn* y en la iglesia latina Rormana *ars artium*, lo que es exactamente la dirección de conciencia, es el arte de gobernar los hombres”⁷²

Uno de los aspectos de esta lectura y crítica a una *necesidad de verdad moderna* es que incluso las normas morales pasaron a exigir acciones de acuerdo con lo verdadero y lo racional. Un aspecto que no es de todo nuevo, visto que en la teología cristiana los principios morales ya estaban fundamentados en la verdad divina buscada en las sagradas escrituras. La diferencia inaugurada en la modernidad es que la verdad es buscada en *el mundo*, en los fenómenos, en la manera cómo las cosas *aparecen* en tanto naturales. Eso, por tanto, marca un movimiento del pensamiento occidental cuyo formato o lógica sigue un modelo de pensamiento cristiano, pero con otra cosmología, una organización racional que piensa la verdad en términos de acceso a *las cosas*. El pensar moderno, así, se asume como una *postura* concedora e investigadora y, a la vez, sus procesos de investigación y prueba justifican una *actitud crítica* en tanto una conciencia que busca liberar la *verdad*. Esta verdad inscrita en la modernidad ya no evidencia lo que fue dicho por Dios, ella demanda prueba, justificación científica, investigación y organización discursiva racionalizada. Asimismo, ella mantiene la necesidad de ser enunciada, ya identificada en la cosmología cristiana, puesto que debe ser accedida y contada.⁷³ La crítica entra en escena justamente en este momento en que la enunciación de la verdad es demandada, cuando una época impone que la verdad (en general) sea buscada como justificadora de la normativa de vivir, la cual es identificada en la naturaleza del mundo y que, como tal, justifica racionalmente la vida. Sin embargo, ella se vuelve *actitud crítica* cuando esta verdad (accedida) se impone como

llamadas práctica del *cuidado de sí*. Véase: Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres 1982-1983. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard, 2008. En español: Michel Foucault *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France 1982-1983*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2009.

⁷² Del original : “Après tout, il ne faut pas oublier que ce que, pendant des siècles, on a appelé dans l’église grecque *technè technôn* et dans l’église Romaine latine *ars artium*, c’était précisément la direction de conscience; c’était l’art de gouverner les hommes.” Foucault, “Qu’est ce que la critique”, 37.

⁷³ Acerca de eso Foucault va a trabajar la genealogía de las confesiones, un tema abordado más adelante en este trabajo.

moralidad, más específicamente cómo *norma* que rige la conducta de sí.

Así, la lectura foucaultiana acerca de la crítica reconoce en ella una actitud que contribuyó a la formación de la modernidad en lo que toca a su sistema de pensamiento como racional y constituido por los saberes de las ciencias y, en otro sentido, denuncia en ella el inicio de un conjunto de determinaciones morales (o ideológicas) que pasaron a definir los *nuevos* modos de conducirse individualmente como siempre ligados a la verdad y a la razón. En este sentido, identificó en la expansión de la crítica el nacimiento de una postura humana como *arte de gobernarse* (individual y colectivamente) regida por la razón y la conciencia. En este *arte* las preguntas sobre *¿qué somos?* y *¿cómo debemos ser?* ya estarían determinadas por respuestas que son siempre inteligibles, asertivas, verdaderas y racionales, a la vez que son siempre ligadas a una actitud crítica en la medida que son cuestionables y re-investigables. En tanto búsqueda que demanda a la conciencia que mire su condición y lugar en el mundo (espacio) y en el tiempo, la crítica es lo que se expresa en la pregunta kantiana acerca de la *Ilustración* y su límite, el cual es la propia verdad.

Lo que hace Foucault es una *crítica a la crítica*, porque cuestiona esta actitud a partir de su límite, como si preguntase a la crítica: ¿por qué tiene que parar en la verdad? A la vez, su trabajo sigue siendo crítico –como veremos a lo largo de este trabajo– porque denuncia y rechaza el ordenamiento (o gobierno) desde la verdad, puesto que la identifica críticamente como una racionalización *sobrevalorada* y estratégica para los modos como desde la modernidad se pasó a orientar (gobernar) la vida y los cuerpos.⁷⁴ En la conocida entrevista titulada *sujeto y poder* Foucault parece defender la crítica como un primer paso de un trabajo analítico, donde desde ella se conceptualiza y se verifican los conceptos utilizados. “Y esta conceptualización implica pensamiento crítico –una constante verificación. La primera cosa que debe verificarse es lo que

⁷⁴ En este contexto, si por un lado la crítica a la instalación de un sistema racional o *edad de razón* enmarca la influencia y herencia de Nietzsche en las tesis de Foucault, por otro lado muestra cómo éstas también estaban permeadas por esta *actitud crítica* que caracteriza la modernidad y que es criticada por él. Al cuestionar la formulación del *hombre* y del sujeto moderno Foucault también asume esta *actitud* y se inscribe en la tradición moderna que suspende las sentencias para preguntar por sus formaciones y funciones. Aunque Foucault nunca haya negado que su pensamiento también se inscribe en el tiempo en el cual está enunciado, según Boudrillard intentó proponerse como más verdadero que otros y cómo más autónomo que ellos. Eso justamente por inscribirse en la tradición de búsqueda, por hacer análisis verdaderas y más correctas que las anteriores y por presentarse como alejada (o liberada) de las redes de poder que él mismo denunció. Al poner la propia crítica bajo la crítica, Foucault parece no haber tematizar suficientemente el rasgo moderno y crítico que sus trabajos conservaban de su época. Para Jean Boudrillard este aspecto es los más problemáticos en las teorizaciones de Foucault. Véase: Jean Boudrillard, *Olvidar a Foucault*, Trad. José Vasquez, Valencia: Pre-textos, 1997.

yo llamo ‘necesidades conceptuales.’”⁷⁵ De modo que poner la propia crítica bajo análisis conceptual es una manera justamente de rebasarla, para salir del análisis (conceptual) y proponer cambios o resistencias –como tematizaremos más adelante.

Más específicamente acerca del cuerpo, si se pregunta críticamente *¿cómo gobernar el cuerpo?*, antes de cualquier respuesta asertiva, un estudio foucaultiano identifica en la pregunta una prescripción: un *gobierno* regido por la verdad de su naturaleza, la cual se forma en medio de un modo de pensar que explica, define y conduce la vida desde el conocimiento de las características anatómicas, de las funciones corporales, es decir, de la vida material de los cuerpos humanos. En este sentido, los discursos acerca del cuerpo se enunciaron en el interior de una suerte de configuración o *cosmología* moderna cuyo modelo de enunciación, u orden discursivo, pasa por la verdad del cuerpo. Este orden es lo que Foucault llamó *episteme* y éste concepto es el segundo aspecto que quisiera elucidar antes de considerar el *nacimiento del hombre*.

1.3. La *episteme* moderna

La *episteme* moderna es el campo del análisis de Foucault y está formada por un orden *Histórico* en contraposición al orden (del *Orden*) de la Edad Clásica. En esta *episteme* se hizo posible un sujeto-*hombre*-cuerpo como un ser que puede hablar de sí, que puede vivir, trabajar, producir, y que puede conocerse a sí mismo como *Mismo* en el curso del tiempo, que se reconoce en la historia del *hombre*. La *episteme* regula los discursos y atraviesa el conjunto discursivo de una época. Como es un concepto general, puede ser confundida con una suerte de gramática o ideología, pero en efecto no se limita a imponer reglas para el lenguaje, del mismo modo que no es un tema de fondo, sino un conjunto de relaciones estructurales. Foucault explica acerca de la *episteme*: “Se sospechará, quizás, a esta *episteme* de ser algo así como una visión del mundo, una fracción de historia común a todos los conocimientos que impondría a cada uno las mismas normas y los mismos postulados, un estadio general de la razón, cierta estructura del pensamiento de la cual no podrían escapar los hombres de una época; gran legislación escrita de una vez por

⁷⁵ Foucault, "sujeto y poder", (1982) En : Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...* ,242.

todas por una mano anónima.”⁷⁶ Y en otro momento la define:

Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época dada, las prácticas discursivas que dan lugar a figuras epistemológicas, a ciencias, eventualmente a sistemas formalizados; el modo según el cual, en cada una de estas formaciones discursivas, se sitúan y se operan los pasajes a la epistemologización, a la científicidad, a la formalización; la repartición de estos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre las figuras epistemológicas o las ciencias, en la medida en que ellas provienen de prácticas discursivas vecinas, pero distintas.⁷⁷

En otras palabras, una *episteme* es el suelo sobre el cual todos los discursos de una época se enuncian, y más que ello, la línea sobre la cual y a través de la cual lo pensable y lo decible de una época se definen. Ella es “esa región que es anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos que deben introducirla con mayor o menor exactitud (...), más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más verdadera que las teorías”.⁷⁸ Como objeto de estudio, una *episteme* es “campo abierto para el análisis (arqueológico) de una época, que debe ser un dominio en el cual no se estudie los conocimientos desde la perspectiva de la razón, evolución y acceso a la verdad, ni tampoco desde una objetividad, sino de sus condiciones de posibilidad”.⁷⁹ Aun cabe añadir que al estudiar una *episteme*, “no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que atraviesa las ciencias más diversas, que manifestaría la unidad soberana de un sujeto, de un espíritu, de una época; es el conjunto de relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas”.⁸⁰

La *episteme* moderna como campo de estudio arqueológico es caracterizada por un orden en el cual la *razón* se ha tornado una línea que atraviesa todos los discursos; una razón que se hace en la relación entre lo verdadero y lo falso y que se enuncia en términos de continuidad temporal, es decir en la historia. Sin embargo no se trata de un historicismo, como identificaba en

⁷⁶ Michel Foucault, *Arqueología del saber*, (1969), Trad. Aurélio Garzón del Camino, Buenos Aires: siglo XXI, 2002.

⁷⁷ *Ibidem*, 250.

⁷⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 12.

⁷⁹ Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, 113.

⁸⁰ Foucault, *Arqueología del saber*, 249-250.

la edad clásica, dónde “el conocimiento se enraíza en una vida, una sociedad y un lenguaje que tienen una historia; y, en esta historia misma encuentra el elemento que le permite comunicarse con otras formas de vida, otros tipos de sociedad, otras significaciones”,⁸¹ sino de una forma de ordenamiento histórico de las *cosas*. “Una historia profunda aparece en el corazón de las cosas, las aísla y las define en su coherencia propia, les impone aquellas formas del orden implícitas en la continuidad del tiempo”.⁸²

El principio u orden, (o *a priori*) histórico del cual Foucault habla en el libro de 1966, es una suerte de línea de continuidad temporal en la cual se puede explicar el curso de los contenidos empíricos (mundo, vida, naturaleza, *hombre*, lenguaje, etc.) y que expresa su evolución, su camino ascendente en términos de conocimiento desde un antaño hasta un hoy. Los conocimientos empíricos en la modernidad –a diferencia de la representación clásica– se enuncian en diferentes narrativas históricas (económica, lingüística y natural), que se yuxtaponen y que expresan una relación con la verdad de la que están en la búsqueda constante. Decir que hay un orden histórico en la modernidad es pensar que hay una idea de continuidad positiva y de evolución de los diferentes saberes empíricos (de la consciencia, de las ciencias, de las técnicas de producción, del sistema económico, del poder soberano del rey, de la oscuridad de la religión, etc.) que aparece en los discursos modernos, que los organiza y los hace coherentes en su conjunto.

La identificación de la *episteme* moderna, por tanto, denuncia la creación de un *modus* de pensar histórico como el modelo discursivo de todo lo que se dice. Esta denuncia recorre un camino que enmarca la modernidad como el inicio de un momento en el cual pensar (y consecuentemente vivir) se funda en la historia y en una relación epistémica entre verdad y falsedad. Con ello, los saberes empíricos hablan de las *cosas* a partir de una lógica (del pensar y del lenguaje) que supone la evolución del conocimiento acerca de ellas. Por eso, si Foucault critica la modernidad, es porque cuestiona este sistema según el cual los discursos sobre el ser humano (y sobre el mundo) pasaron a ser enunciados en el curso de una *evolución y progreso* internos; en el curso del conocimiento; y en búsqueda de responder a una necesidad de verdad

La naturaleza de esta crítica se diferencia mucho de las realizadas por algunos

⁸¹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 362.

⁸² *Ibidem*, 8.

intelectuales reconocidos en los años 1960, especialmente las inspiradas por el marxismo, como las ideas Sartre por ejemplo (con quien Foucault tuvo algunas confrontaciones públicas⁸³), porque se aleja y rechaza teorías que proponen la liberación desde la autonomía y conciencia frente a las formas de opresión vigentes, como el sistema capitalista, la nueva organización del trabajo, la división de clases, la burguesía que de oprimida en la revolución francesa se había vuelto *el opresor* del trabajo, la descolonización, etc. Para Foucault, las propuestas de desalienación como llamado epistemológico a la racionalidad y la científicización del mundo, y como llamado moral de toma de responsabilidad individual sobre sí mismo, hacían parte de la propia situación o terreno moderno en el cual aparecían. No es que las descalificase, pero las entendía como expresiones de una época y de sus intereses, y si buscó entender esta época es porque quería tematizar (y criticar) cómo sus urgencias se formaron.

En este sentido, si bien su *crítica* también se inscribe en el contexto de su época y hace parte del proceso de búsqueda de respuestas a las *urgencias* de la modernidad, si también buscaba “no dejarse gobernar” o “no dejarse gobernar completamente”⁸⁴ y sin cuestionar o desconfiar, ella busca ser una lectura que denuncia esta actividad de búsqueda. Por eso afirmaba estar menos interesado en encontrar una respuesta a las urgencias y más de denunciar la creación de la propia urgencia. La *crítica foucaultiana a la modernidad*, por tanto, puede ser leída como una alternativa a las propuestas de liberación a través de la conciencia (racional), asimismo a la idea de historia o historicidad como *a priori* sobre el cual los *objetos* y las verdades son enunciados, y más precisamente a la creación del *hombre* como el nuevo Dios del pensamiento occidental. Si como crítica se inscribe en este tiempo *moderno*, en el cual la crítica como actividad despertó algunas cuestiones, ella también cuestiona las líneas que forman este tiempo moderno en Occidente y propone *otra* mirada: propone un *pensar* desde *otra* perspectiva.⁸⁵

¿Qué perspectiva?⁸⁶ La arqueológica, en tanto un modelo de pensar que no se ocupe de

⁸³ Véase: Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre” (1968). En: Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, p. 691-698.

⁸⁴ Foucault, “Qu’est ce que la critique” (1978), 38.

⁸⁵ A la vez, toda esta teorización arqueológica sobre la configuración de las urgencias modernas acercan las teorías foucaultianas a las tesis de sus contemporáneos estructuralistas, entre ellos y con especial atención *Lévis-Strauss*.

⁸⁶ Foucault fue interrogado muchas veces sobre sus objetivos, sobre ¿qué buscaba? y sobre ¿qué proponía con sus diagnósticos? A estas preguntas siempre ha respondido de muchas formas diferentes en diferentes momentos de su vida. Lo que muestra la pluralidad, diversidad y heterogeneidad de su trabajo. Sin embargo, lo que hay de flagrante en todas estas respuestas es su compromiso en responderlas, incluso en cada prefacio de cada libro retoma sus

los conocimientos descritos según su progreso hacia una objetividad, sino de las relaciones epistémicas tras las cuales son abordados y producidos. Una propuesta que defiende que se consideren las condiciones históricas que permitieron el desarrollo de una cierta discursividad despertada por la *actitud crítica* y que posibilitó la construcción de un sujeto de razón, cuyo cuerpo es creado formulado, definido, dibujado, explicado, historicizado, en el contexto de todo lo que configura este orden moderno.⁸⁷

1.4. La Arqueología

Antes de retomar el tema del cuerpo, quisiera abrir un pequeño paréntesis aquí para considerar la *Arqueología* elaborada por Foucault en tanto un método que demandó que se invirtiese la manera como se entiende la historia de las *cosas*. A partir de este modelo de investigación, cada texto o documento debió ser entendido a partir de la *episteme* en que se presenta, de la discursividad que los compone (y que ellos ayudan a componer), y cada ruptura pasó a ser leída como un componente de las reformulaciones epistémicas. En una nueva propuesta de *historia* estaría uno de los puntos más fuertes del impacto que el pensamiento de Foucault provocó entre los historiadores y filósofos, sugiere Paul-Veyne.⁸⁸ Eso porque a partir de la propuesta de una historia como Arqueología, el historiador ya no puede hablar de *objetos y/o relaciones entre ellos* como *cosas* que atraviesan épocas (como guerras, gobiernos, sexualidad, humanidad), ya que esta lectura está siempre definida por la perspectiva del presente. Frente a una Historia/Arqueología el

trabajos e intenta hacerlo coherente con sus trabajos anteriores. Este compromiso con la búsqueda constante, con la lectura y relectura –muchas veces irónica– de la historia de las construcciones humanas es muy evidente en su obra. Se trata de un intento constante de reescribir la historia de las *cosas* justamente para disolverlas, para diluir la propia idea de *cosa* y enfatizar su carácter provisorio y relacional, sus líneas de formación. Sobre eso no habla Potte-Boneville en un pequeño trabajo acerca del pensamiento de Michel Foucault. Véase: Mathieu Potte-Boneville, *Foucault*, Paris: Ellipses, 2010.

⁸⁷ Por ello defiende haber analizado arqueológicamente la *episteme* moderna, según un trabajo que “no trata de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos son considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y ‘manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una arqueología”. Foucault, *Las palabras y las cosas*, 7.

⁸⁸ Véase: Paul-Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel: Bibliothèque des Idées, 2008.

historiador debe actuar como archivista: buscar rasgos y marcas específicas que revelen el conjunto de regularidades que traspasan los enunciados y que los permiten, debe identificar la *episteme* en la cual se formulan. Así, ya no hace sentido hablar de cuerpo o de categorías como homosexualidad en el contexto de la antigüedad Griega, por ejemplo, porque las prácticas sexuales no se orientaban por relaciones de género, sino por otras ligaciones y principios. Y tampoco se puede hablar del *joven estudiante afeminado*, porque la relación entre lo femenino y lo masculino no es un tipo de relación importante en el discurso griego. En otras palabras, no se puede hablar del pasado con los mismos aparatos discursivos con que se habla del presente, hay que identificar estos aparatos, hay que saber que este tipo de historia es ficción y que la historia está permeada por la ficción. Y es por estas razones que no se puede hablar de verdad, sino de verdades pertenecientes a *epistemes* e interpretaciones.

Este giro sobre cómo considerar el pasado y los documentos fue muy impactante y muy criticado, sin embargo, lo más criticado en la propuesta arqueológica de Foucault no parece haber sido lo que toca la Historia como ciencia ficcional, sino respecto a su propia propuesta de Arqueología como estudio de *epistemes*.⁸⁹ Una de estas fuertes críticas es la que su proyecto sería una forma de estructuralismo y entonces analizar una *episteme* sería buscar las estructuras subyacentes a los discursos y entenderlas, sería entender los juegos entre significantes y significados. Esta caracterización fue negada muchas veces por Foucault e incluso lo llevó a desarrollar en detalles la propuesta de Arqueología con la publicación de *Arqueología del saber*, dónde introduce otros conceptos y precisiones como la idea de *archivo*, por ejemplo. Otro aspecto muy criticado en su propuesta de Arqueología es que ella no dejaría de ser una hermenéutica, ya que parece buscar desvelar alguna suerte de verdad más profunda, que está por detrás o por debajo de los enunciados. Caracterización vehementemente rechazada por Foucault, puesto que si así fuese la propia Arqueología no saldría del juego entre lo verdadero y lo falso y eso es justamente lo que Foucault criticaba. Dreyfus y Rabinow sostienen la tesis de que uno de los motivos que llevaron a Foucault a dejar el proyecto de la Arqueología y empezar uno genealógico es justamente esta proximidad que el primero tenía con el estructuralismo y la hermenéutica.⁹⁰ Habermas explica que Foucault se reformula al emprender la genealogía: “en el futuro se propone

⁸⁹ Véase: Idem.

⁹⁰ Véase: Dreyfus y Robinow: *Michel Foucault, más allá ...*

renunciar al comentario, a toda hermenéutica, por profunda que sea, que trate de sumergirse por debajo de la superficie del texto. Tras el discurso sobre la locura ya no se busca la locura misma, tras la Arqueología de la mirada médica ya no se busca aquel mudo contacto del cuerpo con el ojo que parecía anteceder a todo discurso”.⁹¹

La Arqueología, por lo tanto, es un método y una alternativa para re-pensar las urgencias de la modernidad, del mismo modo que es el método por el cual Foucault deja de pensar el cuerpo como cosa y consigue pensar su invención. La Arqueología se dirige en especial a una formulación que incomodaba a nuestro pensador y que, en el contexto de estos trabajos, parecía ser la principal construcción moderna a ser repensada: la *fabricación del hombre*. Que la Arqueología se direcciona únicamente a resolver la invención del *hombre* (en el sentido nietzscheano) es ciertamente falso, pero es desde ella que se hace posible formular una lectura que denuncia la historicidad de un *hombre* que se hace *sujeto* desde una relación consigo mismo en la cual se hace cosa, se *objetualiza*, para el saber de sí, para acceder a su cuerpo, el cual es una de las piezas claves a la formación de tal sujeto. Dicha relación formadora de la subjetividad moderna es una de las tesis centrales de todo pensamiento foucaultiano arqueológico, a ella pasamos ahora.

1.5. El nacimiento del hombre

En *Las palabras y las cosas* Foucault dice que la modernidad fue un acontecimiento que rompió con la *episteme* del siglo XVII (Época Clásica) para establecerse bajo una nueva configuración y operar según una organización u orden igualmente nuevos. En este nuevo orden, habrían surgido las cuestiones *¿qué es el hombre?* y *¿qué es hoy?* como centrales para el acceso y formación de sí mismo. Con eso, se hizo importante la idea tras la cual se entiende que llegar a conocer *la esencia de sí* es un objetivo importante para cada uno y para la humanidad. El *nacimiento del hombre* es una formulación que aparece en *Las palabras y las cosas*, donde se considera la producción de la discursividad moderna,⁹² a partir del análisis de los saberes de las ciencias humanas que son

⁹¹ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, 12 lecciones*, Trad: Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus Humanidades, 1989, p. 288.

⁹² Es importante diferenciar a lo largo de los trabajos de Foucault qué entendía por *discurso* y hacer una diferenciación entre sus referencias en relación con la Arqueología y la genealogía, es decir, los ejes de su trabajo. En

fundados en una cierta concepción de *hombre*, las cuales en los discursos de la edad clásica, no eran posibles: “antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía”, dice Foucault, “es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin será conocido”.⁹³ El texto foucaultiano no es solamente retórico, porque decir que el *hombre* “no existía” y que había esperado en “la sombra” cuya “iluminación” ha desvelado o que la “demiurgia reciente” ha fabricado, se refiere a las filosofías de la *Ilustración* (*Lumières*) y a cierta idea de *humano* que nunca se había formulado de este modo. Se trata de un *hombre* que se reconoce como *Mismo*, como *cosa* que ha existido durante milenios, que tiene una historia propia y que pasa a ocupar un lugar en la luz del conocimiento – el lugar ocupado por Dios en los siglos anteriores.

Asimismo, este nacimiento es, antes de todo, una concepción que se inscribe en lo que se definió como *actitud crítica*, ya que el *hombre* puede asumir una postura concienzuda hacia sí mismo y desarrollar una preocupación por su conducta, es decir, desarrollar una preocupación moral por su “gobierno” (individual o colectivo). Éste es, por consiguiente, un ser que sólo tuvo espacio para enunciarse en la *episteme* del siglo XIX, que sólo se presentó como fundamental en

el contexto de la Arqueología, es “conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación; así se podría hablar de discurso clínico, discurso económico, discurso de la historia natural, discurso psiquiátrico” (Foucault, *Arqueología del saber*, 141). El discurso “está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales se puede definir un conjunto de condiciones de existencia” (Ibidem, 153). Un poco más adelante explica: “en cuanto al término *discurso*, que he usado y abusado aquí en sentidos muy diferentes, se puede comprender ahora la razón de su equívoco: de la manera más general y más indecisa designa un conjunto de *performances* verbales, y por discursos se entendía entonces lo que había sido producido (eventualmente todo lo que había sido producido) de hecho como conjuntos de signos. Pero se entendía también un conjunto de actos de formulación, una serie de frases o de proposiciones. En fin, este sentido fue finalmente privilegiado (con el primero que le sirve de horizonte); el discurso está constituido por un conjunto de secuencias de signos, en tanto que ellas son enunciados, es decir, en tanto que se puede asignarles modalidades de existencia particulares” (Ibidem, 141). Ya en el contexto de la genealogía, *discurso* se refieren mucho más a esto que llamaba *performances verbales* o prácticas discursivas, y menos al conjunto de enunciados. A partir de este momento, el lenguaje y el contenido de los enunciados son ligados a la idea de poder, o mejor dicho de las relaciones de poder que las atraviesan. Es decir que desde este análisis, no sólo toma diferentes modalidades de discursos, sino también de no-discursos y entiende que en el entrecruce entre esta practicas discursivas y enunciación es dónde se forman discursos y discursividades. “Los discursos son elementos o bloques de tácticas en el campo de las relaciones de fuerza; puede haber diferentes y aun contradictorios dentro de una misma estrategia” (Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 134) afirma Foucault. No obstante, estas relaciones no son como fuerzas de poder (o de relaciones de poder) que estarían por detrás de las palabras - como en una descripción fenomenológica se podría concebir-, sino que son las diferentes maneras en las cuales el discurso (y el acto de enunciar) cumple una función dentro de un sistema estratégico donde el poder está implicado y por el cual este mismo funciona. En otras palabras, el poder entra en el dominio del discurso y éste ya no es pensado en una relación de causalidad con aquél. Véase: Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, 92.

⁹³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 30.

el contexto de las urgencias de este momento y que ha contribuido para que este orden se formase.

El siglo XIX ha sido el siglo en el cual se inventó un cierto número de cosas muy importantes, sea la microbiología, por ejemplo, o el electromagnetismo, etc., también es el siglo en el cual se inventó las ciencias humanas. Inventar las ciencias humanas, era en apariencia hacer del hombre objeto de un saber posible. Era constituir al hombre como objeto del conocimiento. Ahora, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba el gran mito escatológico siguiente: hacer que este conocimiento del hombre fuese tal que el hombre pudiese ser liberado por él de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones de las que él no era maestro, que pudiese, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, devenir por la primera vez maestro y propietario de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia.⁹⁴

El nacimiento del *hombre* protagoniza el antropocentrismo que marcó el pensamiento moderno, es el momento en que el *humano* se estableció como *objeto* y *fundamento* de todo conocer. Y es a partir de lo que se comenzó a conocer sobre el *hombre*, sobre sus contenidos positivos, sobre su existencia, su cuerpo y su espíritu (alma), que se ha propuesto su *liberación* (política y racional) frente a las formas de opresión inhumanas. Son ideas que aparecieron poco a poco, que se hicieron muy fuertes en la segunda mitad del siglo XX y que caracterizan la reivindicación de un humanismo. Éste es criticado por Foucault por primera vez en el final del libro *Las palabras y las cosas*, y dicha crítica caracteriza lo que se suele llamar *anti-humanismo* foucaultiano, el cual también estará presente en otras obras desde perspectivas y argumentos diferentes. De modo general se puede decir que su rechazo al humanismo, en un primer momento, era la propuesta de abandono de la postura teórica y política antropocentrista,

⁹⁴ Del original: "Le XX^e siècle a été le siècle dans lequel on a inventé un certain nombre de choses très importantes, que soit la microbiologie, par exemple, ou l'électromagnétisme, etc., c'est aussi le siècle dans lequel on a inventé les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible. C'était constituer l'homme comme objet de la connaissance. Or, dans ce même XIX^e siècle, on espérait, on rêvait le grand mythe eschatologique suivant: faire en sorte que cette connaissance de l'homme puisse être par elle libérée de ses aliénations, libérée de toutes les déterminations dont il n'était pas maître et possesseur de lui-même. Autrement dit, on faisait devenir sujet de sa propre existence." Michel Foucault, "Une mise au point de Michel Foucault" (1968), En: Foucault, *Dits et Écrits I*, 691. Esta entrevista Foucault concedió al señor J. P. Elkabbach y fue publicada en la revista *Quinzaine littéraire*, (n. 46, 1-15 de marzo de 1968, p. 20-22) sin la autorización ni revisión del texto por Foucault. Cuando la entrevista salió publicada, Foucault escribió una nota dirigida a la revista declarando su desacuerdo con la publicación y explicando que la entrevista era un borrador de algunas ideas que no tenía bien elaboradas, además que parte de lo que dijo habría sido comentarios descuidados dirigidos nada más al reportero bajo condición de complicidad, y que no debieron jamás ser publicados, especialmente los que se dirigían a Sartre, a quien afirma tener mucho respeto y admiración. Véase: Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, p. 697-698.

racionalista y, principalmente, histórico-crítica. De este abandono pasó a la empresa de una búsqueda (constante) por denunciar y reformular la idea de *hombre-sujeto* como un ser que se consolidó en la modernidad, dentro de una relación de saber (y de saber/poder) a partir de ciertos juegos dicotómicos: lo normal y lo anormal, lo verdadero y lo falso, lo dentro y lo afuera, etc.⁹⁵

Sin embargo, antes de considerar la demanda por la liberación de las opresiones políticas - del poder soberano del rey por ejemplo, que es una de las ideas que marcó la cultura moderna y sus revoluciones- tenemos que considerar esta construcción discursiva de *hombre*, la cual trata de una fabricación realizada en el interior de la instalación de una *época de la razón*, o mejor dicho, de una racionalidad en la cual se fabricaron las ciencias humanas y, junto con ellas, ideologías que pasaron a fundamentar el siglo XIX -como el positivismo, el humanismo y el historicismo.

Ahora bien, eso que pasó –y es por eso que se puede decir que el hombre nació en el siglo XIX- eso que pasó es que en la medida en que se desplegaban investigaciones sobre el hombre como objeto posible de saber, si se ha descubierto cualquier cosa de muy seria es que este famoso hombre, esta naturaleza humana, o esta esencia humana, o este propio del hombre, nunca fue encontrado. (...) Pues, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, en el fondo es una suerte de imagen correlativa a Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Ha habido una suerte de teologización del hombre, recaída de Dios sobre la tierra, que ha hecho con que el hombre del siglo XIX fuese, de cierto modo, él mismo teologizado. (...) Y Nietzsche es quien, al denunciar la muerte de Dios, ha denunciado –a la vez- a este hombre divinizado, con el cual el siglo XIX nunca ha dejado de soñar;⁹⁶

El sujeto (*sujet*⁹⁷) moderno, “hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia

⁹⁵ Acerca del tema se sugiere leer el trabajo de Ottaviani, quien defiende que el anti-humanismo de Foucault es una suerte de humanismo plural. Véase: Ottaviani, D. *L'humanisme de Michel Foucault*, Paris: Ollendorff et desseins, Col. le sens figuré, 2008. También es importante la relación entre el pensamiento de Foucault y el de Heidegger y Hanna Arendt. Sobre este tema se sugiere el libro de André Duarte, *Vidas en Risco, crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

⁹⁶ Del original: "Or, ce qui s'est passé, et c'est en cela qu'on peut dire que l'homme est né au XIX^e siècle, ce qui s'est passé c'est que, à mesure que l'on déployait ces investigations sur l'homme comme objet possible de savoir, bien qu'il se soit découvert quelque chose de très sérieux, c'est que ce fameux homme, cette nature humaine ou cette essence humaine on ne l'a jamais trouvé.(...)Or, l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu. L'homme du XIX^e siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité. (...) Et Nietzsche, c'est celui qui, en dénonçant la mort de Dieu, a annoncé en même temps cet homme divinisé auquel le XIX^e siècle n'avait pas cessé de rêver." Foucault, "Une mise au point de Michel Foucault" En: Foucault, *Dits et Écrits1*, p 691-692.

⁹⁷ Hay una sutileza en la lengua francesa respecto al término *sujet*, *sujeto* en español, que es explorada por Foucault y ayuda a entender lo que dice sobre la sumisión del sujeto, tanto a la *episteme* como a los dispositivos formados en las relaciones de poder-saber. El término *Sujet* puede ser (1) un tema, como el *sujet*/tema de una tesis; (2) un individuo; (3) un súbdito/siervo o empleado, como el *sujet*/servo medieval que vivía bajo la protección de sus señores; (4) y

libertad” es un *ser* que se auto-refiere, que se refleja en el espejo y en los *espejismos* formuladores del sujeto y del territorio en el cual nace. Es un ser muy diferente del *hombre clásico*, como el que aparece en las *Meditaciones* de Descartes y que se pregunta sobre la posibilidad de estar engañado por la debilidad de sus sentidos o por un dios-engañador (o genio maligno) que impide el acceso a la verdad revelada (de Dios).⁹⁸ El *hombre* de la Ilustración cuestiona sus condiciones inherentes de conocimiento y acceso a una verdad que está en el mundo, cuya posibilidad de alcance están determinadas por las propias posibilidades del conocer humano. Cuestionar sus posibilidades de conocimiento es ponerse como parámetro y umbral de lo verdadero (y de lo falso), es establecer una relación y referencia a sí mismo a partir de su propia experiencia empírica de *ser* que conoce y de *objeto* (a ser) conocido. Es por ello que es un nuevo “hombre con su posición ambigua de soberano sumiso, espectador contemplado”.⁹⁹

La ambigüedad de este nuevo ser se refiere a un sujeto cuya definición (o posición) es diferente del sujeto formulado en el *Cogito* (cartesiano), pues ya no trata de un objeto que es descrito clara y distintamente hasta que se defina y dibuje en un *cuadro* representativo. Este ser ambiguo, preso en la circularidad de sí mismo en tanto objeto conocido y fundamento de este conocimiento, es el sujeto transcendental kantiano, explicado y creado en el *Aufklärung*.¹⁰⁰ Este sujeto es un “soberano sumiso” porque si bien todo pasa a ser pensado según sus límites (de soberano) no puede ser pensado (y ni pensar en general) más allá de estos límites (a los que está sometido). Este *hombre-sujeto* se pregunta *¿quién soy?* Y las respuestas que encuentra sólo pueden ser enunciadas en función de sus verdades posibles, es decir, de los saberes permitidos por su propia experiencia humana.

Delante de estas cuestiones, no hay lugar para respuestas *místicas* (espirituales, alquímicas, etc.), ni tampoco para silencios y vacíos discursivos –como en la exclusión de la locura en la *nave de los locos* descrita en el inicio de la *Historia de la locura en la época*

algo que está *sujet/sometido/sujetado* a algo, es un sujeto que es amarrado a algo. Véase: Varios autores, *Dictionnaire le petit Robert*: Paris: ed. Robert, 1993. Versión Ebook, p. 4880.

⁹⁸ Sobre la lectura que Foucault hace de las *Meditaciones* de Descartes se enderezaron algunas críticas, en especial la de Derrida, a la cual Foucault respondió. Véase: Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Ed. Seuil, 1967, pp. 61-97. Y Foucault, *Histoire de la folie*, apéndice II, 583-603. Este apéndice no aparece en la edición española.

⁹⁹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 304.

¹⁰⁰ La *Aufklärung* kantiana es comentada en el texto de Kant *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* de 1783, y es tematizada por Foucault en una conferencia de mismo título concedida en 1984. Véase: Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 1391.

clásica,¹⁰¹ por ejemplo. El *hombre* es (y debe ser) explicado, conocido, definido, clasificado, separado, accedido, y eso se hace a partir de discursos verdaderos (que excluyen lo falso) en el curso de una historia que cuenta su evolución como especie, como humanidad, como parte de una cultura que le impone que se entienda en medio de la historia de su acceso a la verdad de sí mismo (y cómo *Mismo*). El *evento* que marca el nacimiento del *hombre* puede ser identificado con la propuesta de Kant, que los humanos alcancen y conquisten su mayoría, que tomen conciencia de su condición (de minoridad) y que se asuman, por medio de actitud consciente y con coraje (*courage*), una actitud que los lleve a salir de dicha condición, que los conduzca a la verdad de sí y a su buen gobierno.

Con Kant, se formuló un *sujeto trascendental*, fuente y límite de toda posibilidad de conocer y objeto que se *autoconoce*. El *sujeto de conocimiento* surgido en la modernidad se habría instalado en la cultura occidental bajo un orden subjetivo e histórico: la ligazón necesaria entre experiencia de sí y razón, entre sujeto, conciencia de sí y su lugar en la historia de la humanidad. Por eso, la pregunta *¿qué es el hombre?*,¹⁰² habría despertado en este momento un nuevo sentido, lo que exige la coherencia con los acontecimientos históricos. Este *hombre* antropológico kantiano subordina el ser-humano a un modo de referirse a sí que reformula la pregunta *¿qué soy?* para *¿qué soy en este momento que es hoy?* Es decir que este *hombre* ha pasado a pensar su trayectoria en tanto parte de la humanidad como movimiento evolutivo, y a describirse en el progreso de las ciencias y de las técnicas de dominio y control de la naturaleza.¹⁰³

Lo que enmarca dos cambios identificados en el pensamiento moderno y que pueden ser identificados con lo que se llama *subjetividad*. Uno de ellos es el posicionamiento asumido por el *hombre* en el curso de la historia de sí mismo, a partir de la mirada hacia sí desde afuera, una mirada objetiva y que cuestiona su situación en el momento presente. El otro cambio es un

¹⁰¹ Véase: Foucault, *Histoire de la folie I*, Paris: Gallimard, 1972, pp. 10-11.

¹⁰² Pregunta que según Foucault ha aparecido en el proyecto antropológico de Kant y que marca un momento muy preciso en la ruptura entre Edad Clásica y Edad Moderna, ya que en esta cuestión el humano pasa a pensar en su formación en términos epistemológicos. En la pregunta: *¿qué es el hombre en el momento que es hoy?* se enuncia la finitud humana, ya que es la primera vez en la historia que se cuestiona la posición del sujeto, se cuestiona el lugar desde donde se habla. Esta cuestión supone una toma de sí cómo finito, supone que el sujeto se conciba como posicionado en la historia y en una trayectoria que tiene límite y fin. Véase: Michel Foucault, “Qu’est ce que les lumières?” (1984) En: Foucault, *Dits et Écrits II*.

¹⁰³ Una naturaleza con la cual no se negocia una salvación, ni individual ni del grupo, pero que se le busca conocer para manejar y calcular su curso.

posicionamiento moral, el cual se enlaza a esta condición humana de *conocedor* de las respuestas sobre la conducción de sí. Así se habría formado esta nueva *urgencia* moderna que demanda la respuesta sobre *¿cómo conducirse?*, o mejor: *¿cómo gobernarse bien?* (y *¿cómo no conducirse simplemente?*).¹⁰⁴ Ambos cambios mostrarían el encuentro entre *crítica* y *Aufklärung*. Es decir que revelan un interés filosófico (e intelectual en general) en llegar a un conocimiento del *hombre*, en conocer su esencia y sus límites, y en aplicar estos saberes a la vida como fórmula para bien conducirse.

Este *hombre* es *el sueño* con el cual el pensamiento del siglo XIX nunca ha dejado de soñar, es el *nuevo sueño dogmático* de la antropología “en el cual la filosofía y las ciencias del hombre, de algún modo, se han adormecido, unas por las otras. Es necesario despertarse de este sueño antropológico, como antes se ha despertado del sueño dogmático”,¹⁰⁵ afirma Foucault. Desde esta configuración antropológica (y antropocéntrica) se puede pensar un sujeto presente en el territorio de las relaciones que lo forman: un *hombre* cuya condición es de *ser doble*: soberano-sumiso, espectador-mirado, objeto-sujeto de saber; y cuya posición es de *ser histórico*: quien integra su época y se reconoce en ella. Si volvemos a la metáfora de los espejos -presentada anteriormente- se puede decir que en el entrecruce de reflejos se hace posible que esta figura de *hombre* se forme como *objeto central*, como cosa reflectada hacia todos los prismas, como un dogma incrustado en el pensamiento de una época y cuyas formulaciones se despliegan (y repliegan) hacia esta centralidad. Este *objeto-hombre* es una formulación y una presencia que atraviesa la discursividad moderna y que permea el espacio llamado modernidad; es una *bruma* o figura permanente que sólo el siglo XIX conoció; es un *hombre* vestido de negro y con sombrero, como en la pintura *Golconde* de Magritte.

¹⁰⁴ En el inicio del libro de la *Lógica* de Kant encontramos la pregunta sobre nuestra capacidad de pensar sobre las estructuras del pensar abstracto. Es decir que se puso en cuestión algo que todavía no había aparecido como problema: se pasó a cuestionar la capacidad humana –las facultades humanas- de llegar a entender las estructuras según las cuales el humano piensa y alcanza las verdades. Véase: Kant, *Lógica*, Trad. María Jesus Vazquez, Madrid: Akal, 2000.

¹⁰⁵ Del original: “Je dirai simplement qu’il y a eu une sorte de sommeil anthropologique dans lequele la philosophie et les sciences de l’homme se sont, en quelque sorte, fascinées et endormies les unes par les autres, et qu’il faut se réveiller de ce sommeil anthropologique, comme jadis on se réveillait du sommeil dogmatique.” Michel Foucault, “Philosophie et psychologie” (1965), En : Foucault, *Dits et Écrits I*, 476.



Golconde_1953 (81cm x 1 m). Pintura de René Magritte. Una de las versiones del cuadro se puede ver en Houston en la Menil Collection.¹⁰⁶

A partir de su nacimiento ya no hubo nada que no estuviese traspasado por este *aire humano* que empezó a soplar: un *aire* que hizo que todos los *hombres* fuesen uno, fuesen *el sujeto*, que sostiene una *episteme* y que se mantiene gracias a ella. El ser que está sujetado en este espacio-tiempo moderno es un sujeto transcendental sometido (sujetado) a su propia mirada, a

¹⁰⁶ La tela *Golconde* de Magritte fue pintada en 1953, el nombre fue sugerencia del amigo del pintor, el poeta Louis Scutenaire y es el nombre (en francés) de la ciudad en ruinas *Golkonda* en India. Los hombres pintados por Magritte en el cuadro son todos iguales, son copias unos de los otros y es imposible saber cuál fue el primero. Este efecto hace que el grupo sea pensado cómo un único objeto, a la vez, cada objeto es pensado como complemento del grupo. Sobre esta tela no se puede hablar por ejemplo *del hombre que está en el centro del cuadro*, tampoco *lo que está sobre el techo*, o aún lo que está *a la derecha* (o *a la izquierda*) *de la ventana*, puesto que no hay nada para decir de él que no se pueda decir de todos. Asimismo, si miramos a uno y si hablamos de él, ya estamos considerando a todos. Hay una colectividad en estos objetos (hombres) que lo sacan de la unidad y que, por su vez, remiten a ella. Uno de los aspectos más originales del surrealismo de Magritte es la conexión entre palabras y cosas, es el juego que hace cuando pone palabras en lugar de cosas y éstas en lugar de aquellas, como en la pintura *ceci n'est pas une pipe* (esto no es una pipa), comentada por Foucault en un texto bajo el mismo título. En *Golconde*, Magritte desplaza el objeto que representa *los hombres* -o este hombre que pinta- y lo coloca en un lugar que no puede estar: en el aire. En esta lluvia de hombres, cada uno está perfectamente representado y corresponde exactamente a la *realidad*, pero es una realidad fantástica, porque son hombres que flotan. Es con esta realidad fantástica que podríamos decir que pinta metáforas o ficciones, y *Golconde* es la metáfora del hombre moderno. Véase: Foucault, *Ceci n'est pas une pipe, essai sur Magritte*, Montpellier: Fata Morgana, 1973. En español: Foucault, *Eso no es una pipa, ensayo sobre Magritte*, Trad. Francisco Monge, Barcelona: Anagrama, 1981.

sus descripciones y las condiciones de acceso a una verdad de sí que debe ser certificada, comprobada y accedida. Esta certificación acontece por medio de métodos y de técnicas de validación objetiva (y no de certidumbre subjetiva como en el *Cogito*) formuladas en el interior de las relaciones discursivas modernas y en el curso de la historia que cuenta este ser como *hombre* desde siempre, como *cosa* en el curso del tiempo.

Lo que Foucault llama *nacimiento* quizá podría llamarse *caída*, ya que el *hombre* que se hizo fundamento de todo conocer es un ser terreno e inmanente, cuya experiencia, cuya vida, cuya producción, cuyo lenguaje, pasaron a definirlo y a describirlo. Como si estuviese entre espejos, este *hombre* fue fabricado por las afirmaciones de las ciencias, sólo existió porque ellas lo enunciaron como tal. A la vez, es en la existencia o inmanencia de este ser que los saberes fundamentan sus afirmaciones. Es en este sentido que el *hombre* (enunciado por la filosofía de la *Ilustración* y materializado por los saberes de las ciencias humanas) fue criticado en *Las palabras y las cosas*, por haber generado una relación ciega y adormecida entre la posición de fundamento de los saberes positivos sobre él, y producto de estos saberes.

Foucault separa la constitución de las ciencias humanas modernas en tres dominios diferentes y relaciona con tres espacios de la experiencia humana: el lenguaje, la vida, y el trabajo. Más específicamente: la filología, la biología y la economía. Sin embargo, estas ciencias humanas “adormecidas unas por las otras”, como afirma, “no se constituyen en el lugar de la *gramática general*, de la *historia natural*, y del *análisis de las riquezas*, sino allí donde estos saberes no existían”.¹⁰⁷ Es decir que los espacios en donde se formaron saberes sobre un *hombre* viviente, hablante y trabajador, también se formó la propia *episteme* moderna que permite estos saberes. En el espacio de la enunciación moderna se crea el *hombre* y en su lenguaje, experiencia y producción, esta enunciación (positiva y científica) se hace posible.

En un sentido, el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje: su existencia concreta encuentra en ellos sus determinaciones; no es posible tener acceso a él sino a través de sus palabras, de su organismo, de los objetos que fabrica – como si primero ellos (y quizá sólo ellos) determinaran la verdad-; y él mismo, puesto que piensa, no se revela a sus propios ojos sino bajo la forma de un ser que es ya, en un espesor necesariamente subyacente, en una irreductible anterioridad, un ser vivo, un instrumento de producción,

¹⁰⁷ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 205.

un vehículo para palabras que existen antes de él. Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejo que su nacimiento, lo anticipan, desploman sobre él toda su solidez y lo atraviesan como si no fuera más que un objeto natural o un rostro que va borrarse en la historia.¹⁰⁸

Como un ser que “es ya”, como un “instrumento”, el *hombre* es medido por las ciencias que estudian su cuerpo. Un cuerpo que marca la existencia material, que *encarna* la naturaleza humana como viviente y mortal. La biología lo analiza y clasifica, las ciencias derivadas de ella lo recortan y lo revelan, lo describen y dibujan en los manuales de anatomía según el rigor de métodos específicamente racionales que juegan entre lo verdadero y lo falso, y que respetan los límites del sujeto-doble (inmanente y trascendente). Es como cuerpo que el *hombre* está sometido (*sujet*) a su existencia concreta y que se reconoce como *yo*-humano cuyo cuerpo identifica su vida terrena.

Frente a la diferencia *cuerpo y alma*, desde que la vida humana pasó a ser reconocida en la vida del cuerpo, el *alma* se volvió un concepto que ya no puede ser conocido, ni siquiera definido a partir de algún tipo verdad revelada (de Dios o dioses), porque en este sistema que toma el *hombre-sujeto* como lo que sostiene la verdad, lo que no puede explicarse desde la existencia concreta (empíricamente) se queda fuera, en el espacio de la creencia y sin justificación –como defiende Kant. El discurso sobre el alma en el contexto de la modernidad, por tanto, pasó al ámbito de lo inaccesible, porque sobrepasa las capacidades de conocimiento del sujeto.¹⁰⁹ La clásica dualidad *cuerpo-alma* parece haber sido transformada en una nueva: *cuerpo-mente*. Según la cual, el dominio de lo mental (los pensamientos, los sentimientos, los valores) y algo que se llamó psiquismo humano (embasado en la anatomía del cerebro, pero no limitado a ello), pasaron de un campo transcendental al de la inmanencia, pasaron a ser abarcables por la razón que puede llegar a conocer y a objetivar todo. Desde la aparición del sujeto, los saberes fueron divididos en dos grupos: aquellos a que el *hombre* puede acceder y aquellos a que no puede. Estos últimos fueron, poco a poco, retirados del registro discursivo, mientras los otros se tornaron verdades sobre el cuerpo o limitadas por él. Y eso lo mantuvo en el dominio de lo empírico y conocible.

¹⁰⁸ Ibidem, 305.

¹⁰⁹ El tema del alma en filosofía desaparece quedándose al dominio de la teología. Como lo formula Kant en las *antinomias de la razón pura*. Véase: Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires: FCE, 2009.

Sin entrar en los problemas específicos que la imposición de condiciones de posibilidad para el conocimiento trajo para la epistemología moderna, se puede decir, muy esquemáticamente, que las nuevas ciencias humanas sobre el cuerpo recalificaron la división *cuerpo-alma* y pusieron en la propia *materialidad* del cuerpo todo el peso de la existencia humana o de la vida. El cuerpo se hizo *cuerpo-humano*, propio a todos y territorio donde un *yo* individual se produce y se identifica con lo que dice universalmente sobre sí, en los manuales de anatomía, y en las auto-referencias en general. Si desde entonces la experiencia humana posible es la de *hombre* viviente, trabajador y hablante, ella acontece *en y desde* un cuerpo, un *mi cuerpo* que se ilustra, dibuja y delinea discursivamente.

La pregunta sobre *¿qué es el cuerpo?*, se inscribió en este escenario, ya que al ser investigado y descrito por las nuevas ciencias humanas, especialmente la biología, se tornó un *objeto* que determina lo humano e identifica su existencia. Con la antropología y la etnología se establecieron categorías de raza, etnia y origen, y en este mismo movimiento también el lenguaje fue considerado una facultad; el conocimiento el resultado de las capacidades intelectuales naturales; y la organización social fue pensada como fruto de relaciones naturales o de la negación de ellas.¹¹⁰ El cuerpo como concepto o categoría pasó a ser entendido como modelo de naturaleza humana, la cual sirve para calificar y diferenciar los humanos de otros seres vivos y delimitar el espacio de toda experiencia humana posible. Frente al *hombre*, el cuerpo ganó necesariamente importancia y espacio, ya que es como *ser corpóreo* que el nuevo *hombre* se reconoce como viviente, entiende su nacimiento y muerte, entiende su lugar en la historia de la humanidad y se hace consciente de su inmanencia.¹¹¹ En este acontecimiento, el cuerpo apareció

¹¹⁰ Voltaire (1694-1798) y Rousseau (1712-1778) cuyos pensamientos influyeron y justificaron el derecho y la organización jurídica de occidente del siglo XVIII propusieron teorías que se justificaban en la *naturaleza humana*. No se trataba específicamente de una naturaleza física y del cuerpo, pero ya suponían una identificación entre una verdad sobre la *naturaleza humana* donde el cuerpo está implicado y las acciones que los humanos deben realizar. Aunque no han desarrollado una teoría del sujeto (y del lugar de este sujeto) como Kant, las teorías acerca del *pacto social* parecen haber sido posibles justamente porque ya suponían una ligazón entre verdades esencial del cuerpo y definición epistemológica de lo que somos (sujeto).

¹¹¹ Es interesante pensar cómo la idea de muerte del cuerpo se liga la idea de fin de la vida como límite del humano individual, pero también como límite del sujeto. Si se piensa en el modelo epistemológico kantiano, expuesto en la Crítica de la Razón Pura, con sus *antinomias de la razón*, se entiende que no se puede llegar a saber si hay vida (o no) después de la vida empírica (muerte del cuerpo). Como ya no se puede siquiera imaginar un acceso a sí mismo por medio de otro medio que no sea el conocimiento. Se trata de una limitación del saber pautada por los límites de la propia vida, o mejor dicho, del cuerpo. Del mismo modo, lo único verdadero sobre la vida del humano en general, es su trayectoria histórica documentada y umbrala por la lógica de la naturaleza humana enunciada en los discursos de las ciencias humanas. Delante de eso, el humano (*hombre*) se encuentra a sí mismo cómo abandonado, sujeto conocedor de su propia finitud, caído y sin dioses. Véase: Imanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires:

como categoría singular ligada a la idea de sujeto en tanto materia, presente en el mundo –un mundo que está para ser conocido. Así, los saberes positivos acerca del *ser-humano* fueron relacionados a las verdades del *cuerpo-humano*, a las definiciones precisas de las funciones anatómicas, de las enfermedades localizadas en cada pieza-órgano de esta máquina que es el cuerpo natural. Cada parte del cuerpo comenzó a ser leída como un componente del *hombre*, el cual es el gran protagonista de la historia de la modernidad. En otras palabras, un cuerpo-máquina compuesto por piezas y cuyos mecanismos de funcionamiento pueden ser entendidos a partir de su engranaje empezó a ser visto como lo que es el ser-humano, la naturaleza de dicha máquina fue entendida como sinónimo de vida, y su existencia y presencia es la prueba que somos *hombres- sujetos*.

En ello se reconoce la relevancia concedida al cuerpo en la lectura y crítica arqueológica foucaultiana, más específicamente, por haber considerado su importancia para la construcción de la *episteme* moderna. Una importancia que no se identifica sólo por la referencia al *hombre* como ser inmanente, sino porque pasó a ocupar el *lugar* de fundamento de las ciencias empíricas, en especial las que llevan a conocer el propio cuerpo. “La figura del hombre, que a partir del siglo XIX ocupa el centro del interés de las ciencias humanas, surge de los intersticios entre las nuevas ciencias empíricas – como la Biología, la Filología y la Economía política- que lo tematizan como el ser que vive, habla y trabaja, y de la filosofía, que interroga su ser en una analítica del sujeto transcendental”.¹¹² En este intersticio aparece la finitud del hombre, como un ser que habla sobre sus límites, como sujeto de conocimiento y como soberano de todo lo que se dice en las ciencias, de lo que dice de sí mismo, de su capacidad cognitiva, de su comportamiento sociopolítico y de su cuerpo mortal.

La modernidad, por lo tanto, abrió espacio para que saberes científicos (sólidos, seguros y certificados) considerasen el cuerpo desde la perspectiva del propio *hombre*, y “a la experiencia del hombre es dado un cuerpo, que es su propio cuerpo –fragmento de espacio ambiguo, dónde la espacialidad propia e irreductible se articula, sin embargo, sobre el espacio de las cosas”.¹¹³ En este “espacio de las cosas” se identifica la biología con su interés por la vida y por llegar a

FCE, 2009.

¹¹² André de Macedo Duarte, *Vidas en Risco*, 78.

¹¹³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 306.

conocer lo que todavía se desconoce sobre el cuerpo viviente.¹¹⁴ Aunque Foucault no haya presentado el origen del término *biología*- quizás para no caer en el discurso de la filología - identificó en su formación la entrada de la vida individual en el dominio de lo corporal, al mostrar que éste se volvió el único lugar en donde la experiencia humana (de sí) acontece. Es decir que mostró una suerte de entrada de la vida orgánica –*zôé*: vida del cuerpo, natural y material- como tema de la modernidad, como contenido empírico de la biología, a la vez que estos contenidos pasaron a definir y a prescribir sobre cómo es y cómo debe ser la vida o la vivencia – ya no sólo como *zôé*, sino también como *bios* o vida insertada en lo social y político, como tematiza Agamben.¹¹⁵ En este proceso se puede decir que ocurre una naturalización del *hombre*-sujeto y esta naturaleza se identifica con la vida del cuerpo, con la parte máquina descrita por la biología. En la formulación de la subjetividad moderna, el cuerpo gana espacio e importancia porque el conocimiento del cuerpo ha pasado a caracterizar el conocimiento sobre la vida humana.

La formulación de la vida en el elemento del cuerpo y a partir del sujeto de conocimiento, por lo tanto, es uno de los movimientos del pensamiento moderno que proclaman lo que Foucault

¹¹⁴ La biología, como la ciencia que describe la vida, habría entrado en un espacio que *historia natural* no podía ocupar, porque su pensamiento seguía el orden clásico de la representación. Así si en la *episteme* clásica acercaba las palabras a las cosas pero las mantenía separadas en dos ámbitos diferentes, en la *episteme* moderna las cosas entran en el mundo, son *percibidas* o experimentadas por la experiencia humana. El contraste se identifica en la manera como se refieren y conciben las *cosas*, como cuando la *historia natural* representaba un pájaro –o un ser humano-, el lenguaje tenía el deber de decirlo lo más claro y distintamente posible para que su verdad apareciese en su representación. En el orden moderno el lenguaje pierde esta importancia entre las palabras y pasa, según Foucault, y las palabras se tornan instrumentos (aparatos) para llegar a las cosas y a las verdades sobre ellas. Por ello, el sujeto-conocedor ganó el espacio de protagonista: él es quien se acerca a las cosas para conocerlas, quien usa el lenguaje para definir las, y también es, él mismo, una cosa que se describe y se conoce. Es a partir de esta duplicidad que la biología puede operar y es así que la vida es inventada, una vida en la cual el humano sabe que es cosa natural (productor y hablante) en medio a otros humanos y seres vivos.

¹¹⁵ Una entrada o unión entre la vida *biológica* (*zôé*) y la vida política (*bíos*) no es trabajada específicamente por Foucault, sino por Agamben en sus teorizaciones sobre biopolítica. Agamben aclara la diferencia entre los términos griegos que se refieren a *vida*: *bíos* y *zôé*. “*Zôé* exprimía el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres, dioses) y *bíos* indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo”. En este sentido, defiende que Platón cuando se refería a los tres géneros de vida y Aristóteles cuando hablaba de la vida contemplativa del filósofo, jamás habrían pensado en emplear el término *zôé* para este tipo de vida, pues “no estaba en cuestión, de ningún modo, la simple vida natural, pero una vida calificada, un modo particular de vida”. Lo que enmarcamos aquí no es (o todavía no) la unificación y identificación de la *zôé* con la vida *bíos*, sino la entrada de la vida corporal (*zôé*) en el universo discursivo en el cual el ser-humano (y su vida en general) son afirmados, definidos y, por tanto, fabricados. En los trabajos de Foucault encontramos una única referencia al término *zôé* en una nota de pie de página de curso *Subjectivité et vérité* (subjetividad y verdad) de 1982, publicado muy recientemente. Véase: G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 2010, p. 9. Y también: Michel Foucault, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris: Gallimard Seuil, 2014. (Este curso no cuenta todavía con traducción al español).

llamó *finitud*. Lo que caracteriza la finitud humana es esta toma de sí como ser viviente (corporal) trabajador (productor) y hablante (que se expresa en un lenguaje que tiene una historia), y la biología, la economía y la filología son las ciencias que se habrían ocupado de las tres dimensiones de la existencia humana considerada como finita. La invención y nacimiento del *hombre* como viviente (trabajador y hablante) cuya naturaleza se da, en última instancia, en su cuerpo, muestra esta condición de *finito*: de ser que se explica, se conoce y se construye, a partir de su propia finitud. Una finitud que, sin embargo, está definida por ella misma, por la condición finita del *hombre*.

¿Cómo ocurre esta condición doble y ambigua?, ¿qué procesos están implicados en la formulación de la finitud humana?, ¿cuáles son las relaciones para el cuerpo?, y ¿cómo salir de la circularidad que ella representa? Son cuestiones a las cuales paso ahora.

1.6. Finitud y cuerpo doble

En líneas generales, la *finitud* humana es un tema considerado en el contexto del apareamiento de saberes empíricos sobre el *hombre* (biología, filología y economía) y la relación con la forma como es generado por estos mismos saberes. Si el sujeto doble está limitado por su condición de soberano-sumiso, el *hombre* finito también comporta una ambigüedad constitutiva. Eso porque “todas estas formas positivas en las que el hombre puede aprender que es finito sólo se dan sobre el fondo de su propia finitud”.¹¹⁶ Desde una idea de *hombre* viviente trabajador y hablante se piensa su finitud, “Pero esta designación imperiosa es ambigua,”¹¹⁷ dice Foucault. Eso porque, “si es verdad, en el nivel de todo los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia (...) el hombre moderno— este hombre asignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante — sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo”.¹¹⁸ La finitud es el contexto en el cual los saberes científicamente elaborados sobre el *hombre* son expresados, y, a la vez, ella se expresa a partir de los contenidos

¹¹⁶ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 306.

¹¹⁷ *Ibidem*, 305.

¹¹⁸ *Ibidem*, 309

empíricos de estos saberes (o positividad). El *hombre* finito, al ser tomado como ser (*sujet*) de su propia experiencia, cuyo cuerpo está designado como natural y mortal,¹¹⁹ se explica, se define, se *normaliza* y se identifica desde una condición de finito. Condición que no es establecida para él, sino que se establece desde él mismo en tanto ser inmanente.

En medio a esta ambigüedad, en la cual la finitud se sostiene y es sostenida por saberes empíricos, el cuerpo se encuentra como fundamento y finalidad de los conocimientos humanos. La *finitud* define el *hombre* en términos de verdad y de inmanencia: de verdad, porque es dentro de un universo de conocimiento (y de posibilidades epistémicas) que es entendido y generado; de inmanencia, porque es a partir de la vida concreta que los saberes sobre él son elaborados –y de ello la vida política pasa a ser administrada. Así, si el *nacimiento del hombre* abrió lugar al desarrollo de las ciencias humanas propiamente dichas, las cuales, a su vez, intervinieron en este *hombre* y lo crearon de una forma que antes no existía, es al ser tomado como finito que él es punto de partida de las ciencias humanas modernas. La naturaleza corpórea humana funda los contenidos empíricos sobre la vida (y la muerte) y estos contenidos son justamente lo que permite la creación de esta naturaleza, de esta materialidad del cuerpo.

La tela *Golconde* de Magritte es muy simbólica cuanto a esta finitud, al mostrar cómo el *hombre*¹²⁰ *nubla* la atmosfera y define toda la visión –discursividad- que se puede tener del mundo y del propio humano. Las ciencias humanas se produjeron embebidas por esta niebla-*hombre*, a la vez que son ellas que la generan y definen este objeto o paisaje nebuloso. Si en *Golconde* las muchas figuras de *hombre* son exactamente idénticas, si son *todos ellos lo mismo* es porque en sus procesos de producción discursiva operan patrones científicos que así los establecen, como *hombres-cuerpos-varones-ciudadanos-trabajadores-etc.* Estos procesos se fundan y están fundados en verdades que normalizan estos seres, los formulan como cuerpos iguales y unificados, en la postura, en la manera de andar, en cómo se alimentan, en cómo hablan,

¹¹⁹ Mortal y matable, una vida *sacra* y *sacrificable*, nos sugiere Agamben en *Homo Sacer*. Véase: Agamben, *Homo Sacer*, 10.

¹²⁰ El hombre del cuadro de Magritte es un hombre-varón. A este respeto se puede relacionar a la categoría de *hombre* que se refiere a los *humanos* (hombres y mujeres y hermafroditas y...), pero también al varón que inspira y nombra dicha categoría. Además, él lleva las ropas que enmarcan la norma vestimentaria que define un modelo de *hombre* –educado, viril, trabajador y burgués- del siglo XIX. Del mismo modo se posiciona físicamente como hombre moderno, ciudadano –vestido de negro, cubierto con un sombrero, con el cual va a saludar las mujeres y las personas importantes cuando las cruce en las calles o en algún café-, es decir un hombre/varón producido por la cultura y productor de ella. A la vez es *hombre erectus*, animal humano que como tal es animal social. Véase: Elizabeth Badinter, *XY L'identité masculine*: Gallimard, Paris, 1992.

en cómo se visten, etc., e incluso en cómo desean.¹²¹ Las nuevas ciencias humanas unificaron los individuos bajo un modelo de *hombre-viviente* cuyo cuerpo es el lugar dónde estos patrones se evidencian, a la vez que lo formulan como cuerpo. Por eso, ya no es desde el *pienso* que se puede concluir que *soy (cogito)*, sino desde *mi cuerpo*, mi vida, mi experiencia y presencia. En este sentido, el movimiento de las ciencias, como la medicina y la anatomía, llevó a mapear el cuerpo - la biología determinó la vida como orgánica y natural; la sociología y psicología explicaron el comportamiento y la formación de las sociedades; la economía su producción y necesidades políticas; y la propia historia contó la trayectoria humana como objeto –y el movimiento del cuerpo fue seguir las líneas que estos mapas le trazaron.¹²²

Los contenidos empíricos (científicamente formulados) sobre el *hombre* y que delimitan su cuerpo también crean este cuerpo: un cuerpo de *hombre* viviente, cuyo hablar le identifica, cuyo trabajo le añade valor y sentido existencial, y cuya vida se explica positivamente a través de la anatomía humana. Por lo tanto, el cuerpo también es doble, porque es condición para los saberes sobre él y es por lo que dicen estos saberes que es cuerpo. Por consiguiente, esta *analítica de la finitud* muestra la paradoja en la cual aparece un sujeto moderno como doble objeto/sujeto de conocimiento y que se extiende al cuerpo. La duplicidad del cuerpo se da a partir de lo que las ciencias (en especial la biología, anatomía y medicina) dicen sobre él, a la vez, sólo dicen algo porque lo toman como presupuesto. Por ello se puede decir que si la experiencia humana es parámetro para los saberes, ella se explica cómo experiencia en el interior de estos saberes.

Foucault remarca esta duplicidad del cuerpo al afirmar que

En el día en que se constituyó un duplicado empírico-transcendental al que se dio el nombre de *hombre*, se vio nacer entonces dos tipos de análisis: los que se alojan en el espacio del cuerpo y que funcionando, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las

¹²¹ La formación del *hombre* como *ser de deseo* es considerada en el segundo capítulos de esta tesis, en el contexto de la formulación del sujeto de sexualidad.

¹²² La historia nunca fue colocada al lado de las otras ciencias humanas por Foucault. Ella está *dormida* por el sueño que atraviesa toda la *episteme* moderna, “puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, que trabaja y habla, todo conocimiento de la historia, sea cual fuere, depende de la psicología, de las sociología o de las ciencias del lenguaje. Pero a la inversa, puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por las ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia” (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 358). Sin embargo, ella no está al lado de estas ciencias positivas del hombre, ella está *más abajo*, está en el nivel del propio orden o *episteme* moderno. Y la alternativa para la historia sería tornarse Arqueología porque así identificaría las líneas que forman las *epistemes* y que sostienen las verdades.

cosas y al organismo, como una especie de estética transcendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas, que se formaba poco a poco en la nervadura del cuerpo, que tenía quizá una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser disociadas de las singularidades de su funcionamiento; en resumen, que había una *naturaleza* del conocimiento humano que determinaba las formas de éste y que, al propio tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos.¹²³

¿Qué es esta *especie de estética transcendental* que se aloja en los espacios del cuerpo? Probablemente una teoría de la sensibilidad (en el sentido kantiano¹²⁴), que aquí es retomada en la relación entre las ciencias del cuerpo y su formulación. La *nervadura* del cuerpo funciona como un *a priori* a todos los saberes positivos y empíricos sobre la vida (*zôé*). Pero como tal, también es producto de las ciencias que se ocupan del cuerpo, como la biología y sus derivadas. La *materialidad* corporal permite la experiencia de sí, permite las sensaciones, y permite los contenidos empíricos de las ciencias. En este contexto, la experiencia (o percepción) del cuerpo suele aparecer como algo anterior a las palabras, a los discursos, y a las positividades que enuncian el ser-humano. Lo que quiere decir que esta “estética” es una teoría que considera la *naturaleza* corporal como fundamento para los saberes, incluso para los saberes acerca del cuerpo mismo.¹²⁵ Sin embargo, en sentido inverso, esta *aprioridad* corporal es construida en estos saberes. Por lo tanto, el juego de espejos que genera el hombre también se da en la formación de su cuerpo.

De eso se trata la naturalización del cuerpo: cuando él es ligado a una naturaleza propia

¹²³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 310.

¹²⁴ Kant propone una estética en tanto teoría general de la sensibilidad, en la cual supone que las *formas puras* de la sensibilidad, espacio y tiempo, determinan de antemano toda posibilidad de experiencia empírica. Estas formas son internas al sujeto, es decir internas al ser viviente, y, por eso, internas al cuerpo. Véase: Kant, *Crítica de la Razón Pura*.

¹²⁵ En eso reside una de las críticas que Foucault hace a la fenomenología y a la toma de sí como *experiencia de sí*. La crítica es especialmente dirigida a algunas tesis de Merleau-Ponty, quien desarrolla en la *Fenomenología de la Percepción* una estética del *cuerpo vivido*, según la cual la sensación corporal parece ocupar este lugar de *a priori* de toda percepción y de todo el aparecer de los fenómenos. Para Ponty, esta pre-percepción se presenta siempre como una estética, en el sentido de una poética de la percepción, comparable a la obra de arte y que nunca puede ser abarcada en tanto lenguaje o en tanto obra completa y cuyas posibilidades de existencia son siempre una apertura para nuevas interpretaciones. Foucault se aleja de esta tesis porque entiende que la naturalización del cuerpo es justamente un proceso que ocurre en un tiempo y en una discursividad que permiten que la percepción sea un dato inicial. A partir de ello, un *cuerpo-vivido* es una formulación histórica de cuerpo y de naturaleza humana que se formula en la *episteme* u orden moderna. Por otro lado, Foucault no deja de defender una experiencia corporal despegada del lenguaje, pero no en el sentido fenomenológico sino en el sentido ético, donde hay un compromiso con ciertos modos de vivir. Véase: Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción* (1945), Trad. Jen Cabares, México: ed. Planeta-De Agostini S.A., 1993. Y: Foucault, *Historia de la sexualidad 2*.

que lo constituye y que constituye los saberes sobre él. Pero esta naturaleza sólo se forma y se enuncia como verdad en la misma medida que es enunciada por las ciencias que la exponen. Por medio de este proceso, la biología explica la vida, la reproducción, el nacimiento, la muerte; la medicina y la anatomía separan cada pedazo, definen y desvendan cada función y cada órgano, exponen sus regularidades y disfunciones; la química, la botánica - y mucho más tarde la microbiología- se juntan a la medicina e intentan curar y *normalizar*, de modo que la propia idea de enfermedad entra en el interior del cuerpo. Es decir que el cuerpo es invadido -y sería mejor decir producido- por un conjunto de saberes positivos y afirmativos cuyos objetivos son hacer de cada pedazo, de cada órgano, de su *nervadura*, un *objeto* conocido, descrito y describible. Desde ello, se generan conocimientos universales acerca de las funciones corporales (de la bilis, páncreas, hígado, corazón, pulmón, cerebro e incluso útero y testículos, los cuales separan los cuerpos en dos). Del mismo modo, inspirados por las verdades sobre el cuerpo, estos saberes separaron los seres humanos en pares dicotómicos: entre locos y no-locos, sanos e insanos, normales y anormales, hembra y macho. Sobre ésta última dicotomía se va a fundar la diferencia de género, cuyos papeles sociopolíticos son enraizados en el cuerpo y solamente en él.¹²⁶

Pues, si todo pasa a ser analizado desde la organicidad misma, desde una naturaleza que sólo hace sentido porque el cuerpo fue ligado a la vida y porque fue enunciado en términos de finitud, las ciencias que se pusieron a analizar y a delimitar el funcionamiento del cuerpo sólo se erigieron y se consolidaron porque la perspectiva desde donde partieron era la del propio cuerpo, es decir, de un ser humano inmanente y cuya vida no puede ser separada de su materia (*leib*). Es como cuerpo que el *hombre* permea el aire moderno (como en *Golconde*) y es a partir de este cuerpo que todo lo demás se formula. Cuando se afirma que el *hombre* es pensado a partir de la finitud, es en una finitud del cuerpo que se piensa, de un cuerpo *anatomofisiológicamente* delimitador de todo lo que se puede afirmar acerca de la experiencia humana, primeramente en las ciencias humanas modernas y, luego, en los saberes universales enunciados en general.

Si se piensa más específicamente en la trayectoria del trabajo de Foucault, la cual consideramos en el inicio de este texto, se puede decir que en los trabajos arqueológicos el cuerpo ya aparecía como tema central, sobre todo porque su fabricación (o invención) está involucrada con el apareamiento del sujeto. “El propio sujeto de conocimiento se transforma en una figura de

¹²⁶ La diferenciación de sexo y género es considerada en el próximo capítulo, en el contexto de los estudios foucaultianos sobre la sexualidad.

carne y hueso y, consecuentemente, en objeto histórico finito e condicionado empíricamente”.¹²⁷ Como tema central, la teorización foucaultiana sobre el cuerpo no se direccionaba solamente a la pregunta *¿qué es el cuerpo?*, como las ciencias humanas (o al menos muchas de ellas) proponían, sino a *¿qué hemos hecho del cuerpo?* y *¿cómo lo hicimos?* Dicho de otro modo, *¿qué cuerpo la epistémica moderna ha creado?* y *¿cuál es su papel en la formación de ésta?* De modo muy general, se puede afirmar que estos trabajos ya anticipaban algunos de los problemas que Foucault desarrollaría muchos años más tarde, respecto a la relación entre subjetividad y verdad, cuando identifica sexualidad como un dispositivo que forma un sujeto de deseo cuya piedra angular es el cuerpo. Por tanto, el cuerpo es un *hilo* que atraviesa el pensamiento de Foucault y cuya trayectoria está entrelazada con todas las reflexiones que presentó.

Ante las evidencias encontradas en la *analítica de la finitud*,¹²⁸ que el cuerpo es construido en un juego de verdades como un doble objeto/sujeto de saber, finito y fundamento de la finitud, la pregunta *¿qué es el cuerpo?* se encierra. Eso porque la única respuesta que puede tener es la de que *el cuerpo es lo que se afirma como verdad sobre él*. Sin embargo, arqueológicamente –y también genealógicamente– todavía hay cuestiones que pueden ser planteadas. Todavía se puede preguntar si epistémicamente hay alguna posibilidad que permita salir de esta circularidad identificada en este juego entre saber y naturaleza y que permita replantear las cuestiones sobre el cuerpo y sobre *nosotros mismos* (sujetos, humanos, cuerpos, mujeres).¹²⁹ El cierre de la cuestión que denuncia su historicidad, no inviabiliza que en el contexto de lo que Foucault llamó *actitud crítica* que se siga preguntando sobre *¿cómo conducir el cuerpo?*, *¿cómo manejar las verdades sobre él?*, *¿cómo recrear estas verdades?*, es decir *¿cómo recrear el cuerpo?*

1.7. La utopía del cuerpo propio

En la tesis de una *analítica de la finitud* hemos visto que el cuerpo es suscrito en el interior de

¹²⁷ Duarte, *Vidas en Risco*, 78.

¹²⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 309.

¹²⁹ La búsqueda de salida de la circularidad no es olvidada por Foucault y por ello propone el abandono del *hombre* en la conclusión de *Las palabras y las cosas*. Sin embargo, no es en estos trabajos que intentará responder a esta cuestión, sino en la lectura genealógica sobre el sujeto, como veremos más adelante.

una paradoja en la cual los saberes definen lo que es y cómo pasa a servir de presupuesto *anatomofisiológico* a estos saberes. El cuerpo es el punto de partida para la formulación del *hombre* viviente, es un *a priori* del sujeto, cuya anterioridad – conceptual y material- conecta lo humano a su existencia y presencia en el mundo (sociedad, cultura). La *aprioridad* del cuerpo y su necesaria ligación con la vida es puntuada por Foucault en la tesis de *Las palabras y las cosas* y es denunciada como una construcción histórica en donde discursos sobre este cuerpo han sido importantes en la producción del sujeto moderno. Sin embargo, esta denuncia no parece resolver las cuestiones respecto a la materialidad del cuerpo, es decir que parece dejar la posibilidad de que todavía nos preguntemos sobre el espacio propio a nuestra existencia material e inmanencia. Este espacio es la topología o topia¹³⁰ del cuerpo, la cual todavía parece poder imponer demandas cuando sufre, cuando goza o cuando desea.

Si se considera este tema en el curso de los estudios foucaultianos, el cuerpo del *hombre de deseo* sólo empieza a aparecer en los textos de la segunda mitad de la década de 1970, especialmente con las investigaciones sobre la *Historia de la sexualidad*, aunque en los análisis arqueológicos ya encontrábamos una suerte de anticipación del problema sobre la *materialidad corporal*, la cual parece resistir al argumento que lo entiende como creado por las positividades que lo enuncian. Evidentemente, en este momento todavía no consideraba la sexualidad y tampoco la intervención del poder en este proceso de creación de sí,¹³¹ pero ya denunciaba la construcción de una naturaleza corporal (positivada por las ciencias) y la inauguración de una subjetividad donde el cuerpo es pieza fundamental. Lo que el trabajo arqueológico anticipa es que en el proceso de construcción del sujeto están implícitos movimientos que hacen del cuerpo un espacio de verdades más fundamentales y lo formulan como una anterioridad a las verdades que son enunciadas sobre él.

La *materialidad* (pesadez o topología) humana parece evidencia suficiente para que el

¹³⁰ El término *topos* en griego clásico se refiere a *lugar*. El plural *topoi* es un elemento de la argumentación retórica griega que caracteriza un conjunto de temas y de argumentos de teórica. *Topoi* es el nombre del tratado de retórica escrito por Cícero a Trebatius Testa, un jurista griego, quien le encargó que escribiera el libro como una suerte de resumen de los 8 libros del tratado de la argumentación de Aristóteles. En literatura francesa el término “topos” designa todos los temas, situaciones y recursos de la literatura, en este sentido el *topoi* es el estudio de la topología literaria. El adjetivo *topós* también es considerado lugar común, como algo repetitivo y banal. El término *topie* en francés no existe, y se supone que cuando lo usa Foucault se refiere a lugar, bajo el cual define la *utopía* como no-lugar, o falta de lugar. Véase: Laurent Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie érale Française, collection Le livre de poche Antiquité, 2000. Y Pierre Grimal, *Cicéron*, Fayard, Paris, 1986.

¹³¹ Foucault ya ha hablado del poder que interviene sobre los cuerpos en la *Historia de la locura*, pero ahí todavía consideraba un poder soberano, opresor y violento.

sujeto se mantenga en la finitud del cuerpo, para que se mantenga en su lugar de *soberano* material sobre el cual todas las verdades (de sí) se fundamentan. Si el humano quiere conocerse a sí mismo, si quiere saber de sí y de su naturaleza, su búsqueda suele partir de la mirada hacia su cuerpo, hacia esta masa que lo hace existir (hacia su nervadura). En una pequeña ponencia radiofónica que concede a la *Radio France* en el año de 1966¹³² (mismo año en que publicó *Las palabras y las cosas*), Foucault retoma de manera mucho más enfática la identificación de sí con el cuerpo, pues considera, aunque poéticamente, la presentación de sí frente a sí mismo, frente al espejo que refleja el individuo y que, por hacerlo, se construye como cuerpo propio.¹³³ A pesar de que la ponencia no fue publicada y que fue considerado un texto mucho más retórico que teórico, cuya lectura en voz alta hace de Foucault no sólo el autor, sino también actor que interpreta su texto, las tesis de la *analítica de la finitud* pueden ser identificadas en esta pieza.

El cuerpo propio es tematizado en este texto y presentado como una *utopía*. Eso porque no tiene lugar (utopía= no-topoi), y también porque es una sueño o ilusión en el cual creemos. El cuerpo propio se entiende a partir de la experiencia humana (de sí), la cual supone que el humano sepa (conozca y perciba) a sí mismo como cuerpo, como ser viviente (trabajador y hablante) cuya conciencia de su condición hace evidente su finitud –individual en la muerte del cuerpo y colectiva en la posibilidad del exterminio de la especie humana y/o del planeta por ejemplo. A partir de ello, los saberes científicos sobre el cuerpo humano (enunciados en la *episteme* moderna) parecen alejarse de este cuerpo cuando lo estudian y definen, parecen dejarlo en un lugar distante, alejado de este hablar asertivo, universal y verdadero -que también puede ser falso pero jamás otra cosa que no sea una de las dos- que hace del cuerpo esta *cosa* separada, este objeto distanciado de quien habla, de quienes lo analizan, de quienes lo observan y lo enuncian positivamente. La toma objetiva y objetualizadora del cuerpo parece desplegarse a través de una

¹³² El texto lleva el título *Le corps utopique* (el cuerpo utópico) y no está en la compilación de los *Dits et Écrits*. Fue una presentación de radio transmitida por la *Radio France-Culture* y publicada junto con otro trabajo, primeramente en formato de audio y después como texto, bajo el título *Utopías y heterotopías* (INA-Memorias vivas, 2004). El texto es poético y la narrativa es en primera persona un poco cómo *Las Meditaciones metafísicas* de Descartes. La traducción española usada aquí para consulta es: Michel Foucault, “Cuerpo Utópico” (1966), Trad Luis Alfonso Paláu, Medellín: Universidad de Medellín, 2009. La versión original: Michel, Foucault, *Le corps utopique*, es retirada del blog: <http://culturevisuelle.org/blog/5437>, consultado por última vez en agosto de 2013. Y aún se usa el audio, que está disponible en You tube, bajo la liga: <https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGIUNY> .

¹³³ Este término *cuerpo propio* es utilizado por Merleau-Ponty en sus trabajos sobre la *fenomenología de la percepción* y la *visibilidad e invisibilidad* de sí. Creo que Foucault dialoga con esta formulación de Merleau-Ponty al intentar mostrar cómo esta idea es construida epistémica e históricamente. Véase: Merleau-Ponty, *La fenomenología de la percepción* . Y también: Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Trad. Estela Consigli y Bernard Capdeville, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

estrategia discursiva que camina en el sentido inverso al movimiento epistémico moderno que liga cuerpo a un sujeto inmanente. Dicha estrategia, a la vez que hace del cuerpo una base o *a priori* para el conocimiento humano, aleja los discursos sobre él de la voz que habla, de la mirada que observa, de las manos que escriben, etc., para presentarlo objetivamente como *cosa* distante.

A pesar que no se pueda negar que este proceso es un movimiento metodológico de constante distanciamiento y reaceramiento, ni tampoco se niegue que la voz que habla viene del cuerpo y sale por la boca – y es generada por todo el sistema neurológico que hace posible el lenguaje –, la idea de cuerpo como *cosa* anterior al lenguaje, (al pensar, al conocer), y más fundamental, se vuelve presupuesto para que cualquier discurso sobre él se lleve a cabo. Es como si en el hablar del cuerpo, en las definiciones y verdades que se afirman universalmente sobre él, ocurriese la misma circularidad identificada en la *analítica de la finitud*: es tomado como cosa distante, reflejada literalmente en el espejo y cuya imagen sólo puede ser observada por los ojos (y todo el sistema cerebro/nervioso/sanguíneo/etc.) y al mismo tiempo como cosa cercana, o aún interna, como si fuese un puro lugar, una “implacable topía”¹³⁴

Desde una perspectiva científica, este cuerpo distante y presente (objeto de conocimiento y materia viva), es una máquina, cuyas piezas y engranajes pueden ser descritos, sanados y regulados, y cuyo proceso de conocimiento es generado por sus propios mecanismos puestos en funcionamiento.¹³⁵ De tal modo que es desde la propia topía del cuerpo, desde el lugar en el cual la máquina funciona, que el ser-humano se piensa a sí mismo. Cuando *uno mismo* (o individuo cualquiera) se pone a pensar sobre sí y sobre su vida y existencia -cuando se mira al espejo, cuando se identifica con el dibujo del cuerpo humano en el *atlas de anatomía*, cuando siente el dolor de una herida, cuando tiene una erección en la mañana, etc.- se reconoce, antes de todo, como cuerpo. Y, sólo después, como objeto, paradójicamente alejado y cercano, cuya esencia (este lo que es) es (re)conocida en su y existencia material.

En la mirada hacia sí mismo el individuo *sabe*¹³⁶ que su cuerpo es *anterior*, es este lugar en dónde es está, es “este lugar en que Proust, suavemente, ansiosamente, viene a ocupar de

¹³⁴ Foucault, *Le corps utopique*, 2.

¹³⁵ Incluso esta idea de *cuerpo-máquina* no es sólo una figura metafórica, porque así pasó a ser descrito por las ciencias modernas, y su interpretación fue muy criticada por Foucault, sobre todo respecto a la definición de normal y patológico identificada en el interior del propio funcionamiento corporal.

¹³⁶ *Saber* aquí no se refiere a una formulación científica o reflexionada, es más bien una sensación, un impulso o una certeza, aunque infundada, inicial y más intuitiva que conceptual.

nuevo en cada uno de sus despertares”.¹³⁷ Un lugar en el cual un *yo* habita y está preso, a la vez que sólo puede hacerse como *yo* porque es/está (en) este lugar.

...a ese lugar, desde que tengo los ojos abiertos, ya no puedo escapar. No es que yo esté por él enclavado en mi sitio, porque, después de todo, puedo, no solamente moverme y conmoverme, sino moverlo, conmoverlo, cambiarlo de sitio, pero no puedo desplazarme sin él, no puedo dejarlo donde está para irme, yo, a otro lugar. Bien puedo irme al fin del mundo, bien puedo esconderme por la mañana bajo mis cobijas, hacerme tan pequeño como pueda, puedo dejarme derretir al sol en la playa, él siempre estará allí donde yo estoy. Él está aquí irreparablemente, nunca en otro lugar. Mi cuerpo es lo contrario de una utopía, eso que nunca está bajo otro cielo. Él es el lugar absoluto, el pequeño fragmento de espacio con el cual, en sentido estricto, me hago cuerpo. Mi cuerpo, implacable topia.¹³⁸

El cuerpo como prisión, donde el *yo* está implacablemente preso, es una concepción que parece continuar con la dicotomía (de fondo teológico) entre cuerpo y alma, aunque en la sociedad moderna (sin Dios y sin Rey) estos dos espacios hayan sido recalificados, sobre todo con la nueva dicotomía cuerpo y mente, como ya enfatiqué. La mente es identificada con la conciencia, la racionalidad y el *cuerpo* con la máquina, cuyos procesos (físicos: hormonales, eléctricos, sanguíneos, etc.) posibilitan la psique y el lenguaje que expresan la conciencia y se procesan en la mente, la cual está en el cuerpo, en órganos de la máquina-humana. Así, identificarse con una topia o topología es un proceso de individuación en el cual cada uno se encuentra como un ser material, existente y viviente (trabajador y hablante). Su condición es la de la finitud y su “rostro va a borrarse de la historia”.¹³⁹ Este proceso supone que un cierto *cuerpo natural*, cuyos pedazos son reflejados en el espejo y visualizados en tanto partes por la mirada hacia sí mismo, sea prueba indubitable de una existencia terrena, finita, mortal e individual. Una

¹³⁷ Del original: “Ce lieu que Proust, doucement, anxieusement, vient occuper de nouveau à chacun de ses réveils, à ce lieu-là, dès que j’ai les yeux ouverts, je ne peux plus échapper.” Ibidem, 1.

¹³⁸ Del original “... à ce lieu-là, dès que j’ai les yeux ouverts, je ne peux plus échapper. Non pas que je sois par lui cloué sur place – puisque après tout je peux non seulement bouger et remuer, mais je peux *le “bouger”, le remuer*, le changer de place –, seulement voilà : je ne peux pas me déplacer sans lui; je ne peux pas le laisser là où il est pour m’en aller, moi, ailleurs. Je peux bien aller au bout du monde, je peux bien me tapir, le matin, sous mes couvertures, me faire aussi petit que je pourrais, je peux bien me laisser fondre au soleil sur la plage, il sera toujours là où je suis. Il est ici irréparablement, jamais ailleurs. Mon corps, c’est le contraire d’une utopie, ce qui n’est jamais sous un autre ciel, il est le lieu absolu, le petit fragment d’espace avec lequel, au sens strict, je fais corps. Mon corps, topie impitoyable.” Idem.

¹³⁹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 305.

prueba que identificamos en el encuentro con nosotros mismos en nuestra imagen reflejada.

Todas las mañanas, la misma presencia, la misma herida: frente a mis ojos se dibuja la imagen inevitable que impone el espejo: cara delgada, hombros curvados, mirada miope, ya sin cabello, verdaderamente nada guapo. Y es en esa ruin cáscara que es mi cabeza, en esa caja que no me gusta, donde tendré que mostrarme y pasearme; a través de esa rejilla que habrá que hablar, mirar, ser mirado; bajo esa piel, encenagarse. Mi cuerpo es el lugar al que estoy condenado sin recurso. Creo que, después de todo, es contra él y como para borrarlo que se concibieron todas esas utopías.¹⁴⁰

El texto foucaltiano, con su belleza literaria y su prosodia de ficción, considera el cuerpo como el lugar (topología) sobre el cual el humano se reconoce como imagen, producida en el espejo, o en la mirada del otro. El espejo también es la metáfora que acerca la consciencia del lugar-cuerpo, “al que estoy condenado sin recursos”¹⁴¹. Y es como lugar, que el cuerpo se vuelve lo único de concreto y cierto que se puede saber; todo lo demás, todas las *utopías* (no-lugares) que se construyen a partir de él y que sirven para alejar la conciencia de la *finitud* corporal, son mitos, sueños, *no-lugares*, que incluso sirven para borrar esta masa corporal, para disolver su inmanencia.

Sin embargo, si estas utopías hacen que la conciencia (el *yo* que analiza) olvide que es un puro-lugar, eso no se sostiene por mucho tiempo, pues “en cada despertar Proust retorna”¹⁴² y viene a ocupar de nuevo esta herida que es el cuerpo, viene recordar que la materialidad en la cual toda vida está atrapada, viene a mostrar que uno es *mi* cuerpo. Ahora, si el cuerpo es el *lugar* en dónde la experiencia de sí (*yo*) acontece, en el cual los seres humanos se entienden cómo existentes y reconocen su vida y sus límites materiales, también es el lugar del propio límite de esta experiencia humana; el cuerpo es el *topoi* en donde la vida está condenada sin recursos.

Pese a la poética de la ponencia que parece abrir precedentes para defender incluso una

¹⁴⁰ Del original: “Mais toutes les matins, même présence, même blessure ; sous mes yeux se dessine l’inévitable image qu’impose le miroir : visage maigre, épaules voutées, regard myope, plus de cheveux, vraiment pas beau. Et c’est dans cette vilaine coquille de ma tête, dans cette cage que je n’aime pas, qu’il va falloir me montrer et me promener ; à travers cette grille qu’il faudra parler, regarder, être regardé ; sous cette peau, croupir. Mon corps, c’est le lieu sans recours auquel je suis condamné. Je pense, après tout, que c’est contre lui et pour l’effacer qu’on a fait naître toutes ces utopies.” Foucault, *Le Corps Utopique*, 2.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Ibidem, 1.

postura no tan foucaultiana respecto al cuerpo, hablar del cuerpo como un lugar inicial que es evidencia de la inmanencia humana y de una vida desnuda (zôé), es un argumento que retoma las tesis presentadas en *Las palabras y las cosas*. El recorrido del texto vuelve a la idea de que el *hombre*-cuerpo se entiende como inmanente y desde este punto inicial fundaría los conocimientos sobre él mismo. Es decir que juntamente con la topología del cuerpo se forman utopías que buscan dar otros significados a la existencia y, aparentemente, intentar sacar al *hombre* de su materialidad e inmanencia inescapable, así como formular “un cuerpo sin cuerpo”.¹⁴³ “La utopía es un lugar fuera de todo lugar, pero es un lugar en donde habré de tener un cuerpo sin cuerpo; un cuerpo que será bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, de una potencia colosal, con duración infinita, desatado, protegido, siempre transfigurado”¹⁴⁴ lee Foucault en la conferencia radiofónica.

Las utopías que se dirigen al cuerpo “para borrarlo” y para transformarlo son mecanismos que parecen funcionar como construcciones exteriores a la inmanencia y materialidad del *hombre*, parecen distanciarse del cuerpo y de la vida y desconsiderar su vulnerabilidad y nervadura. Son formulaciones tomadas como externas y que se direccionan hacia él para formular un ser incorporeal, eterno y trascendente. Entre estas utopías “probablemente sea el gran mito del alma el que desde lo más lejano de la historia occidental nos ha proporcionado la más obstinada, la más potente de esas utopías, mediante las cuales borramos la triste topología del cuerpo”.¹⁴⁵

Si...

El alma funciona en mi cuerpo de una manera verdaderamente maravillosa: está albergada en él, por supuesto, pero sabe bien cómo escaparse; y se escapa para ver las cosas a través de la ventana de mis ojos; se escapa para soñar cuando duermo, para sobrevivir cuando muero. Mi alma es bella, es pura, es blanca. Y si mi cuerpo lodoso- en todo caso no muy limpio-, llegara a ensuciarla, sin duda habrá una virtud, alguna potencia, habrá mil gestos sagrados que la restablecerán en su pureza primigenia. Durará mucho tiempo, mi alma, y más que mucho tiempo, cuando mi viejo cuerpo se

¹⁴³ Ibidem, 6.

¹⁴⁴ Del original: “L’utopie, c’est un lieu hors de tous les lieux, mais c’est un lieu où j’aurai un corps sans corps, un corps qui sera beau, limpide, transparent, lumineux, véloce, colossal dans sa puissance, infini dans sa durée, délié, invisible, protégé, toujours transfiguré.” Ibidem, 5.

¹⁴⁵ Del original: “ Mais peut-être la plus obstinée, la plus puissante de ces utopies par lesquelles nous effaçons la triste topologique du corps, c’est le grand mythe de l’âme qui nous la fournit depuis le fond de l’histoire occidentale.” Ibidem, 6.

vaya a pudrir. ¡Viva mi alma! Es mi cuerpo luminoso, purificado, virtuoso, ágil, móvil, tibio, fresco, es mi cuerpo liso, castrado, redondo como una burbuja de jabón.¹⁴⁶

La utopía del alma habla de una formulación discursiva que parece anular la relación entre individuo y cuerpo para localizar la identidad individual fuera del cuerpo material. Este *mito* busca sacar al sujeto hacia más allá de la experiencia y de su materialidad; busca hacerlo trascendente y disolver (olvidar) la finitud humana para mantener la vida alejada de la muerte. Tal como el alma, el texto trae otros ejemplos de utopías (y heterotopías) que intentan trascender la existencia materialmente considerada, que buscan eternizar el cuerpo: las momias egipcias, las máscaras de oro de los reyes, las tumbas de los cementerios modernos, entre otros. Lo que, en un primer momento, nos llevaría a pensar que estas utopías, estos lugares otros (o no-lugares), donde una vida más perfecta e infinita acontece, son necesarios para que el individuo siga el curso del conocimiento de sí, para que el sujeto pueda pensarse como tal y pueda salir de la *alienación* que su cuerpo/materia le impone. Es decir que los mitos parecen ser evidentemente necesarios para que el *hombre* se acceda, parecen ser formulaciones indispensables para que los individuos se hagan sujetos e incluso lleguen a pensar su propio cuerpo en tanto pura topología.¹⁴⁷

Sin embargo esta *necesidad* puede (y debe) ser cuestionada: “¿De verdad tengo necesidad de los genios y de las hadas, de la muerte y del alma para ser a la vez e indisolublemente visible

¹⁴⁶ Del original: “L’âme fonctionne dans mon corps d’une façon bien merveilleuse. Elle y loge, bien sûr, mais elle sait bien s’en échapper: elle s’en échappe pour voir les choses, à travers les fenêtres de mes yeux, elle s’en échappe pour rêver quand je dors, pour survivre quand je meurs. Elle est belle, mon âme, elle est pure, elle est blanche ; et si mon corps boueux – en tout cas pas très propre – vient à la salir, il y aura bien une vertu, il y aura bien une puissance, il y aura bien mille gestes sacrés qui la rétabliront dans sa pureté première. Elle durera longtemps, mon âme, et plus que longtemps, quand mon vieux corps ira pourrir. Vive mon âme! C’est mon corps lumineux, purifié, vertueux, agile, mobile, tiède, frais; c’est mon corps lisse, châtré, arrondi comme une bulle de savon”. Idem.

¹⁴⁷ Lo que habla sobre el alma en esta emisión radiofónica parece seguir paso a paso el nacimiento del *hombre* que identificaba en *Las palabras y las cosas*. El *yo*-narrador que se mira en el espejo, descrito poéticamente, puede identificarse con el sujeto doble empírico trascendental: *hombre* objeto/sujeto, soberano/sumiso, enunciado en la modernidad y productor de ella. Cada paso en el movimiento que crea utopías, por lo tanto, puede ser entendido como los pasos que crean al humano, que lo declaran como *a priori* de todas las verdades y que vuelven a él formulándolo. Sin embargo, también trae una ironía teatral que presenta como una primera observación ciertas evidencias de nuestro tiempo (*episteme* moderna) para luego ir poco a poco destruyéndolas una a una. La sentencia exclamativa “viva mi alma!” es ejemplo claro de ello. No es una aclamación a la consciencia, sino uno de los pasos de la finitud: pensar el cuerpo como base sobre la cual nos referimos a la vida a través de una consciencia a la vez exterior e interior a esta vida. Aunque la exclamación sea simplemente un recurso de estilo en este texto teatral, hay dos movimientos importantes respecto a la formulación del alma que son fácilmente identificados: 1) uno que pasa a cuestionar la necesidad de esta utopía *alma-consciencia* para la formulación de sí; 2) y otro que indica la vuelta al cuerpo, cuestionándolo y mostrando que también él es una utopía (entre otras).

e invisible?”¹⁴⁸ dice Foucault. Se trata de una pregunta que cuestiona si sería necesario crear una utopía, un no-lugar tal como el alma o conciencia, para que se pudiese hablar del cuerpo, para que se pudiese medirlo y enunciar generalidades sobre él, es decir, para conocerlo como objeto. Su respuesta es evidentemente negativa:

No, verdaderamente, no hay necesidad de magia ni de encantamiento, no hay necesidad ni de un alma ni de una muerte para que yo sea a la vez opaco y transparente, visible e invisible, vida y cosa; para que yo sea una utopía, basta que sea un cuerpo. Todas esas utopías mediante las cuales esquivaba mi cuerpo, pues bien, simplemente tenían por modelo y punto primero de aplicación, tenían su lugar de origen en mi propio cuerpo.¹⁴⁹

La muerte del cuerpo y la permanencia del alma (así como la eternización de los reyes egipcios momificados) serían utopías (no-lugares) que formulan el cuerpo diferentemente (*otramente*) y de modo distanciado de su topología inicial y finitud. Pero no serían necesarias para que pudiésemos pensarlo de otro modo, defiende Foucault, porque en este juego entre utopías y topías, el propio cuerpo *pura topia* es una formulación utópica. Las formulaciones que parecerían apagar (o borrar) la topología del cuerpo para alejar el sujeto de su finitud -al menos materialmente, con la evidencia de la muerte-, tienen origen en este cuerpo mismo. “Estaba muy equivocado anteriormente al decir que las utopías estaban dirigidas contra el cuerpo y destinadas a borrarlo: las utopías nacieron del cuerpo mismo y se voltearon después contra él”¹⁵⁰ afirma el yo-narrador.

A partir de eso, entonces, si la formulación de las utopías sobre el cuerpo es identificada como una pseudo-necesidad, puesto que no proporciona su desaparición y no lo llevan a ser borrado, ellas sirven justamente para crearlo en cuanto tal. Así, el yo-narrador admite su equívoco y retoma la circularidad epistémica de *la analítica de la finitud*: en la cual el cuerpo es el lugar

¹⁴⁸ Del original : “Est-ce que vraiment j’ai besoin des génies et des fées, et de la mort et de l’âme, pour être à la fois indissociablement visible et invisible?” Idem.

¹⁴⁹ Del original: “Non, vraiment, il n’est pas besoin de magie ni de féerie, il n’est pas besoin d’une âme ni d’une mort pour que je sois à la fois opaque et transparent, visible et invisible, vie et chose: pour que je sois utopie, il suffit que je sois un corps. Toutes ces utopies par lesquelles j’esquivalais mon corps, elles avaient tout simplement leur modèle et leur point premier d’application, elles avaient leur lieu d’origine dans mon corps lui-même.” Ibidem, 7.

¹⁵⁰ Del original : “J’avais bien tort, tout à l’heure, de dire que les utopies étaient tournées contre le corps et destinées à l’effacer : elles sont nées du corps lui-même et se sont peut-être ensuite retournées contre lui.” Idem.

desde el cual todos los saberes parecen originarse, sin embargo, es un lugar constituido por estos mismos saberes. Esta circularidad es el juego de espejos dónde (literalmente) el *actor* de este texto se refleja. Si inicialmente el cuerpo parecía una *pura-topia*, de la cual no se puede salir, luego se hace claro que utopías parten de este cuerpo y lo formulan. “A decir verdad, mi cuerpo no se deja reducir tan fácilmente. Después de todo, él tiene sus propios recursos de fantasía: también posee lugares sin lugar, y lugares más profundos, aun más obstinados que el alma, que la tumba, que los encantamientos de los magos.”¹⁵¹ Es decir que en el espacio del cuerpo, desde esta posición en que uno se entiende como lugar *a priori* y peso (material), se forman imágenes, lenguajes, símbolos, y actitudes que *entrañan* la naturaleza del cuerpo, que pasan a habitar este lugar y a confundirse con él. “El cuerpo también es un gran actor utópico cuando se trata de máscaras, del maquillaje y de los tatuajes”.¹⁵²

La máscara, el signo tatuado, el afeitado, depositan sobre el cuerpo todo un lenguaje, todo un lenguaje enigmático, todo un lenguaje cifrado, secreto, sagrado, que invoca sobre ese mismo cuerpo la violencia del dios, la potencia sorda de lo sagrado o la vivacidad del deseo. La máscara, el tatuaje, el afeitado, sitúan al cuerpo en otro espacio, lo hacen entrar en un lugar que no tiene ningún lugar directamente en el mundo; hacen de ese cuerpo un fragmento de espacio imaginario que se va a comunicar con el universo de las divinidades o con el universo de los demás. Uno será poseído por los dioses, poseído por la persona que acaba de seducir. En todo caso, la máscara, el tatuaje, el afeitado, son operaciones mediante las cuales el cuerpo es arrancado de su espacio propio y proyectado en otro espacio.¹⁵³

La materialidad del cuerpo, por lo tanto, es cuestionada. La estrategia discursiva inicial que parecía hacer evidente su existencia como máquina, conocida y distanciada del sujeto

¹⁵¹ Del original : “Mais mon corps, à vrai dire, ne se laisse pas réduire si facilement. Il a, après tout, lui-même, ses ressources propres et fantastiques ; il en possède, lui aussi, des lieux sans lieu et des lieux plus profonds, plus obstinés encore que l’âme, que le tombeau, que l’enchantement des magiciens.” Ibidem, 6.

¹⁵² Del original : “Le corps est aussi le grand acteur utopique quand on parle des masques, des maquillages, des tatouages.” Ibidem, 7.

¹⁵³ Del original: "Le corps aussi est un grand acteur utopique, quand il s’agit des masques, du maquillage et du tatouage (...) Le masque, le signe tatoué, le fard dépose sur le corps tout un langage: tout un langage énigmatique, tout un langage chiffré, secret, sacré, qui appelle sur ce même corps la violence du dieu, la puissance sourde du sacré ou la vivacité du désir. Le masque, le tatouage, le fard, placent le corps dans un autre espace, ils le font entrer dans un lieu qui n’a pas de lieu directement dans le monde, ils font de ce corps un fragment d’espace imaginaire qui va communiquer avec l’univers des divinités ou avec l’univers d’autrui. On sera saisi par les dieux ou on sera saisi par la personne qu’on vient de séduire. En tout cas, le masque, le tatouage, le fard sont des opérations par lesquelles le corps est arraché à son espace propre et projeté dans un autre espace." Idem.

hablante, es identificada como un movimiento creador de la máquina-cuerpo misma como anterior a los discursos. En este momento el texto deshace las *evidencias* de todas las filosofías que demandan la materialidad del cuerpo como espacio indubitable de experiencia de sí. Se trata de una vuelta, por la cual el *yo-narrador* descubre que todas las utopías que parecían alejar (o borrar) el cuerpo de su topología, son, al contrario, las que formulan la propia idea de cuerpo-lugar o pura materialidad. Así, da un paso adelante y afirma que la propia topología del cuerpo es una utopía: “cuerpo incomprensible, cuerpo penetrable y opaco, cuerpo abierto y cerrado, cuerpo utópico”.¹⁵⁴

Si retomamos la finitud, el *cuerpo utópico* es el *cuerpo doble*, pues es enunciado por las ciencias y fundamento *anatomofisiológico* de sus contenidos empíricos. La utopía del cuerpo lo propone como el lugar en que el sujeto se (re)conoce, como el espacio que permite a los individuos saber y estar seguros que son *yo mismo: individuo existente y consciente de esta existencia*. El cuerpo es una utopía que sirve como base sobre la cual todo enunciado sobre la vida individual se funda. “En todo caso, hay algo seguro: el cuerpo humano es el actor principal de todas las utopías. Después de todo, una de las más viejas utopías que los hombres se hayan contado a sí mismos.”¹⁵⁵

La cuestión que puede surgir en este momento es: ¿cómo es que el cuerpo sale de este postulado sobre la materialidad (o topología) para volverse utopía?, ¿cómo puede ser inventado por formulaciones aplicadas a él?, o aún ¿cómo el cuerpo puro-lugar puede ser una utopía o un no-lugar? Las respuestas parten siempre de la circularidad. Se formulan enunciados verdaderos sobre el cuerpo, se discursa sobre esta topología humana y, desde ello, individuos reconocen su materialidad y pasan a describirse y a *sentirse* como tales. Cuando “pensamos que el vestido profano o sagrado, religioso o civil, hace entrar al individuo en el espacio cerrado de lo religioso o en la red invisible de la sociedad, entonces vemos que todo lo que es relativo al cuerpo, dibujo, color, diadema, tiara, vestimenta, uniforme, todo eso hace florecer de una forma sensible y abigarrada las utopías que están selladas en el cuerpo”.¹⁵⁶ Son como sellos corporales que

¹⁵⁴ Del original: "Corps incompréhensible, corps pénétrable et opaque, corps ouvert et fermé, corps utopique." Ibidem, 6.

¹⁵⁵ Del original: “En tout cas, il y a une chose certaine, c’est que le corps humain est l’acteur principal de toutes les utopies. Après tout, une des plus vieilles utopies que les hommes se sont racontées à eux-mêmes”. Ibidem, 7.

¹⁵⁶ Del original: “Et si on songe que le vêtement sacré, ou profane, religieux ou civil fait entrer l’individu dans l’espace clos du religieux ou dans le réseau invisible de la société, alors on voit que tout ce qui touche au corps –

caracterizan todas las definiciones de cuerpo, le dan identidad y, en última instancia, su materialidad. Los discursos que enuncia el cuerpo crean este cuerpo en la medida misma que lo dicen, y en eso consiste la paradoja, pues antes de ser sellado (con utopías) el cuerpo no es nada, incluso su topia inicial y supuestamente *a priori*, sólo se forma cuando un cuerpo timbrado de definiciones es enunciado.

Si miramos una vez más a *Golconde* y la *lluvia de hombres sobre tierras occidentales*, podríamos decir que es sólo en la caída que estos se consolidan como *hombres caídos*. Ellos se dan cuenta que están en el mundo, que viven en un universo mucho mayor y anterior a cada uno de ellos, y se reconocen en esta existencia individual y en la historia de una evolución humana. Si lo hacen en este momento de la historia y *episteme*, es porque como tales son productos de esta *época*, es porque este momento permite que así se formen y así se reconozcan. Como hombres-cuerpos individuales, viven, trabajan y hablan, y se enuncian como *cuerpos* vivientes, masculinos, *almas* serias, moralmente correctas, bien vestidos, burgueses, inseridos socialmente, que respetan (o no) las leyes y las normas, etc. Desde el punto de vista de la objetividad de los saberes, las ciencias (y otros mecanismos de saber) se les imponen modelos epistemológicos (verdades), morales (ideologías) y teóricos (posiciones políticas) a ser seguidos en su vivir. Estos contenidos empíricos formulan individuos corporales, como cuerpos anteriores, como materia donde la experiencia de la vida acontece.

Pero aún así podríamos cuestionar si ¿no habría nada por *debajo* de esta producción, algo que quizá no fuese un objeto - ya que ser *objeto* supone el proceso de *objetualización*-, pero alguna suerte de experiencia corporal pre-discursiva, algo como una materia *tabla rasa*, blanca e intacta sobre la cual la cultura y las ciencias empezaron a imprimir sus enunciados? El *yo*-narrador de la pieza también se cuestiona: “quizás habría que ir más abajo del vestido; quizás habría que alcanzar la carne misma”.¹⁵⁷ Ir a “la carne misma”¹⁵⁸ es acercarse al cuerpo individual,

dessin, couleur, diadème, tiare, vêtement, uniforme -, tout cela fait épanouir sous une forme sensible et bariolée les utopies scellées dans le corps.” Idem.

¹⁵⁷ Del original: “Mais peut-être faudrait-il descendre encore au-dessous du vêtement, peut-être faudrait-il atteindre la chair elle-même”, Ibidem, 8.

¹⁵⁸ Debemos recordar aquí la diferenciación que ya presentamos en la introducción entre *carne/chair* y *carne/leib*. En donde la primera es la carne cristiana, que Foucault identifica en la filosofía de San Agustín como una parte del cuerpo dominada por la libido, por el deseo, por una naturaleza inclinada a prácticas sexuales; y la segunda, de la cual Foucault no habla, pero que es lo que aquí llamamos materialidad o *nervadura* del cuerpo. Se trata de una concepción originada en la fenomenología, utilizada por Merleau-Ponty cuando formula su concepción de *cuerpo propio* y funda en la experiencia de sí la idea de cuerpo, contraria teorías más conservadoras que toman el cuerpo

a la vida, ya no para enunciarlo con saberes, sino para vivir la experiencia individual y particular de sí mismo; es acceder al *cuero propio* o *cuero viviente*, como proponía Merleau-Ponty.¹⁵⁹ Una experiencia que, en última instancia, nunca dejará de ser utópica, defiende Foucault. No son necesarios “hadas y duendes” para que el cuerpo salga de su pura-topia, ni tampoco del “mito del alma”, basta que “yo sea cuerpo”,¹⁶⁰ afirma. Por tanto, es inútil intentar separar cuerpo-material y cuerpo-descrito, porque al hablarse de una materialidad anterior y más sustancial se le está creando, como cuando se considera una finitud (humana) cerrada en ella misma, fundamento y fin de la propia existencia. Entenderse como cuerpo *pura topia* es una utopía más, al lado de otras; no es experiencia liberadora y si es entendida y demandada así, es porque la configuración moderna así ha posibilitado e incentivado que se formase.

El cuerpo, pues, en su materialidad, en su carnalidad, sería como el producto de sus propios fantasmas. Después de todo, ¿acaso el cuerpo del bailarín no se encuentra precisamente dilatado según todo un espacio que le es a la vez interior y exterior? ¿Y los que están drogados también? ¿Y los poseídos, cuyo cuerpo deviene infierno; los estigmatizados cuyo cuerpo deviene sufrimiento, rescate y redención, paraíso sangriento?¹⁶¹

A partir de este pasaje el texto poético parece emprender un camino que los trabajos teóricos de Foucault sólo recorrerán muchos años después, cuando considere la disciplina y las

como objeto. El cuerpo del cual Foucault habla aquí es más parecido con la carne/leib de Merleau-Ponty, aunque nunca haya presentado esta diferenciación.

¹⁵⁹ La idea de *cuero propio* o *cuero vivido* elaborada por Merleau Ponty es a la vez muy cercana a lo que Foucault considera como cuerpo de experiencia aquí, y, a la vez, es una formulación combatida por él. Eso porque entiende que cambiar la perspectiva de *cuero-objeto* para tomarlo como *cuero-propio* no resuelve el problema, sino sigue inscribiéndolo en las formulaciones históricas permitidas por la modernidad, permitidas por la espisteme moderna y por los intereses del poderes en ella instalados. Foucault es enfático a este respecto y usa la ironía para atacar la idea pontyniana de *cuero propio*. En un pasaje de esta tertulia él dice: “...corps boeux –en tout cas, pas très propre”, en español: “cuerpo lodoso-en todo caso no muy limpio”. Sin embargo, en la palabra *propre* hay una ambigüedad que no se mantiene en la traducción. La palabra puede ser traducida para el español como *propio* o como *limpio*. Y en esta ambigüedad creemos haber una ironía y una burla con el concepto de Merleau-Ponty de *cuero propio*, que en todo caso *no es limpio*. Incluso, vale enfatizar que, cuando se escucha esta conferencia, Foucault hace una pausa más larga antes de enunciar esta frase “pas très propre” (nada limpio). Él dice “en tout cas” (en todo caso) y espera algunos segundos para seguir con la sentencia siguiente: “pas très propre” (nada propio limpio).

¹⁶⁰ Foucault, *Le corps utopique*, 7.

¹⁶¹ Del original: "Alors, le corps, dans sa matérialité, dans sa chair, serait comme le produit de ses propres fantasmes. Après tout, est-ce que le corps du danseur n'est pas justement un corps dilaté selon tout un espace qui lui est intérieur et extérieur à la fois? Et les drogués aussi, et les possédés ; les possédés, dont le corps devient enfer ; les stigmatisés, dont le corps devient souffrance, rachat et salut, sanglant paradis." Ibidem, 8.

tecnologías involucradas en los castigos aplicados a cuerpos, así como las prácticas de *autoformación discursivas* que los individuos/cuerpos asumen frente a ellos mismo y al confesor. Al referirse al cuerpo del bailarín, *dilatado* por sus prácticas de danza -y del drogado, y del poseído, y aquí se podría añadir del loco- parece que ya está considerando los procesos disciplinares que intervienen en cuerpos individuales, ya se podría hablar de cómo las disciplinas actúan sobre ellos y los sellan con verdades (utopías) bajo las cuales estos individuos-cuerpos se identifican como únicos (individuales) y viven; bajo las cuales un cierto sujeto político se forma. Parece que, aunque de una manera muy preliminar, Foucault ya está considerando los procesos por los cuales los individuos se reconocen en sus prácticas corporales disciplinares y se hacen blancos de mecanismos (tecnologías) de poder/saber que les sujetan y los hacen sujeto/sometido. El bailarín es un individuo que se reconoce como tal en su cuerpo disciplinado (como los soldados, los niños y los encarcelados, considerados en *Vigilar y castigar*). Quizá se podría decir que el bailarín en tanto cuerpo danzante baila en el campo político, porque hay relaciones de poder y de saber que lo definen y (re)organizan su vivir.

En este sentido, la formulación del cuerpo del bailarín no es sólo una categoría enunciada en las ciencias modernas y en los discursos de la sociedad en general según la *episteme* de esta época, sino un cuerpo producido (y que se produce) por todas las practicas que envuelven su experiencia, que envuelven *ser bailarín* y que son reforzadas por la regularidad de sus ejercicios constantes de danza. Frente a sí mismo, frente al espejo (o al confesor) este individuo se reconoce (y se hace consciente) de su identidad corporal de bailarín, y, por hacerlo, se produce como *hombre* que danza, que vive y que habla. En la misma línea, se puede decir que este cuerpo es un *cuerpo bailarín* (o drogado, o poseído, o loco, o supliciado...) porque es *objeto* de intervención de fuerzas (de poder/saber) que lo formulan y que lo formatean, pero si es y se sabe (y se siente) *bailarín* es porque se produce como tal en el ritual de su propia actividad de danzar, y en su mirada hacia sí mismo frente al espejo, y en cada vez que confiesa ser bailarín, porque su cuerpo se produce justamente en este auto-reconocimiento y auto-producción, y no tiene nada de anterior, por eso es un cuerpo-pura-utopía.

Mi cuerpo, de hecho, está siempre lejos, es ligado a todos los lejos del mundo, y a decir verdad está ligado a todos los allás del mundo, y a decir verdad él es más allá que el mundo. Pues es a su rededor que las cosas están dispuestas, es en relación a él- y en

relación a él como en relación a un soberano – que hay un debajo, una derecha, una izquierda, un frente y un atrás, un cerca y un lejos.

El cuerpo es el punto cero del mundo, ahí dónde los caminos y los espacios vienen a cruzarse, el cuerpo no es lugar ninguno: es este pequeño nudo utópico en el corazón del mundo a partir del cual yo sueño, hablo, sigo, imagino, percibo las cosas en sus lugares y lo niego también, por el poder indefinido de utopías que yo imagino.¹⁶²

En la circularidad (o paradoja), el cuerpo se anuda y deviene un “pequeño nudo utópico” que quizá debiese ser desenredado. *Desanudarlo* sería poner frente a su circularidad las preguntas: ¿cómo romper con la circularidad auto-constitutiva?, ¿cómo no aplastar el cuerpo en la esterilidad que lo explica como formador y formulado, punto de partida y de llegada? Es muy probable que estas cuestiones hayan sido uno de los motivos que llevaron a Foucault a emprender su movimiento teórico de los trabajos sobre los cuerpos condenados y organizados por relaciones de poderes y, más tarde, los cuerpos que hablan de su sexualidad. Por ello es importante diferenciar en el propio curso de sus investigaciones al menos dos acepciones de cuerpo: 1) *el cuerpo* en el singular, como objeto de observación científico epistemológica y de un positivismo que enuncia sus estructuras y que lo pone como estructura de sus enunciados; 2) *los cuerpos* en el plural, cuyas prácticas y discursos, cuya vida individualizada y las diferencias frente a otros cuerpos, se vuelven puntos de análisis. Esta diferenciación es sugerida por Potte-Bonneville, quien también propone que se diferencie en el interior de los textos de Foucault un *cuerpo en general* y un *cuerpo individual*, donde “el segundo debe ser entendido como una transformación histórica y política del primero”.¹⁶³

Como veremos, es a partir de la diferencia entre *cuerpo* y *cuerpos* que la circularidad formadora (identificada en la formulación epistemológica y positiva del cuerpo) pudo ser repensada. No porque se disolvió, sino porque desde un acercamiento a *los cuerpos* se abrió la posibilidad de un otro análisis. El proceso de fabricación del cuerpo identificado en los estudios

¹⁶² Del original: "Mon corps, en fait, il est toujours ailleurs, il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il est lié à tous les ailleurs du monde, et à vrai dire il est ailleurs que dans le monde. Car c'est autour de lui que les choses sont disposées, c'est par rapport à lui – et par rapport à lui comme par rapport à un souverain – qu'il y a un dessus, un dessous, une droite, une gauche, un avant, un arrière, un proche, un lointain. Le corps est le point zéro du monde, là où les chemins et les espaces viennent se croiser le corps n'est nulle part : il est au cœur du monde ce petit noyau utopique à partir duquel je rêve, je parle, j'avance, j'imagine, je perçois les choses en leur place et je les nie aussi par le pouvoir indéfini des utopies que j'imagine." Idem.

¹⁶³ Potte-Bonneville en su artículo “Les corps de Michel Foucault”, En: *Cahiers philosophiques*, Paris, 2012/3, n° 1, p. 14.

sobre cuerpos investidos por tecnologías disciplinares y por discursos que hablan de la sexualidad, que confiesan y que se producen en sus propios hablars subjetivos, añade a estos no solo una teoría sobre cómo el poder interviene sobre (y desde) los cuerpos, sino también sobre cómo se producen o inventan desde su *auto-enunciación*, desde sí mismos.¹⁶⁴ Todavía en el contexto del análisis arqueológico –y regresando un poco a éste, antes de pasar a los estudios genealógicos- aún identificamos una pregunta que debe ser puesta frente a esto que se llamó utopía del cuerpo propio. Se trata de preguntar ¿qué es lo que garantiza que sea una utopía?, o mejor, ¿cómo es que se logra mantener el cuerpo en esta *ilusión* (o no-lugar), en este punto de partida y de llegada de toda la verdad sobre sí? O aún: ¿cómo se mantiene en la duplicidad de cuerpo tópico-utópico?

Algunas respuestas aparecen en los últimos minutos de la pieza, cuando el yo-narrador habla de la muerte, el espejo y el amor, como ejemplos de una percepción de sí que funcionan para mantener el cuerpo como *proprio*: experiencia vivida, anterioridad, topia antes de todas las utopías:

Es gracias a ellos, gracias al espejo y al cadáver que nuestro cuerpo no es pura y simple utopía. (...)

Quizás valdría decir también que hacer el amor es sentir su cuerpo cerrarse sobre sí, es existir fuera de toda utopía, con toda su densidad, entre las manos del otro. Bajo los dedos del otro que te recorren, todas las partes invisibles de tu cuerpo comienzan a existir; contra los labios del otro los tuyos devienen sensibles; delante de sus ojos entrecerrados vuestro rostro adquiere una certitud, hay, por fin, una mirada para ver tus pupilas cerradas. Al igual que el espejo y que la muerte, el amor también apacigua la utopía de tu cuerpo, la calma, la encierra en algo así como una caja que después sella y clausura; es por eso que el amor es tan cercano, pariente de la ilusión del espejo y de la amenaza de la muerte; y, si a pesar de esas dos peligrosas figuras que lo rodean, nos gusta tanto hacer el amor, es porque cuando se hace el amor el cuerpo está aquí.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Esta separación será retomada aquí en el segundo capítulo, cuando se considera la invención política del cuerpo.

¹⁶⁵ Del original: “C’est grâce à eux, c’est grâce au miroir et au cadavre que notre corps n’est pas pure et simple utopie. (...) Peut-être faudrait-il dire aussi que faire l’amour, c’est sentir son corps se refermer sur soi, c’est enfin exister hors de toute utopie, avec toute sa densité, entre les mains de l’autre. Sous les doigts de l’autre qui vous parcourent, toutes les parts invisibles de votre corps se mettent à exister, contre les lèvres de l’autre les vôtres deviennent sensibles, devant ses yeux mi-clos votre visage acquiert une certitude, il y a un regard enfin pour voir vos paupières fermées. L’amour, lui aussi, comme le miroir et comme la mort, apaise l’utopie de votre corps, il la fait taire, il la calme, il l’enferme comme dans une boîte, il la clôt et il la scelle. C’est pourquoi il est si proche, parent de l’illusion du miroir et de la menace de la mort ; et si malgré ces deux figures périlleuses qui l’entourent, on aime tant faire l’amour, c’est parce que dans l’amour le corps est ici” Foucault, *Le corps utopique*, 8-9.

La muerte como fin del cuerpo aparece como la tensión que afronta y mantiene la vida, que amenaza la experiencia individual y que logra ser trascendida en la utopía del alma (conciencia), la cual conoce y deja herencias a las nuevas generaciones de humanos. El espejo y el *Otro* son figuras que enmarcan la fabricación del cuerpo desde una alteridad. La verdad de uno mismo reflejada e invertida en el espejo permite que se haga una idea (o imagen) completa de sí, como cuerpo material, mensurable y nervadura. Respecto a *Otros* cuerpos, sería en la relación entre *mi* cuerpo y *otro* cuerpo que la materialidad (mi materialidad) se reitera y refuerza, es porque “contra los labios del otro los tuyos devienen sensibles”. La metáfora del espejo y del otro, tal como el cuerpo del bailarín, enmarcan una *percepción* y una *experiencia* individual de sí, de su (propio) cuerpo como deseoso, como inclinado al placer y a prácticas sexuales. Se trata de un cuerpo, o sería mejor decir de cuerpos, que ya no son solamente descritos (creados y creadores de verdades sobre la vida): ellos *quieren*. Ya no son sólo *objetos* definidos por discursos que los toman objetivamente accesibles, son la propia experiencia vivida que habla de sí; son más que materia identificada y sellada como imagen en los manuales de anatomía, son materia deseosa: carne (*chair*) y nervadura (*leib*) sobrepuestas en la experiencia.

La referencia a la experiencia de sí aparece aquí, aunque muy preliminarmente, como una forma de resistencia corporal frente a todas estas definiciones anatómicas identificadas en los saberes de las ciencias humanas e incluso como resistencia a la forma de dominación disciplinares en la cuales el propio Foucault sólo trabaja muchos años después de haber leído esta pequeña pieza en la radio. Es claro que aquí todavía no la considera como resistencia, sin embargo, en un texto de 1963 (3 años antes) escrito en homenaje a Georges Bataille (muerto en 1963), Foucault considera la idea de *experiencia de sí* bajo una cierta relación constitutiva entre el establecimiento de los límites y la posibilidad de transgredirlos. En esta idea de *experiencia única*, al hacer el amor/sexo, bailar, morir, mirarse y componerse como imagen frente al espejo, cada uno estaría cerca de vivir algo como una experiencia-límite, la cual sale del registro de la discursividad que todo engloba y que todo racionaliza.¹⁶⁶ La referencia no es sólo a la *experiencia interior* de Bataille (como se puede ver en el texto), sino también a las ideas de Nietzsche desde las cuales se pudo preguntar: “¿la posibilidad de un tal pensamiento no nos

¹⁶⁶ Véase: Michel Foucault, “Préface a la transgression”(1963), En: Foucault, *Dits et Écrits I*, 261-279. A este texto retomo en el tercer capítulo de esta tesis para considerar más específicamente cómo esta *experiencia* bataillana es una propuesta foucaultiana de resistencia corporal.

vendría, en efecto, de un lenguaje que justamente lo desnuda como pensamiento y lo reconduce hasta la imposibilidad misma del lenguaje?".¹⁶⁷ Una imposibilidad que mantiene la muerte y quizá el amor o el sexo como *experiencia* sin lenguaje, sin verdad y sin narrativa, y por tanto, sin luz o ilustración (*lumière*) en la cual "la noche es ella misma la juventud y la ebriedad del pensamiento."¹⁶⁸

Esta experiencia quizá sea aquí, desde ya, una primera manera según la cual Foucault intentaba pensar la posibilidad de que el cuerpo, y el humano en general, no se quedase atrapado en las definiciones discursivas sobre sí, fuese de los saberes de las ciencias, fuese de los saberes enunciados por la autoridad médica, o aún de la auto-definición de sí enunciada en sus prácticas confesionales. En este sentido, aunque el cuerpo se imponga como *propio*, como la *pura topia* que se articula en el enunciado *estamos aquí*, pensarlo de este modo no llega a desarticular la idea de que está construido desde estrategias discursivas que lo expresan y generan en términos de verdad. Demandar la vivencia y experiencia individual (praxis) en detrimento de discursos positivos que afirman y crean discursivamente humanos y cuerpos, no descalifica la crítica y denuncia arqueológica a la historicidad de estas formulaciones, puesto que en la *experiencia de sí* (del yo-narrador de esta pieza), quien habla es (todavía) un *hombre caído*, finito, ambiguamente limitado y umbral de su propia finitud o caída. Eso porque ni al danzar, ni al hacer el amor, el lenguaje se pierde, lo que *sienten* (perciben) como su *nervadura (leib)* danzante y su *carne (chair)* siempre va a ser retomado por el lenguaje, siempre va a ser rescatado por esta discursividad que organiza los discursos en términos de finitud y que organiza utópicamente todas las *sensaciones* como tópicos al cuerpo. Es sobre ella y desde esta búsqueda del lenguaje organizador que la ciencia médica, o mejor dicho, la práctica *clínica*, opera. Al plantear al cuerpo ¿cómo son sus sensaciones?, implanta en él la enfermedad como condición constitutiva a los cuerpos.

¹⁶⁷ Del original : " L'impossibilité d'un telle pensée ne nous vient-elle pas, en effet, dans un langage qui justement nous la dérobe comme pensée et la reconduit jusqu'à l'impossibilité même du langage?" Ibidem, 269.

¹⁶⁸ Del original: "La nuit est elle-même la jeunesse et l'ivresse de la pensée." eorges Bataille, "Le Coupable", En: "La Divinité du rire III: Rire et Tremblement", citado por Foucault en : Ibidem, 277.

1.8. La enfermedad encarnada

Como acabamos de ver, en la muerte, en la mirada del otro y de sí mismo (frente al espejo) y en el toque (de los labios de los amantes), el cuerpo se mantiene en una espesura (o materialidad), bajo la cual nos hemos acostumbrado a vivir desde la modernidad. Y es en esta espesura que nos interpretamos, nos reconocemos y enunciamos nuestras vidas. Se trata de un proceso de subjetivación, es decir de formación de una subjetividad específica de nuestra época, que toma la individualidad y los procesos de individuación como presupuesto para un ser humano y una vida del cuerpo. La individuación acontece en la construcción de una imagen de sí frente al *otro* (y al espejo) y, en especial, en la mirada hacia el cuerpo. Si esta imagen de sí se realiza en los discursos que la dibujan, que la transponen en palabras, sin embargo es en la mirada de un *yo* hacia otro (y del *yo* del *otro* hacia *mí*) y de *mi cuerpo* hacia *los cuerpos*, que la mecánica de producción de sí comienza a funcionar, como fabricación individual y material del cuerpo.

En un texto titulado *El nacimiento de la clínica* y publicado en 1963, Foucault considera la topología del cuerpo como un espacio en el cual se empezaron a identificar y localizar geográficamente las enfermedades. Un espacio que es resultado de una producción de la mirada del médico hacia el enfermo, hacia el cuerpo enfermo, y, con menos fuerza, de éste hacia aquél. El texto presenta mucho más que una historia de las prácticas clínicas, él muestra cómo las enfermedades pasaron a ser identificadas en la superficie o profundidades del cuerpo, en los órganos, en los procesos de creación de un *cuerpo-máquina*. La localización específica de las enfermedades en determinadas regiones (u órganos) del cuerpo acontece en el interior de la ruptura epistémica entre Edad Clásica y Edad Moderna, más específicamente entre una medicina clásica y una moderna, y que implica no solamente los saberes médicos sobre el cuerpo, sino su práctica de observación de cuerpos específicos. Tales rupturas aparecen en las técnicas de observación y organización de síntomas como argumentos (y pruebas físicas) para la elaboración de diagnósticos, del análisis clínico, el cual es inicialmente visual (y táctil) y luego discursivo y enunciador.

Este movimiento clínico que describe los detalles anatómicos del cuerpo y identifica en él síntomas de una u otra enfermedad desde ellos elaborada, se fundamenta mucho más en la observación de los propios cuerpos que en sus discursos, incluso se sirve de la disección de

cadáveres en tanto cuerpos muertos como *objetos* de observación. Esta forma de conocer el *interior* de los cuerpos no se resume a un mejor acceso y a los consecuentes descubrimientos acerca de su interior, como quizá una historia poco crítica de la ciencia médica podría proponer. La idea identificada por Foucault en un *nacimiento de la clínica* es que la manera desde la cual se pasó a observar los cuerpos y a encadenar sus sensaciones corporales como *síntomas*, marcó un cambio significativo sobre cómo se formaron y contrapusieron: *cuerpo-enfermo* y, consecuentemente, *cuerpo-sano*. En este mismo *nacimiento* se inventaron enfermedades como *males* del cuerpo.

En el referido libro sobre la clínica, Foucault defiende desde el primer capítulo, titulado *Espacio y clases*, que va a “tratar del espacio, del lenguaje y de la muerte; de la mirada”.¹⁶⁹ En este contexto, argumenta que la clínica moderna se inscribe en una época de “soberanía de la mirada”,¹⁷⁰ en la cual se encuentra una supremacía del ojo que identifica los signos corporales y que materializa una cartografía o anatomía de los síntomas dibujados en la nervadura del cuerpo. En este movimiento de mirada médica sobre el paciente acontece una naturalización del cuerpo, puesto que en sus órganos (internos o externos) se pasa a localizar las causas de sus males o de su *mal* funcionamiento. En la mirada médica la “relación de lo visible con lo invisible, necesaria a todo saber concreto, ha cambiado de estructura y hace aparecer bajo la mirada y en el lenguaje lo que estaba más acá y más allá de su dominio”.¹⁷¹ Este movimiento del discurso engloba el cuerpo a una racionalidad e inteligibilidad que organiza sus funciones, que examina minuciosamente y visualmente el cuerpo, y más que todo crea sus sensaciones como *espectáculo* para la mirada clínica. Es en este juego teatral (*mise en scène*) entre paciente y médico, entre un cuerpo-enfermo y un cuerpo-ojo, que “el ojo se convierte en una especie de depositario y en la fuente de la claridad, tiene el poder de traer a la luz una verdad que no revive sino en la medida en que él la ha dado a la luz; al abrirse, abre lo verdadero de una primera apertura: flexión que marca, a partir del mundo de la claridad clásica, el paso a las ‘Luces’ del siglo XIX”,¹⁷² como afirma Foucault.

Desde esta inauguración de una clínica moderna, inscrita en la *Ilustración* del siglo XIX, la pregunta *¿te sientes mal?* se recalifica por la pregunta *¿dónde sientes el mal?* El discurso

¹⁶⁹ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, 16.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 17.

¹⁷¹ *Ibidem*, 5.

¹⁷² *Ibidem*, 6.

enmarca un desplazamiento y la inauguración de una idea de *enfermedad* localizada (y encarnada) en el espacio del cuerpo. En este sentido, si la medicina clásica separaba, jerarquizaba y repartía las enfermedades en grupos, familias y géneros, en una clínica moderna, las dolencias pasaron a ser organizadas sobre la superficie y profundidades del cuerpo en tanto su *error*, en tanto *falla* o *disfunción* de sus reacciones *normales*, naturales, verdaderas y, en última instancia, iguales en todos los cuerpos. Las enfermedades son identificadas en medio de una relación entre causas y efectos, en la evolución y cronología de los síntomas, entre signos localizados y en reacciones físicas previsibles. Desde la idea de la *enfermedad encarna*, se entiende cómo el cuerpo humano en general se quedó atrapado a sus propios procesos internos, orgánicos, materiales, sobre los cuales los cuerpos se forman como *objetos visibles*.

Diferentemente de lo que se puede imaginar, al menos en un primer momento, el juego entre el ojo médico y el ojo del paciente, el encuentro entre estos dos cuerpos que se formulan uno al otro en tanto espectáculo de cuerpos que se miran, no acontece a partir de la imposición de una saber médico (científico) sobre el cuerpo de un paciente victimizado por su situación de mirado y de enfermo.

La mirada médica no es la de un ojo intelectual capaz, bajo los fenómenos, de percibir la pureza no modificable de las esencias. Es una mirada de la sensibilidad concreta, una mirada que va de cuerpo en cuerpo, y cuyo trayecto se sitúa todo en el espacio de la manifestación sensible. Toda verdad para la clínica, es verdad sensible; la teoría calla, o se desvanece casi siempre en el lecho de los enfermos, para ceder el puesto a la observación y a la experiencia”¹⁷³

La experiencia de observación de los cuerpos desde una mirada que identifica sus enfermedades y sus *normalidades* también se funda en los procesos de disección de cadáveres, en especial desde el método elaborado por Bichat. “Bichat hace mucho más que dar un campo de aplicación objetiva a los métodos de análisis; hace del análisis un momento esencial del proceso patológico; lo realiza en el interior de la enfermedad, en la trama de su historia”.¹⁷⁴ En este sentido, el cuerpo muerto es fenómeno y modelo para los cuerpos vivientes, cuando la organización de sus detalles forma la anatomía de la enfermedad. Irónicamente, el cuerpo muerto

¹⁷³ Ibidem, 174.

¹⁷⁴ Ibidem, 187.

es el terreno sobre el cual el mapa (visual y pictórico) de todas las enfermedades que afectan los cuerpos vivos se fundamenta. Una ironía que se extiende a las ciencias y que parece burlar la propia *Ilustración* como momento moderno, ya que la muerte, o mejor dicho, el cuerpo muerto, es la luz que se necesitaba para comprender la vida. “La noche viva se disipa con la claridad de la muerte”¹⁷⁵, escribe Foucault el final del apartado titulado *Abrid algunos cadáveres*.

“¿Pero cómo es posible ajustar la precepción anatómica a la lectura de los síntomas? ¿Cómo un conjunto simultáneo de fenómenos espaciales podría fundar la coherencia de una serie temporal que le es, por definición, íntegramente anterior?”¹⁷⁶ pregunta Foucault. Es decir que no era evidente, al menos hasta la fundación de la anatomía patológica, identificar en las heridas de un cadáver –algunas existentes antes de la muerte y otras consecuentes de ella- una ligación necesaria entre síntomas y enfermedad. “Una clínica de los síntomas busca un cuerpo vivo de la enfermedad; la anatomía no le ofrece más que el cadáver”.¹⁷⁷ Para resolver el problema, se hizo necesario modificar la propia estructura de la mirada clínica, ya que no bastaba “mirar los muertos como se mira los vivos”.¹⁷⁸ Esta mirada asume un método de comparación, “la comparación entre lo que se ve de un órgano alterado, y lo que se sabe de su funcionamiento normal”.¹⁷⁹ La mirada médica entra en este juego como estructuradora, hace visible lo invisible de la enfermedad. “La lectura clínica, bajo su forma pura, implicaba una soberanía del sujeto que descifra”, afirma Foucault sobre la práctica clínica. Y añade: “El ojo médico en la experiencia anatomo-clínica no domina, sino estructura, él mismo, en su profundidad esencial, el espacio que debe descubrir: entra en el volumen patológico, o más bien constituye lo patológico como volumen; es la profundidad espacialmente discursiva del mal. Lo que hace que el enfermo tenga un cuerpo espeso, consistente, espacioso, un cuerpo ancho y pesado, no es que hay un enfermo, es que hay un médico.”¹⁸⁰

La experiencia clínica de disección de cuerpos muertos aparece como una relación del humano corporal consigo mismo, del ojo humano hacia el ser humano corporal (muerto). Y es en

¹⁷⁵Ibidem, 209.

¹⁷⁶ Ibidem, 180.

¹⁷⁷ Ibidem, 181.

¹⁷⁸ Ibidem, 192.

¹⁷⁹ Ibidem, 193.

¹⁸⁰ Ibidem, 194.

la mirada del médico que la producción corporal acontece como espectáculo, visual, teatral, de ver y de ser visto. El acto de ver, de mirar y de dejarse despertar por lo que la sensibilidad del ojo descubre, estaría en la génesis de la anatomía clínica, a la vez que también está en el inicio de lo que (mucho más tarde) Foucault llama *anatomía del detalle*: una mirada que produce cuerpos desde una lenguaje descriptivo y que subordina lo visible a las teorizaciones medico-científicas. Entre una mirada que “oye y una mirada que habla, la clínica representa un momento de equilibrio entre la palabra y el espectáculo”.¹⁸¹

En este contexto, el cuerpo neurológico que define al loco y lo separa del no-loco, sobre todo después de los trabajos de Charcot, gana una importancia significativa. Eso porque desde un *cuerpo-neurológico* las enfermedades se separan entre las corporales y las mentales (neurológicas), las cuales también son enfermedades del cuerpo, porque si sus síntomas se localizan en el cerebro y se explican por sus lesiones o tumores, es en el cuerpo que eso todo está. Sin embargo, los males neurológicos también pueden mezclarse con rasgos psicológicos, como traumas por ejemplo, y eso mostraría cómo muchos de ellos no son neurológicos, sino puramente mentales. No obstante, en una concepción científica, en la cual ya no hay alma, demonios y posesiones, que podrían pervertir la mente o alma, incluso las molestias mentales acaban siendo explicadas empíricamente y casi siempre como disfunciones corporales, las cuales *desarreglaron* los cuerpos y su trayectoria o algún evento violento, como el caso de los traumas por ejemplo, o por una condición (genética) constitutiva de una naturaleza naturalmente desarreglada. Desde la identificación de la locura y del desarrollo de un cuerpo-neurológico, creado por los saberes y prácticas psiquiátricas, se ha consolidado la soberanía de la naturaleza del cuerpo como espacio de la enfermedad, a pesar de sus contra-ejemplos.

Entre estos contra-ejemplos está la *histeria*, tema que Foucault tematiza en su curso *el poder psiquiátrico* –al citar los casos histéricos de las *enfermas* del hospital Salpêtrière donde Charcot y Freud las trataban- para elucidar algunos problemas que aparecían frente a la consolidación de la neurología como ciencia y clínica médica. Los cuerpos-histéricos son contra-ejemplos o problemas para el método clínico y los saberes elaborados desde él, porque como enfermedad la histeria tiene síntomas localizados (y localizables) en el cuerpo, pero ellos no

¹⁸¹ Ibidem, 130.

tienen ni localización corporal ni orden o evolución.¹⁸² La lectura foucaultiana acerca de la histeria, como una especie de *locura* que no se localiza anatómicamente ni en el cerebro, ni en ninguna otra parte del cuerpo, es un recurso que usa para mostrar cómo la psiquiatría y sus prácticas clínicas operan, desde la mirada, y llegan a forjar una cartografía corporal de las enfermedades y un orden sintomático de lo que consideran lo *anormal*. Para Foucault, los casos de histeria evidencian la *escenificación* del juego entre cuerpos-sintomáticos y médicos-clasificadores. Es decir que los cuerpos histéricos se inscriben en la misma espectacularización que hace visible los signos de la enfermedad neurológica (u otra) frente a la mirada médica (psiquiátrica); sin embargo, por no tener síntomas que puedan seguir ni un curso evolutivo y temporal, ni desplazarse sobre la superficie (o profundidad) del cuerpo como antevé la lógica de la clínica, se presentaron como un grande problema. Un problema que acabó por dejar de buscar en una geografía corporal de las enfermedades sus causas, para transformarlas en alguna suerte de *locura* o disfunción de la razón.

Según Foucault, si la histeria aparece como un fenómeno en el cual el cuerpo simula síntomas desorganizados frente al ojo clínico y al tacto de la autoridad del médico, este ojo y autoridad se encuentran amenazados por ella. Si el médico no encuentra alguna forma de organizar su sintomatología, él ya no puede *salvar* su función y autoridad de médico. En este sentido, la histeria es un fenómeno de simulación que juega entre la fuerza de la mirada médica y la del cuerpo enfermo.¹⁸³ Una figura histérica que resiste y afronta el poder/saber médico –y que considero con más detalles en el segundo capítulo de esta tesis-, por tanto, es mucho más que un ejemplo de imposibilidad de encarnación de las enfermedades, expresa una forma de resistencia al poder médico-clínico y sobre todo al psiquiátrico, porque frente al médico que analiza, estos cuerpos aparecen, también ellos, como *ojo productor* y estructurador. El cuerpo-histérico produce el médico y permite que siga ocupando su lugar de *especialista* porque se subordina espontáneamente a la mirada analítica y comparativa de la clínica, porque al *simular* sus síntomas ofrece su cuerpo (y discurso) al ojo médico. Por su parte, él también es generado por este ojo que insiste en mirarlo y diagnosticarlo, organizar sus síntomas y nombrar su *anomalía*. Si el médico acepta *clinar* sobre la histeria, es para seguir existiendo como tal, y, por su parte, si las

¹⁸² Sobre eso se sugiere leer la clase del 12 de diciembre de 1973, y la del 30 de enero de 1974, en el curso llamado el Poder psiquiátrico. Véase: Foucault, *El poder psiquiátrico*, 145 y 303 respectivamente.

¹⁸³ Véase: *Ibidem*, 304.

históricas se entregan a la clínica es para seguir siendo *enfermedad*.

En otro sentido, no es sólo la mirada y el juego entre síntomas corporales espectaculares y el análisis visual co-dependiente de este espectáculo que generan un cuerpo-enfermo, sino también el *toque*. El tacto también aparece en el contexto del *nacimiento de la clínica* como un sentido (corporal) importante y determinante en la producción del cuerpo enfermo y de encarnación de la enfermedad. Si bajo un juego de miradas, la clínica se arma para explorar un nuevo espacio: “el espacio tangible del cuerpo también descubre un parentesco con un nuevo sentido que percibe su forma y su estructura epistemológica, no es más el oído atento para el lenguaje de la imagen, es el índice que toca las profundidades”.¹⁸⁴ El tacto sobre la superficie del cuerpo vivo o sobre los cortes y separaciones en el cuerpo muerto (cadáver/objeto de estudio), es un elemento de la sensibilidad que al tocar dibuja, como en la mirada, una imagen de cuerpo material, como *objeto* dónde la vida individual está pegada y que en este *acto* es sentida con las manos (o con el bisturí). Tal como en la referencia al beso entre los amantes, descrita en el texto *El cuerpo utópico*, el *otro* que toca se vuelve evidencia empírica (sensible y táctil) necesaria para que los individuos se reconozcan y tengan certeza de que son materiales, de que existen, que su experiencia es *sensación*, que el dolor y cualquier *sensibilidad* hace que el cuerpo exista, o *esté aquí*. El tacto y el contacto, son, al lado de la mirada y de la imagen reflejada (en el espejo o en el *otro*), componentes modernos de una formulación del cuerpo como *materia* y cómo *máquina natural*, cuyos mecanismos son descifrables y arreglables, clasificables y subordinables a una categoría de *cuerpo normal* (y normalizable).

1.9. El abandono del hombre

Al final de la *Analítica de la finitud* Foucault defiende que el *hombre finito* es el postulado para un conjunto de enunciados que configuran un sueño del cual debemos despertar. En medio de este sueño el cuerpo puede ser considerado un suelo o topología importante para que el *hombre* (cuyo rostro va borraste en la historia) pueda existir y pueda reconocerse como tal (en los espejismos que lo formulan). Lo que muestra una finitud de la cual no se puede salir, a no ser que

¹⁸⁴ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, 155.

se rompa con el postulado: *hombre*. “Si estas disposiciones desapareciesen tal como aparecieron (...), entonces se podría apostar que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro en la arena”¹⁸⁵ afirma Foucault en la última frase de *Las palabras y cosas*. Y es como una *actitud crítica* que propone un abandono de estos dispositivos, para “transgredir la finitud”, para que se pueda volver a pensar.¹⁸⁶

Si en *El cuerpo utópico* encontramos un conjunto de formulaciones que recuerdan que el cuerpo es fin y fundamento de las verdades que se formularon sobre el humano desde la modernidad, y que por eso es una utopía, también vimos que la identificación de dispositivos (como el alma, los cementerios y momias, la anatomía que describe los órganos, el dolor, y el propio sexo) parecen servir para recordar que los humanos tienen (y son) cuerpos materiales y anteriores a su formulación. En este contexto, la historia personal y colectiva, de un humano o de la humanidad, cuenta la vida en términos de continuidad, hasta que la muerte y el tiempo vengan a borrarlo por completo. Eso me lleva a la conclusión que las *verdades* sobre el *hombre* son utopías que no podrían acontecer o tener lugar si no se tomase en cuenta la espesura física, la nervadura, la materialidad del cuerpo. A la vez, este mismo cuerpo no sería posible si no estuviese fabricado en el interior de conexiones epistemológicas y epistémicas que revelan y permiten sus verdades. Es delante de ello, que Foucault propone un abandono del *hombre*, porque “descubrir en el hombre el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y la verdad de toda la verdad, es un discurso que nos mantiene en un nuevo sueño dogmático, que solamente terminará cuando tengamos el coraje de reconocer que el hombre no es más que el nombre de un dispositivo de la *episteme* moderna”.¹⁸⁷

En cierta medida, la propuesta foucaultiana aquí es kantiana, ya que al proponer que se abandone el hombre en nombre de una pluralidad del pensamiento, en nombre de otros modos de pensar, también demanda un coraje y una cierta liberación ilustrada. ¿Sería un coraje del mismo tipo del que Kant proponía cuando consideró que el *hombre* tiene que salir de su minoridad de la cual él mismo es responsable y asumir el gobierno de sí? En el año en que fallece Foucault dictó un seminario en el *Collège de France* llamado *El coraje de la verdad* (1983-1984), cuyo tema no

¹⁸⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 375.

¹⁸⁶ Véase: Gerard Lebrun, “Transgredir la finitude” En: Renato Jaime Ribeiro, *Recordar Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

¹⁸⁷ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 332.

es nada kantiano, pero retoma esta idea de que la subjetivación involucra un valor (coraje) y una autonomía para autoconstruirse. El curso considera algunos textos griegos en los cuales ciertas prácticas de vida son realizadas a partir de una relación con la verdad, pero que no pasan por el conocimiento, ya que relacionarse con la verdad es una postura que asumen en tanto ejercicio o técnica de vivir. Aunque estas técnicas hayan sido (o muy probablemente) un hallazgo entre los tantos textos que Foucault investigaba, y probablemente cuando la encontró ya no pensaba en esta propuesta de *abandono del hombre*, creo que este *coraje* que propone en *Las palabras y las cosas* se acerca mucho a estas prácticas, se acerca a lo que llamó *cuidado de sí* como principio ético griego, y, por contraste, se distancia de la *Ilustración* kantiana. En el mismo sentido, la fuerza o coraje de actitud que propone aquí, y que irá exponer en el curso de 1983-1984, es una idea opuesta al coraje que Kant propone en su texto sobre el *Aufklärung*. Esta actitud demandada por Foucault implica justamente dejar de conocerse o de tomar conciencia de sí, no para seguir en una condición de *gobernado* (o de minoridad), sino para buscar *otra* forma de ser sujeto, otros modos de subjetivación, los cuales ya no estén definidos (o no sólo) por la toma de sí como objeto de conocimiento, o por una moralidad que supone la responsabilidad de sí frente a *la verdad* de todos. Lo que, como se nota, no es ni de lejos una posición kantiana.¹⁸⁸

La idea de buscar *otro* camino parece ser una respuesta a la pregunta ¿cómo huir de la finitud?, ¿cómo no reducir todo análisis a esta circularidad? o aún, en lo que concierne al cuerpo: ¿cómo no aplastar los cuerpos (aunque utópicos) a la mirada denunciadora de la circularidad? El camino asumido por Foucault para responderlas parece haber sido lo de no salir de ellas, no buscar negarlas o disolverlas, sino acercarse a las utopías del amor (o sexo), del bailarín (o soldado, o alumno o encarcelado) y de la muerte, para así acercarse a *los cuerpos* y alcanzar sus

¹⁸⁸ Aunque una tesis de fin del *hombre* nunca volvió a ser comentada, la crítica al humanismo nunca desaparece de los trabajos de Foucault. Él cambia esta formulación (posiblemente porque fue un tema demasiado comentado y porque de ellos resultaron algunas disputas teóricas-personales desagradables, como la confrontación que tuvo con Sartre) porque su interés va a la dirección de salir de la mera crítica y pasar a escribir una historia de la subjetividad en términos no convencionales. Drayfus y Rabinow defienden que el abandono fue más bien porque se acercaba demasiado al estructuralismo cuando formuló la Arqueología y eso no le convenía, especialmente porque su interés no era criticar un conjunto de teorías y doctrinas para defender otras. Lo que parece haber provocado este cambio, por tanto, fue el interés en el tema de la subjetividad y un desinterés sobre el conocimiento. Por eso dejó de criticar la subjetividad desde el sujeto epistémicamente constituido, pero no dejó de buscar entender cómo se podría llegar a *otras formas de subjetividad*, como la que parece encontrar en la idea de sujeto ético del *cuidado de sí* de la cultura greco-romana. Para Potte-Bonneville uno de los motivos que lo llevaron a dejar sus estudios sobre el cuerpo y el sujeto desde una perspectiva arqueológica es que la circularidad entre saberes que formulan cuerpo y cuerpos que determinan saberes es estéril. Por ello ha decidido analizar *los cuerpos* y *las fuerzas* que los forman en espacios políticos determinados, como las cárceles o la sociedad disciplinaria. Véase: Dreyfus y Robinow: *Michel Foucault, más allá...* Y también: Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris: Ellipses, 2010.

prácticas. Esta aproximación no dejó de denunciar, ni de criticar (y de algún modo tampoco dejó de ilustrar, aclarar y llevar a conocer) la construcción de los cuerpos. En los trabajos que Foucault desarrolla a partir de las investigaciones sobre la disciplina y la sexualidad –como se verá a partir de ahora- la categoría *cuerpo* es dejada de lado, en favor de un estudio sobre ¿cómo *los cuerpos* se forman? y ¿cómo se relacionan en los procesos de subjetivación? Estos cuerpos, considerados como individuales e individualizados, son espacios de disciplina, de técnicas y tecnologías, son blancos de poderes y también son, ellos mismos, líneas de poderes, es decir, son un campo político. Es desde este campo y como análisis político que, entonces, Foucault va a responder las preguntas: ¿qué produce los cuerpos? y ¿cómo son gobernados o se gobiernan a sí mismos? Son a estas cuestiones que paso a partir de ahora.

Capítulo 2

Cuerpo y Poder: la Invención Genealógica del Cuerpo.

Administración de los Cuerpos, entre Disciplina y Sexualidad

Nuestro segundo punto de investigación considera la formación política del cuerpo y del sujeto, temas trabajados por Foucault en el período llamado genealógico y mucho más centrados sobre el cuerpo que los anteriores.¹⁸⁹ Desde esta perspectiva, él consideró ciertos modos de subjetivación, es decir de formación de sí, que acontecen como prácticas (acciones discursivas y no-discursivas), en especial por medio de la disciplina de los cuerpos y las conductas, y por la sexualidad. Esta lectura toma en cuenta las relaciones de poderes que traspasan los cuerpos y formatean *lo humano* y *los humanos*, conjuntamente con la discursividad bajo la cual se forman discursos sobre ellos. A partir de eso, ya no se trata, o no sólo, de considerar la formación del sujeto como una relación en la cual los individuos *toman conciencia de sí* y tampoco de analizar los discursos que definen anatómicamente *un cuerpo*, sino de considerar el papel práctico y político que este cuerpo representa en la formación de la subjetividad, en la definición de un *yo* y de un *cómo vivir*. A partir de aquí, *el sujeto* es entendido desde sus modos de *hacerse*, desde los procesos que le hacen sujetarse a discursos y a acciones individuales y colectivas, y de *fabricarse* a sí mismo.¹⁹⁰ Esta fabricación o subjetivación está fundamentada especialmente en la idea de

¹⁸⁹ Los trabajos de Foucault considerados *genealógicos* empiezan aproximadamente en 1970 y tienen *Vigilar y castigar*, publicado en 1975, como libro que su apogeo. Lo que se entiende por *genealogía* no es un estudio sobre el origen de ciertas ideas, sino un trabajo o método que busca mostrar *cómo* ciertas formulaciones emergieron en tanto productos de relaciones de fuerzas o poderes. Judith Butler nos fornece una definición bastante aclaradora, ella dice: “Interpreto la noción de genealogía de Foucault como un ejercicio específicamente filosófico que procura exponer y trazar la trayectoria de cómo se instalaron y cómo operan los falsos universales”. Butler, *Cuerpos que importan*, 319, nota 8.

¹⁹⁰ Algunas elucidaciones acerca de los términos *sujeto*, *subjetividad* y *subjetivación* nos parecen necesarias en este momento. De modo bastante general se puede decir que una subjetividad es una relación del sujeto con las disposiciones (interiores y subjetivas y las exteriores y socio-políticas-culturales). Una subjetividad se forma a través de procesos de subjetivación, es decir de procesos o tecnologías a través de los cuales el individuo se torna *sujeto-tema* de su propio discurso y del discurso en general, y *sujeto-súbdito* de la organización socio-políticas, es decir de los intereses del poder. Sin embargo, el *sujeto* en los trabajos de Foucault también es un proceso relacional, se trata de la relación que el individuos (y los individuos de un determinados territorios o *episteme*) establecen consigo mismo. Esta idea de sujeto como relación de los individuos consigo mismos nos es sugerida por Deleuze, como ya consideré en la nota 50 de esta tesis. Véase: Deleuze, *Pourparler*.

individuo, es decir en la experiencia particularizada de sí mismo, la cual se identifica con una materialidad de sí, con el cuerpo viviente: actuante, hablante, trabajador, productor, en resumen: actor político.

Estos análisis son considerados políticos y es desde este abordaje que Foucault identifica un dispositivo de sexualidad. Resumidamente, este dispositivo es un conjunto heterogéneo de fuerzas que forman una sexualidad identificada como lo propio de la naturaleza corporal, de la carne humana, de la dimensión instintiva y deseosa de los individuos, esta parte que está en el cuerpo pero que no es sólo cuerpo, sino *voluntad de*, de relacionarse sexualmente, de saciarse, de tener placer, de unir cuerpos, etc. Sin embargo, este análisis genealógico-político de la sexualidad no busca entender cómo ella se constituyó en tanto deseo o pulsión, es decir cómo funcionaría en el interior del individuo y le llevaría a actuar sexualmente (y afectivamente, y a casarse, y a reproducirse, bajo prerrogativas del sexo).¹⁹¹ La lectura que Foucault hace de la sexualidad es una manera de pensar la formación histórico-política del sujeto en tanto marcado por los elementos que lo forman y lo producen como sexual. En este sentido, entiende que la sexualidad se tornó parámetro para las relaciones de parentesco, reproducción y alianzas familiares –al estar relacionada con los nuevos valores burgueses modernos, como el amor y un relativo tránsito entre clases-, pero más que todo: ella se ha vuelto el principio sobre el cual los individuos fundan sus discursos sobre sí, se reconocen en ellos y se producen. En esta producción, acceder a las verdades interiores como verdades del sexo sería llegar a su *esencia* en tanto ser-humano. Una idea que, como veremos, fue fuertemente combatida por Foucault, sobre todo porque caracterizaría una normalización de los modos de subjetivación, una limitación de las posibilidades de ser y de vivir. Así, la subjetividad moderna estaría restringida a formarse como conciencia de sí, estaría capturada por un mecanismo de acceso discursivo a la verdad interior al cuerpo/carne, y estaría obligada a funcionar según estas verdades en tanto normas (lo normal).

La búsqueda de estas verdades interiores acontecería a través de técnicas discursivas que confidencian sobre el cuerpo. Estas técnicas de confidencia o confesión, ya identificadas en los rituales cristianos, dónde los secretos del deseo corporal eran contados a fin de que pudiesen salir

¹⁹¹ Incluso este abordaje es criticado por Foucault, al menos en un primer momento, como se puede entender en su ataque al psicoanálisis por haber analizado el deseo como interior. Para Foucault, eso revela su inscripción en la *episteme* moderna al lado de otras ciencias surgidas en esta época y que reproducen una idea de humano (u *hombre*) que se enraíza en procesos de concientización y verdad de sí.

del cuerpo y éste pudiese ser purificado con la penitencia adecuada y con el perdón divino, se repetirían en la modernidad, con algunas diferencia de principios, pero sin diferencia en tanto práctica o ritual. Esta es una de las tesis fuertes que Foucault presenta en la *Historia de la sexualidad*, explícitamente contra el psicoanálisis y las ciencias psi, principalmente porque capturarían la subjetivación a producirse siempre desde la idea de *sujeto de verdad*. Asimismo, desde un análisis más global, el hecho de que la confesión como técnica de subjetivación se haya mantenido y ganado fuerza en la modernidad mostraría que es adecuada a un modelo político en el cual el poder se organiza como *Pastoral*. Lo que, muy esquemáticamente, cerraría el círculo de necesidades de una época: el sujeto de verdad se sostiene en un modelo político pastoral y, por su lado, este modelo de organización política se sostiene porque el sujeto se produce como un ser de verdad. Verdad y poder, por tanto, serían características entrelazadas en la formación de *nosotros* mismos: individuos-sujetos/sujetados.

2.1. El cuerpo y los cuerpos, análisis arqueológico y genealógico confrontados

Dentro de lo que llamo aquí abordaje político sobre el cuerpo y la subjetividad, identificado en los estudios genealógicos foucaultianos, me parece importante enfatizar, inicialmente, dos aspectos de cambio en relación a los estudios arqueológicos: el tipo de análisis que pasa a emprender y el concepto de *poder* involucrado en ellos. Es desde este giro teórico, o ruptura como prefieren algunos de sus estudiosos, que Foucault pasó a trabajar los dispositivos¹⁹² de formación de la subjetividad que se instalan en los cuerpos, como el dispositivo medico-jurídico y el de sexualidad. En este contexto, el cuerpo ya no es pensado sólo desde una perspectiva del conocimiento, o sólo desde como las ciencias lo han definido, sino también desde su formación como cuerpos individuales de acción: cuerpos útiles, cuerpos dóciles, cuerpos sexuales, cuerpos deseosos.

Respecto al cambio del análisis, se puede decir que las tesis genealógicas de Foucault acercaron la perspectiva. Mientras los análisis arqueológicos presentaban el *humano* y su cuerpo ligados uno al otro de modo indisociable y ambos como punto inicial y final de una configuración

¹⁹² El término *dispositivo* se refiere a lo que en español se podría traducir cómo mecanismo o aparato. Comenté pormenorizadamente los usos de este término por Foucault en la nota 6.

epistémica en la cual éste se reconoce y es reconocido como *sujeto/objeto* organizado y estructurado positivamente en los saberes científicos (y científicizados) sobre sí, el análisis genealógico piensa esta formación también desde sus actuaciones y vivencias. Por ello, los trabajos genealógicos pueden ser considerados un acercamiento a la práctica y a la propia vida, observada desde el interior, en su diversidad, en sus modos de acontecer y organizarse. Los *hombres* –ahora en el plural- son pensados desde sus experiencias, no para reducirse a ellas y requerirlas como fundamento de un sujeto conocedor concienzudo (como podría proponer alguna corriente fenomenológica), sino para identificar el curso de su formulación y las líneas que influyen en este proceso. En este sentido, las denuncias que Foucault hace se aproximan mucho más a lo que llamó *actitud crítica* en la conferencia de Tokio (1978) y menos a la búsqueda de estructuras subyacentes o experiencia individualizada.¹⁹³ Los estudios arqueológicos partían de una *macro-mirada* que observaba y cuestionaba un cuerpo y un sujeto doble (formulado bajo el horizonte epistémico moderno, positivo y luminoso del *Aufklärung* y de las ciencias humanas) y denunciaban un *sistema de verdad* según el cual todo lo dicho era organizado. En contraste, los estudios genealógicos aparecen como un *microanálisis*, cuya aproximación permite no sólo criticar al *hombre* (y anunciar su muerte eminente), sino también denunciar los abusos del poder, o mejor, de sus relaciones, respecto a la formación de individuos como sujeto-agentes en un mundo normalizado.

¿Cómo se forma la subjetividad?, ¿cómo se forman lo humano y lo inhumano, lo normal y lo anormal, lo moral y lo amoral?, son algunas de las cuestiones que esta mirada cercana expone. Cuestiones que ya no se subordinan solamente a un *sistema de verdad*, sino también a un *régimen de verdad*. Bajo este régimen, ambivalencias conceptuales que marcan lo verdadero y falso son aliadas a lo correcto e incorrecto, y de eso también se observa que el propio espacio del vivir se encuentra demarcado entre un *dentro* y un *fuera* socio-político. Dicha demarcación limita las fronteras entre lo normal y lo anormal, porque establece una *normalidad* en términos de ley y legalidades. También separa individuos, ya que crea un sistema legalista de derecho que lleva a juicio (o a manicomios) los que actúan en desacuerdo con la ley/norma (o les marca con el rótulo

¹⁹³ Eso hace del trabajo genealógico foucaultiano diferente de los estudios estructuralistas y también de los estudios fenomenológicos. Del primero por considerarlo insuficiente para las respuestas que buscaba y del segundo por haber sido demasiado reductor. Véase: Dreyfus y Rabinow: *Michel Foucault, más allá...*

de locos, histéricos, deprimidos, esquizofrénicos, etc.).¹⁹⁴ El estudio de este régimen de verdad, por tanto, toma en cuenta más que los discursos que forman el humano, su cuerpo y una cierta subjetividad pautada por el juego entre lo verdadero/correcto y lo falso/equivocado, toma en cuenta (también) las reglas políticas involucradas en estos juegos, e incluso las que posibilitan que el régimen se haga como un juego. En este contexto, se puede decir que si el trabajo arqueológico tenía fallas -y por ello fue reconfigurado- era porque como *macroanálisis* consideraba más el sistema de verdades bajo el cual se formaba el sujeto moderno y menos el régimen de fuerzas políticas (de poder) implicados en esta formación.

Desde un análisis genealógico, entonces, ya no se habla *del cuerpo* en el singular, como una categoría producida por los discursos de las ciencias, sino de *los cuerpos* en el plural, como espacios productores y producidos *por y en medio de* estrategias de poderes vigentes y de discursos asertivos en ellas involucrados.¹⁹⁵ Consecuentemente, la subjetividad, que antes era considerada epistémicamente y desde un movimiento de objetivación de sí, ahora también es pensada desde los espacios en que los humanos interactúan como individuos corporales. Sus cuerpos ya no son tomados como *propios* ni neutros, sino como cuerpos que viven, que demandan, que se entrenan, se disciplinan y se tornan, ellos mismos, un campo de lo político. Tematizar la creación o invención del cuerpo, en este contexto, debe considerar que *los cuerpos* asumen modos de ser y de vivir bajo una dinámica que interactúa entre disciplina corporal y saber sobre sí.

Así, hablar de una invención del cuerpo en este contexto implica que se considere las preguntas sobre *¿cómo actuar?*, *¿qué los hace ser/actuar como son y no de otro modo?* En otras palabras, se debe reformular la pregunta que se presentaba en los análisis arqueológicos: *¿qué el cuerpo puede llegar a ser?* hacia una genealógica que pregunta: *¿qué el cuerpo puede llegar a*

¹⁹⁴ Acerca de esta delimitación política entre un *dentro* y un *fuera* social no se puede perder de vista que los espacios destinados a la *anormalidad* o los individuos considerados *anormales* (por actuar de modo inadecuado a la norma o a la ley o a la naturaleza) no caracterizan ningún espacio efectivamente exterior. Incluso los espacios exteriores, como las cárceles y los asilos, no están/son *afueras*, son más bien espacios de exclusión y, por lo tanto, lugares que separan *unos* de *otros* en el terreno de *adentro*. Frente a esta división, todos siguen siendo evaluados (y literalmente juzgados) por un mismo sistema y régimen. Las prisiones, por ejemplo, están construidas (incluso físicamente, con sus muros) en el espacio de *adentro* y están subordinadas a las reglas del sistema jurídico y del régimen de verdad (poder/saber) vigentes. Estos espacios, como vemos más adelante, se hicieron necesarios para que el propio sistema legalista normativo se mantuviese.

¹⁹⁵ Hacer la diferenciación entre *el cuerpo* y *los cuerpos* en estos dos períodos del trabajo de Foucault es una sugerencia de Mathieu Potte-Bonneville en su artículo *Les corps de Michel Foucault*.

hacer? Es decir que su producción ya no es pensada solamente desde una anatomía del detalle, científica y exteriormente normalizadora, sino desde una producción política interior que, en última instancia, responde a una *anatomo-política* u *ortopedia social* específicamente prescriptiva.¹⁹⁶

La concepción de *poder*, en tanto el segundo aspecto de cambio del análisis arqueológico hacia el genealógico, también es extremadamente importante en lo que toca la fabricación de los cuerpos. Desde un punto de vista arqueológico el poder era considerado una fuerza negativa, no siempre vertical y violenta, pero siempre fuente de intervención, como se puede identificar en los estudios foucaultianos sobre la formación de la locura, por ejemplo. Aunque el poder del saber médico que crea la *locura* y la inserta en el cuerpo del individuo *loco* ya fuese pensado, en cierta medida, como productor del loco, eso no dejaba de ser una concepción de un poder vertical y opresor (la autoridad médico-jurídica actuaba como fuerza que imponía el rótulo y marcaba el individuo como *enfermo*). Esta concepción cambia en función de una idea de poder que también sólo deberá ser pensada en el plural: como *poderes* o redes de poderes. En una entrevista de 1977 Foucault habla de este cambio en relación a sus primeros textos: “Hasta allá me parece que yo aceptaba la concepción tradicional de poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, como eso que la ley dicta, eso que prohíbe, eso que dice no, con toda una serie de efectos negativos: exclusión, rechazo, bloqueo, denegación, ocultación... Ahora pienso esta concepción como inadecuada”.¹⁹⁷ Y un poco más adelante, en la misma entrevista, defiende el cambio de postura:

Me pareció a partir de un cierto momento insuficiente, para la experiencia concreta que pude hacer a partir de los años 1971 y 1972, sobre las cárceles. El caso de las penalidades me ha convencido de que esto no era realmente en términos de derecho, sino en términos de tecnologías, en términos de tácticas y estrategias; y esta sustitución de una trama

¹⁹⁶ Sobre esta anatomía política Foucault escribe: “No sería el estudio de un Estado tomado como un "cuerpo" (con sus elementos, sus recursos y sus fuerzas), pero tampoco sería el estudio del cuerpo y del entorno tomados como un pequeño Estado. Se trataría en él del ‘cuerpo político’ como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos objetos de saber.” Foucault, *Vigilar y Castigar*, 36.

¹⁹⁷ Del original : "Jusque-là, il me semble que j'acceptais du pouvoir la conception traditionnelle, le pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce qui dit la loi, ce qui interdit, de qui dit non, avec toute une kyrielle d'effets négatifs: exclusion, rejet, barrage, dénégations, occultations... Or je crois cette conception inadéquate." Michel Foucault, "Les rapports des pouvoirs passent à l'intérieur des corps" (1977). En : Foucault, *Dits et Écrits II*, 228.

técnica y estratégica hacia una trama jurídica es lo que intenté considerar en *Vigilar y Castigar*, además de utilizar en la *Historia de la sexualidad*.¹⁹⁸

Este cambio, no obstante, no fue completamente incorporado por los trabajos genealógicos de Foucault, ya que mantuvo enunciados que denuncian sus acciones de captura y subordinación, y, sobre todo, que personifican la palabra a partir del uso de expresiones como *el poder* en el singular.¹⁹⁹ Lo más importante de este cambio, sin embargo, es que estos poderes son más productores que violentos, y aún cuando son violentos estarían produciendo, trazando los rasgos que marcarán la subjetividad, lo que somos, cómo nos entendemos y cómo actuamos. Desde esta perspectiva, los cuerpos (locos o no) también son puntos de fuerzas de poderes. Ellos ya no son (o no sólo) *víctimas* de un Poder que interviene, que sella y viola cuerpos, ellos son fuentes de poderes que contribuyen para la definición de sus propios movimientos, de sus gestos y de su vivir. La idea principal involucrada en eso es que “hay que admitir, en suma, que este poder se ejerce más que se posee, que no es el ‘privilegio’ adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de un conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados”.²⁰⁰

Históricamente, Foucault enmarca que estas posiciones estratégicas según las cuales poderes se re-organizan, se desplazaron de la persona del Soberano (rey o señor feudal como se identificaba en el Antiguo Régimen) y pasaron a enredarse en forma de poderes distribuidos entre el Estado/Pastor que orienta e individuos que se auto-vigilan. En esta configuración se permite y se exige a cada individuo que utilice su fuerza para mantenerse de acuerdo con el grupo (o rebañado) bajo la promesa de protección de sus vidas. La transformación de un régimen de poder soberano hacia uno pastoral en el contexto de las sociedades modernas de Occidente es un tema bastante conocido sobre las teorías políticas de Foucault (y exhaustivamente debatido), de modo

¹⁹⁸ Del original : "Il m'a semblé, a partir d'un certain moment insuffisant, et cela au cours d'une expérience concrète que j'ai pu faire a partir de années 1971-1972, à propos des prisons. Le cas de la pénalité m'a convaincu que ce n'était pas tellement en termes des droits, mais en termes de technologie, en termes de tactique et de stratégie, et c'est cette substitution d'une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative que j'ai essayé de mettre en place dans *Surveiller et punir*, puis d'utiliser dans l'*Histoire de la sexualité*." Ibidem, 229.

¹⁹⁹ Deleuze defiende que el *poder* tal como fue entendido por Foucault es siempre plural, puesto que es fuerza y por tanto se define en relaciones. La fórmula resumida sería: “la definición de Foucault parece muy sencilla, el poder es una relación de fuerzas, o mejor, toda relación de fuerzas es una “relación de poder”. Véase: Deleuze, *Foucault*, Paris: Minuit, 2004. p. 77.

²⁰⁰ Foucault, *Vigilar y Castigar*, 34.

que no retomo todos los detalles de sus argumentos. Sin embargo, quisiera enfatizar que el cambio de régimen de poder tiene como principal consecuencia la manera cómo se identifica un control sobre la vida y la muerte en las sociedades occidentales modernas. Un control que es comentado en el último apartado de la *Historia de la sexualidad I*, especialmente a partir de la substitución de la máxima soberana y monárquica: *hacer morir o dejar vivir*, hacia una pastoral y de Estado: *hacer vivir o abandonar a la muerte*. Ésta caracterizaría la (bio)política de los Estados Modernos y sobresalió de la otra por resultar más adecuada a los nuevos intereses de esta época (intereses republicanos, burgueses y humanistas).²⁰¹ Es justamente sobre este aspecto de la distribución de poderes y su caracterización como productor, que Foucault critica y denuncia el control político como biopolítica de las poblaciones.

Esta denuncia también es un diagnóstico acerca de las relaciones (bio)políticas modernas: ejerce un control sutil y embebido de ciertas formas de libertad; se origina en los individuos y en sus demandas; se forma como régimen y, por tanto, no puede ser burlado. Estos cambios introducidos por el análisis genealógico añaden a las tesis ya desarrolladas en la Arqueología, con la diferencia que ahora sus investigaciones se acercan a estas redes de poderes que forman el cuerpo y las *micro-analizan*. En este cruce, entiende los saberes (científicos y anatómicos) y los poderes (biopolíticos) como *saberes-micro-bio-poderes* distribuidos en redes y cuyas fuerzas producen individuos y fabrican sus cuerpos desde ellos mismos. Aunque el filósofo haya afirmado que el objetivo de todo su trabajo “no fue analizar el fenómeno del poder ni elaborar los fundamentos de tal análisis”, sino el de buscar “producir una historia de los diferentes modos de subjetivación”,²⁰² parece claro que fue este giro teórico sobre cómo entiende *poder* el que permitió una tal historia del sujeto de la manera que la propuso.

En lo que concierne específicamente a los cuerpos, desde un análisis cercano y que concibe poderes/saberes como sus formadores y como elaboradores de sus prácticas, se puede decir que ellos también son líneas de poderes y también imponen sus intereses. Los discursos positivos acerca del cuerpo, por tanto, al enunciarse como saberes (verdades) también son

²⁰¹ Deberíamos pensar que la pena de muerte podría figurar como una excepción a esta estrategia. Sin embargo ella es, al lado de las guerras, de las políticas eugenésicas e incluso de los genocidios de Estado, una manera de mantener este poder de muerte en la mano del Estado/Pastor frente a casos específicos. A la vez, son maneras de seguir protegiendo la vida, según principios utilitaristas que protegen unos de otros, y que matan a uno para *proteger* a muchos. La referencia de Foucault a este tema se puede encontrar en *Historia de la sexualidad I*, en las páginas 171 y siguientes.

²⁰² Foucault, "Sujeto y poder" (1982), En: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*, 241.

poderes, los cuales contribuyen para la formación de lo que llamaba *episteme* en los trabajos arqueológicos, y, sobre todo, de lo que llama *dispositivos* en la genealogía. Los dispositivos definen *territorios*²⁰³ donde una organización de fuerzas formatea cuerpos y los involucra en diferentes mecanismos y tecnologías de ortopedia social, según la cual la política toma en cuenta la anatomía, y ésta se forma políticamente. “Analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie —en lo que concierne al poder— a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista; en lo que concierne al saber, que se renuncie a la oposición de lo que es ‘interesado’ y de lo que es ‘desinteresado’, al modelo del conocimiento y a la primacía del sujeto”.²⁰⁴

La propuesta foucaultiana de que se renuncie a las oposiciones e incluso que se abandone la propia idea de oposición, para que se pueda salir del “modelo del conocimiento” y de “la primacía del sujeto”, expresa una complementación (y no oposición) entre sus teorizaciones arqueológicas y genealógicas. Si en *Las palabras y las cosas* proponía el abandono del *hombre*, el análisis genealógico no se opone a estas investigaciones, sino les añade otro pedido de abandono: la concepción clásica de poder como violencia. Pedir que se deje de oponer pares de oposiciones (como normal-anormal, razón-sinrazón, ley-ilegalidades, verdadero-falso), se torna un emblema de sus teorías genealógicas y enmarca un movimiento teórico que busca hacer un diagnóstico del presente. No obstante, este diagnóstico no tiene (y no puede tener) como objetivo dibujar un *cuadro* que muestre la verdad del cuerpo (en contraposición a lo falso), sino mostrar cómo se componen y funcionan ciertos procesos de producción socio-bio-políticos que fabrican cuerpos y el propio sujeto.

El microanálisis genealógico, por tanto, diagnostica y cuestiona cómo una cierta subjetividad se forma y cómo ella funda un *sujeto* inmanente. Este sujeto, como viviente trabajador, hablante y (también) deseoso, ya no es analizado solamente desde la definición de verdades universales, científicas y supuestamente supra-históricas, aplicada a él. La genealogía considera la organización política (jurídica y moral) en la cual poderes y verdades se ligan para

²⁰³ La idea de *territorio* es un concepto desarrollado por Guattari (y muy utilizado por Deleuze) y no aparece propiamente en los trabajos de Foucault. Resumidamente un *territorio* es una disposición espacial, pero también temporal e histórica, conceptual y epistémica, simbólica y lingüística, que se constituye como una sobreposición de planos (*plattillos*) formando un *lugar* o *región* de enunciación y de acción. Véase: Guattari y Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del Deseo*, Trad. Florencia Gomez, Madrid: traficantes de sueños, 2006.

²⁰⁴ Foucault, *Vigilar y Castigar*, 36.

producir ciertos modos de subjetivación. Estos modos operan, tal como las verdades científicas, de acuerdo con todas las relaciones de poder que forman el territorio donde el sujeto nace y pasa a inscribirse. Una inscripción que produce seres humanos como individuos que se (re)conocen y se responsabilizan individualmente por sus acciones; que se entienden como unidad y actúan (ellos también) como fuerzas o línea de poderes.

Es desde esta perspectiva que entender cómo el cuerpo se forma responde la pregunta sobre ¿cuál es la importancia del cuerpo en la formación de la subjetividad?, cuya respuesta, no obstante, tiene que partir del presupuesto de que los cuerpos se producen al mismo tiempo en que se someten a un *régimen de verdad* (de micro-saberes/biopoderes). De eso se trata la ambigüedad constitutiva de la sujeción: producirse sujeto y estar sujetado.²⁰⁵ Lo que, si extendemos a los cuerpos, es decir que el cuerpo debe ser pensado mucho más en su *acontecimentalización*, en tanto *cuerpos* diversos y diferentes, y mucho menos en la definición científico-anatómica de un *cuerpo* singular y universal.²⁰⁶

Más específicamente, lo que el análisis genealógico añade sobre la invención del cuerpo, es que ellos se forman en la imposición de unos (cuerpos) sobre otros (cuerpos), y todos se establecen en el contraste y disputa entre prácticas correctas y adecuadas contra otras incorrectas e inadecuadas. Es decir que se regulan, y son regulados, en las acciones lícitas confrontadas con las ilícitas, en sus actitudes naturales opuestas a las artificiales, y, sobre todo, en la constante tensión (y presión) de los límites que enmarcan las fronteras entre correcto/verdadero e incorrecto/falso. En este sentido, todo cuerpo se encuentra en un campo minado de oposiciones, donde lo que les califica y define es la confrontación de las acciones corporales individuales entrelazadas a las ideologías y teorías científicas, y nunca subordinadas ingenuamente a ellas.²⁰⁷ En el mismo sentido, lo que define las normas es más la vivencia, las micro-relaciones entre

²⁰⁵ Se debería añadir *a qué* se sujeto, puesto que el verbo es transitivo y demanda un complemento directo. Y es exactamente en esta demanda lingüística que podemos identificar otro detalle de esta sujeción o sometimiento, lo de que siempre se *somete a...* A algún conjunto de fuerzas (verdades/poderes) que se cruzan y causan el sometimiento, pero que como conjunto pueden cambiar. A esta teorización retomaré los detalles en el final de este capítulo.

²⁰⁶ El término *acontecimentalización* es usado por Foucault en *Qu'est ce que la critique?*

²⁰⁷ En este contexto, la ley representa la institución de la oposición entre legal e ilegal (lo lícito y lo ilícito) y opera como un dispositivo que cierra la posibilidad de flujo o de movilidad de las fronteras de las normas que determinan lo debido y lo indebido. La institucionalización de la norma en la forma de ley es fundamental para el mantenimiento de sistema político. Sin embargo, eso no quiere decir que la frontera entre lo legal y lo ilegal no podría ser forzada con las resistencias que exigen mudanza de las leyes. Las cuales suelen ser mudadas cuando la norma ya fue desplazada, o cuando la ciencia prueba que la verdad que sostenía esta ley era falsa.

individuos, las prácticas diarias, y menos los principios o moralidades enunciados. Lo que no quiere decir que ciertas verdades no continúen definiendo lo que *es* cuerpo y cómo *deben ser* los humanos. La lectura cercana de la genealogía sigue identificando una fabricación del cuerpo como universal, bajo la articulación e inversión discursivo-científica que crea su naturaleza, pero más que ello, señala un proceso de *interiorización* de normas universales que regulan el vivir a partir de las propias vivencias. Es decir, que el cuerpo se inventa en sus propias prácticas corporales (discursivas y no), donde es, a la vez, plataforma de inscripción epistémica y dispositivo que actúa en la prescripción de sí, en la determinación de cómo *los cuerpos* deben ser y actuar.

Eso nos lleva a evidenciar que la relación que los humanos establecen con su naturaleza (raza, sexo/género) es determinante y determinadora de su subjetividad, pues los modos de subjetivarse se dan en los propios cuerpos, desde las prácticas humanas y desde las confrontaciones individuales. Más específicamente, se trata de pensar que la naturaleza humana sigue siendo definida, o mejor, construida, por la biología y las ciencias específicas del cuerpo, como la medicina, la psicología, la anatomía e incluso la clínica, como se concebía en el análisis arqueológico. Sin embargo, también es definida por los cuerpos mismos: por los ejercicios, por su utilidad, fuerza y rendimiento en el trabajo; por su habilidad en ciertas actividades; por su capacidad de moldearse, regenerarse, curarse y adaptarse. El microanálisis foucaultiano trata de mostrar este aspecto, a la vez que intenta denunciar las líneas de poderes que surgen de los cuerpos como mecanismos de captura de ellos mismos (y de todos ellos) a la norma. Los ejercicios de los soldados, el entrenamiento y horarios en las fábricas, la disciplina en las escuelas, y, más recientemente, la moda, la pornografía, la visibilidad en las redes sociales virtuales, el turismo, etc., son ejemplos de cómo unos cuerpos individuales se imponen sobre otros y regulan el vivir de todos.

De modo general, este proceso de formación de sí mismo (sea de identidad e individual, sea subjetivo y general) muestra que, por un lado, lo que *somos* y lo que uno puede *llegar a ser* se define en el momento mismo en que se vive, en cuando se está *siendo*. Por otro, muestra que es un proceso continuo, en el cual las normas que regulan el *ser* del cuerpo y los cuerpos están en adaptación constante con lo que es *vivir*, con la vida como acontecimiento. En contrapartida, lo que se identifica como elemento fijo en este proceso de construcción enunciativa y prescriptiva del cuerpo, es que él supone la identificación consciente de sí mismo como individuo. En otras

palabras, *ser cuerpo* (y ser sujeto) supone un trabajo personal de individuación, según el cual *unos* se identifican como *uno* frente a *otros*. Asimismo, se supone que cada individuo conozca y reconozca (y *reteconozca*, sin cesar de repetir²⁰⁸) las diferencias esenciales de su formación: lo que le es *natural* y, por tanto, propio de *su* cuerpo; y lo que le es *cultural*, y, por tanto, propio de *su* medio social.²⁰⁹

A partir de ello, somos llevados –con Foucault- a pensar sobre las condiciones que permitieron aparecer ciertos cuestionamientos acerca del sujeto y que formaron la distinción entre naturaleza como lo verdadero del cuerpo y cultura como lo falso y violento contra él.²¹⁰ En sus estudios sobre la sexualidad, sugiere que la idea preconcebida y estandarizada de cuerpo como *carne* sea pensada en términos políticos, no para denunciar su construcción cultural, sino para mostrar cómo su naturaleza actúa según relaciones de poder/saber establecidas y bajo una subjetividad orientada por estas reglas. La idea de que una naturaleza corporal es base de la formulación de cada uno como *humano deseoso* es identificada como un proceso que vino construyéndose desde el pensamiento cristiano, con la elaboración de la idea de *carne y libido*, la cual continuó en la modernidad.

²⁰⁸ La idea de repetición en la formación de sí, no es una tesis propiamente elaborada por Foucault, sino por otros intelectuales que identifican este proceso a partir de su lectura. Entre estos lectores destaco a Judith Butler, quien ha formulado una teoría del *sujeto performativo*, como veremos un poco más adelante. Véase: Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder; teorías sobre la sujeción*, Tras. Jacqueline Cruz, Madrid: Cátedra, 2001.

²⁰⁹ Acerca del tema es interesante pensar como esta diferencia entre lo *cultural* y lo *natural* ha permeado los discursos intelectuales acerca del cuerpo y de la formación humana a partir de inicio del siglo XX. En la década de 70, se desarrollaron muchas teorías que defendían una formación cultural del cuerpo bien marcada, de modo que a la naturaleza se atribuían características consideradas más primitivas o básicas, ligadas estrictamente a mecanismos orgánicos, como la supervivencia, el hecho de tener de alimentarse, reproducirse, dormir, hablar, etc. Con este momento coincidieron las primeras teorías *feministas*, inspiradas especialmente en las ideas Simone de Beauvoir y su concepción de que el sexo no determina el papel femenino (o masculino) en la sociedad. Esta división ya había sido tematizada desde Rousseau cuando pensó la naturaleza humana y su relación con la corrupción individual desde o contra social. Las teorías de Rousseau, asociadas al análisis económico y a la división de clases de Marx fueron aplicadas como fundamento de muchos argumentos humanistas, como los que impulsaron el levante de *mayo de sesenta y ocho*, y parte del mito de rescate de la *revolución francesa* que lo caracterizaba, en tanto un levante contra las fuerza opresoras del poder en nombre de la libertad y por medio de una liberación consciente de individuos autónomos. La lectura sobre la diferencia entre *natural* y *cultural* de Foucault también se inscribe a este momento, pero ella añade una radicalidad. Su propuesta es de disolver las dualidades que ordenan el pensar y el vivir, entre las cuales la división entre *natural* y *artificial* o cultural también son dicotomías a ser destruidas.

²¹⁰ Una cuestión que en el contexto de las teorías *queer* va a fundamentar muchas de sus teorizaciones, puesto que ya no se hablará de la diferencia entre hombre y mujer, masculino y femenino, como si ésta fuera una fabricación de aquel dentro del contexto socio-cultural patriarcal y machista. Véase: Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En: Lamas, Marta (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México, pp. 265-320. Del original: Scott, *Gender*: “A Useful Category of Historical Analysis” In: *American Historical review*, 91,1986, pp. 1053-1075.

A partir de las prácticas sexuales se forman las identidades de género –un tema no abordado por Foucault, como veremos- y también los límites entre lo natural del deseo y normal del cuerpo y lo pervertido o patológico de este deseo corporal. La homosexualidad se caracterizó durante mucho tiempo- después que la civilización grecorromana declinó- como lo anormal de la sexualidad, lo monstruoso o pervertido de la *carne*. Los manuales de psiquiatría hasta muy recientemente la mantenían como síntoma de un *desarreglo* sexual y de identidad constitutivo del individuo y de su deseo, de su cuerpo, sea como un disturbio de no-identificación con su imagen y papel social de género, sea en su inclinación por realizar prácticas sexuales con personas del mismo sexo.²¹¹ En la idea de un cuerpo como carne, tal como formuló el cristianismo, la perversión y la inmoralidad de las prácticas sexuales (anormales e ilícitas) parece haberse mantenido en la sociedad moderna como tema a ser respondido desde la verdad. En la teología cristiana el cuerpo era identificado como el lugar del pecado, cuyas *voluntades* o inclinaciones son *sucias*. En contrapartida, en ella se defendía que el alma debía gestionar el cuerpo por medio del control consciente y de las diferentes prácticas espirituales-corporales, entre ellas la flagelación como ritual de purificación de la carne misma. La carne cristiana también era lo falso del individuo y su antinatural, puesto que negaba la verdad de Dios –un dios que también era cuerpo natural como hijo y como creador del Eden, puesto que hizo al hombre (y a la mujer) a su imagen y semejanza. Este modelo de organización subjetiva se mantuvo, pero ya sin Dios y sin sus mitologías asociadas, sino solamente como unificación entre *carne* o cuerpo (natural, deseoso y capitalista) y la conciencia o mente (alma). En este contexto, lo que habría cambiado significativamente es que los rituales espirituales de purificación y la supresión de la carne

²¹¹ La discusión sobre la diferencia entre sexo y género es trabajado un poco más adelante y también algunas teorizaciones pos-foucaultianas sobre la historicidad de dicha división. Sin embargo quisiera enfatizar aquí que en 2015 la homosexualidad y la transgenia todavía son consideradas por los manuales de Psiquiatría y de Psicología como *anomalías*. La primera no recibe la calificación de *disturbio* (trouble) desde 2012 cuando se actualizó el DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders). La transgenia todavía aparece en el manual y recibe la designación de *distrofia de identidad de género* (GID), la cual substituyó el término *trastorno de identidad de género* (GIT), y es calificada como un problema psicológico caracterizado por la no-identificación de si con su sexo y el sentimiento constante (que nunca se va) de inadecuación con su papel social de género. En Estados Unidos y en todos los países de Occidente (al menos los que se subordinan al DSM-5), para que un individuo sea autorizado legalmente a cambiar de género o de sexo, es decir, a cambiar su nombre y empezar modificaciones corporales (sea por medio de cirugías de reestructuración de órganos genitales y otras características del cuerpo, sea por la terapia hormonal, o simplemente por el cambio de vestimentas) debe ser declarado (médica-jurídicamente) y declararse (bajo firma en documento) que padece del tal distrofia. Acerca de eso véase: Michael B. First, *Manual de Diagnóstico Diferencial DSM-5* del *American Psychiatric Association*, México: Panamericana medical editorial, 2015.

dejaron de ser practicados en nombre del aumento de las prácticas de examen de conciencia, bajo las técnicas de examen de sí y confesión.²¹²

A partir de eso, entendemos que la *Historia de la sexualidad* es un retorno a los estudios arqueológicos sobre la formación del cuerpo como naturaleza humana, con la diferencia de que en la genealogía se va a tematizar otro tipo de invención: la individual y subjetiva, es decir la de un *yo* que habla de sí mismo y que actúa de acuerdo (o en desacuerdo) con estos discursos que le constituyen, y que se deja acceder por una forma de poder que necesita conocer su interior. “Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo, el occidente tendió una incesante exigencia de verdad, [escribe Foucault] lo que nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos”.²¹³ Esta afirmación retoma, en cierta medida, a algunos de los intereses que ya aparecían en los estudios arqueológicos al denunciar y criticar la búsqueda incesante, quizá desesperada, que caracteriza la modernidad: la búsqueda por la verdad de sí. Este retorno rescata el análisis sobre la construcción de sí como sujeto/objeto de conocimiento, como *ser* que se reconoce individualmente frente al espejo y que sabe de su inmanencia y *finitud*, y le añade una búsqueda del detalle, que es una búsqueda que se forjó en medio de mecanismos que prescinden de ella.

Un problema que aparece en la *Historia de la sexualidad I* y que ya estaba parcialmente formulado diez años antes en *Las palabras y las cosas*, cuando Foucault consideraba la formación del sujeto de (auto)conocimiento de sí mismo. Un sujeto que es reclamado también en una de sus últimas conferencias, titulada *¿Qué es la ilustración?*²¹⁴, como la pregunta que representaría la búsqueda por *conocerse* asociada a la búsqueda por *gobernarse*. En contraste, lo

²¹² Foucault debería haber publicado dos libros sobre la temática de la *carne cristiana*, segundo y tercer volúmenes de su *Historia de la Sexualidad*. Un proyecto que él cambió durante los ocho años que intercalaron la publicación del primer volumen y del segundo, con su decisión de presentar investigaciones sobre las técnicas griegas de subjetivación y formación de sí. Parece que algunos meses antes de fallecer Foucault llegó a terminar lo que sería el cuarto volumen de la *historia de la sexualidad*, cuyo título sería “les aveux de la chair” (las confidencias de la carne). Asimismo, se sabe de la existencia de otro manuscrito o borrador que se titula “la chair et le corps” (la carne y el cuerpo). Ambos manuscritos se encuentran actualmente en la colección de *Archives de Michel Foucault* (los archivos de Michel Foucault) en la Biblioteca Nacional de Francia (BNF), los cuales fueron adquiridos en 2014, pero están impedidos de ser accedidos y publicados, por causa de un testamento dejado por Foucault que prohíbe que se hagan publicaciones póstumas de sus escritos. La editora Gallimard mantiene una disputa judicial por el derecho de publicar el cuarto volumen de la *Historia de la Sexualidad*, aunque aparentemente el proceso también esté judicialmente archivado.

²¹³ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 96.

²¹⁴ Véase: Foucault, “Qu’est ce que les lumières?” (1984) En: Foucault, *Dits et Écrits II*.

que no aparecía en la Arqueología era el interés por entender cómo este sujeto/objeto se decía en sus propios discursos y tampoco cómo las técnicas utilizadas para conocerse individualmente actuaban en su fabricación. Lo que Foucault llama de *Voluntad de saber* en 1976, parece ser la misma voluntad de conocerse que ya aparecía en el libro de 1966, pero no tematizada como formulación política, como *línea* de poder que lleva individuos a emprender rituales bajo los cuales se enuncian, se reconocen y asientan sus identidades y la subjetividad.

En términos de dispositivo, los textos genealógicos denuncian al menos dos de ellos que operan en la invención del cuerpo y del sujeto. El primero es el dispositivo de poder/saber y busca en la disciplina una manera de regular y formatear cuerpos, sea por la internalización de la norma, sea por la automatización de los cuerpos, o aún por los enunciados verdaderos que los definen. El segundo es la propia sexualidad, la cual ubica en la *naturaleza* del cuerpo la norma. En ambos dispositivos, Foucault considera dos aspectos de la formación individual que se sobreponen y se completan: la formación de un individuo que se disciplina y se domestica para adecuarse socialmente; y la formación de individuos que hablan de sí para hacerse sujeto de verdad (enunciada en sus hablares²¹⁵). Identificar la sexualidad como parte de un régimen de verdad, por tanto, reabre los problemas sobre la formación del sujeto conocedor y conocido, ya considerados en los trabajos arqueológicos, para reformularlos, ya que una crítica arqueológica no conseguía resolverlos. A la vez, desde esta lectura, es posible tomar en cuenta aspectos que el trabajo sobre la disciplina deja en abierto, sobre todo lo que se refiere a cómo la norma puede llegar a controlar la libido y las prácticas sexuales y, también, las luchas del propio cuerpo contra ella. Así, la crítica a la sexualidad retoma el problema del sujeto/objeto de conocimiento moderno, a la vez que completa los estudios sobre la disciplina que dejaron de considerar la regulación no-disciplinaria identificada en las supuestas *demandas* interiores a los individuos, localizadas *dentro* de sus cuerpos y enraizadas en su deseo.

²¹⁵ La supuesta necesidad de hablar desde sí mismo y sobre su sexo, identificada en este segundo dispositivo, enmarca la historicidad y construcción del *sujeto de deseo*. A la vez, muestra cómo el deseo no es algo así como una característica inherente a la naturaleza humana, sino que fue, poco a poco, siendo atribuida a los seres-humanos (en especial a través de la genealogía del concepto de carne) y llevado a contribuir para que el cuerpo se volviese él mismo un dispositivo de captura. Si el dispositivo de saber/poder opera científica y jurídicamente sobre los individuos y los lleva a vigilarse a sí mismos y a domesticar (docilizar) sus cuerpos para mantenerse en la norma y no ser castigados, el control ejercido en la sexualidad no pasa por una moralidad (ni por el entrenamiento y autovigilancia frente a lo lícito y lo ilícito, a lo correcto y lo incorrecto), sino por el espacio mismo dónde éstas polaridades son creadas y fundamentadas: el espacio del cuerpo.

2.2. Cuerpos individuales y economía de los castigos

Antes de considerarse la sexualidad y la normalización desde la naturaleza corporal o sexual, quisiera presentar algunas formulaciones acerca de la *individuación*, la cual es la principal articulación involucrada en la idea de que los cuerpos se inventan políticamente como normales (normalizados). Este tema se encuentra predominantemente en los estudios sobre la disciplina, más específicamente en el curso *La sociedad Punitiva y Vigilar y castigar*, donde Foucault identifica cambios significativos para la historia de la sociedad occidental respecto a la forma cómo los castigos modernos, identificados en las instituciones carcelarias, producen individuos, cuerpos y una subjetividad sujeta a la disciplina. Su lectura sobre las mudanzas en las formas de castigar enmarca, antes de todo, una reorganización del régimen de poder: de un Soberano hacia un Pastoral. Como consecuencia, esta reorganización política produce toda una *nueva economía* de los cuerpos.²¹⁶ La cual apareció para responder a los nuevos intereses político-epistémicos de una época y se organizó bajo estrategias de poderes (re)distribuidos microfísicamente. En una entrevista realizada en 1975, Foucault dice que en la historia de los castigos hay un momento central:

Es el momento en que se percibió que, según la economía del poder, era más eficaz y más rentable vigilar que castigar. Este momento corresponde a la formación, a la vez rápida y lenta, de un nuevo tipo de ejercicio del poder, en el siglo XVIII y en el inicio del XIX. Todos ya conocen los grandes cambios, los reajustes institucionales que hicieron mudar el régimen político, la manera como la distribución del poder en el centro del propio sistema estatal se modificó. Pero, cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existir, en el punto donde el poder se junta en el grano mismo de los individuos, alcanza sus cuerpos, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana.²¹⁷

²¹⁶ Economía aquí se refiere inicialmente a organización, producción y aplicación de los castigos según estrategias más eficientes. Sin embargo, también evidencia una disminución, un ahorro en los castigos, puesto que en el sistema carcelario la pena principal va a ser la reclusión, la privación de la libertad, ya no un castigo físico y doloroso, como estaban constituidas las penas antes del siglo XVIII en Occidente, es decir el territorio Europeo.

²¹⁷ Del original: "Le moment où l'on s'est aperçu qu'il était, selon l'économie du pouvoir, plus efficace et plus rentable de surveiller que de punir. Ce moment correspond à la formation, à la fois rapide et lente, d'un nouveau type d'exercice du pouvoir, au XVIII^e siècle et au début du XIX^e. Tout le monde connaît les grands bouleversements, les réajustements institutionnelles qui ont fait qu'on a changé de régime politique, la manière dont les délégations de pouvoir à la tête même du système étatique ont été modifiées. Mais, quand je pense à la mécanique du pouvoir, je pense à sa forme capillaire d'exister, au point où le pouvoir rejoint le grain même des individus, atteint leur corps,

La cita se refiere a los motivos que lo llevaron a defender que la formación y expansión de las cárceles (como modelo de castigo en las sociedades occidentales modernas) expresarían una *nueva* economía o mecánica del poder. En ésta mecánica, la reclusión se habría universalizado como castigo y tornado la forma universal de sanción, aplicada a todos los delitos, y el sistema jurídico-penal habría proporcionado a los individuos parcelas de poder, al ser responsabilizados individualmente por sus actos (criminosos o no). Frente a ello, una nueva *condición* humana se habría formado: la de individuos responsables, quienes deben administrarse, disciplinarse y controlarse a sí mismos. Una condición o subjetividad que se forma desde la disciplina corporal, la cual es entendida por Foucault como una práctica que prescribe y condiciona individuos a través de sus propias acciones corporales, las cuales son asumidas y realizado por ellos. Las prácticas disciplinares, impuestas por instituciones o interiorizadas, tendrían como objetivo auxiliar el sistema jurídico-penal a economizar los cuerpos, más específicamente, a no exterminarlos con escarnios públicos (como lo que se identificaba en los suplicios del siglo XVII), sino mantenerlos vivos, dóciles y (re)utilizables.

Dicho de este modo, parece que la argumentación de Foucault denunciaba que las prisiones eran más o menos lo mismo que los castigos de los suplicios, como los descritos en el inicio de *Vigilar y castigar*, en especial el descuartizamiento del regicida Damiens.²¹⁸ Eso es cierto, pero sólo en parte, la argumentación que despliega en este libro se ocupa en mostrar cómo la reclusión no había representado la humanización de las penalidades, sino más bien respondido a una nueva configuración económica-política, formada por los nuevos Estados Modernos y fundada en los nuevos intereses burgueses sobre la propiedad, la libertad como derecho y otros tantos principios más o menos humanistas. De este modo, “Se conserva, pues, un fondo ‘supliciente’ en los mecanismos modernos de la justicia criminal, un fondo que no está por completo dominado, sino que se halla disfrazado, cada vez más ampliamente, por una penalidad no corporal”.²¹⁹ La idea de que las cárceles son menos violentas que los castigos feudales, por

vient s’insérer dans leurs gestes, leurs attitudes, leurs discours, leur apprentissage, leur vie quotidienne.” Michel Foucault, "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode"(1975), En: Foucault *Dits et Écrits I*, 1609.

²¹⁸ El suplicio del regicida Damiens, aplicado en 1757, es citado por Foucault en contraste con el código de conducta de la casa de jóvenes detenidos de París, del año de 1937. La comparación muestra cómo en menos de un siglo el suplico se substituye por un conjunto de tareas diarias, regulares y disciplinarias, las cuales organizan la vida de los internos. Véase: Foucault, *Vigilar y Castigar*, 14.

²¹⁹ *Ibidem*, 25.

tanto, no es argumento para defender la idea de que hubo un ablandamiento del castigo, ni un cambio de objetivos. Ellas sirven, tal como los castigos feudales, para mantener el poder como es distribuido: si en un régimen de Poder-Soberano se castigaba con el suplicio y en uno de Poder-Pastoral se castiga con la reclusión, es porque en cada régimen se busca controlar (con más o menos violencia) para seguir controlando.

Eso se inscribe en lo que llamó nueva economía de los castigos, según la cual si se pune con la reclusión es para reforzar la exigencia que se impone a cada uno: que asuma el manejo de sí, de sus acciones y cuerpos, para no llegar a ser castigado. Asuma forzosamente, diría Foucault, porque la configuración del poder exige que así lo haga, bajo la promesa de no ser tocado. Pero no sólo por eso, es decir que no es sólo porque los castigos causan miedo que los crímenes cesan, sino porque actuar según la determinación (o contrariamente a ella) se volvió una elección entre dos lados bien delimitados: lo legal (bueno y correcto) y lo ilegal (malo y errado). Asimismo, es elegir entre estar sellado individualmente con la marca del crimen (o enfermedad) o no estarlo. Es desde eso, por tanto, que las sociedades occidentales se han dado cuenta que es “más eficaz y más rentable vigilar que castigar”. Según esta nueva economía, se produjo en Occidente un movimiento fabricante de individuos, se formó un proceso de *individuación*. Este movimiento es identificado en la acción humana de entenderse (conscientemente) y comportarse (prácticamente) como individuos únicos, o unitarios, cuerpos diferentes y comparables a otros (individuos, animales y todos los objetos del mundo).²²⁰

Es como individuo que cada uno se regula a sí mismo (y unos a los otros), sea para no ir a la cárcel, sea para ser normal y poder vivir (trabajar, producir, alimentarse, tener propiedades) normalmente. La individuación se despliega como afirmación de sí, de su cuerpo y de su existencia, y también como postura de auto-protección e inserción social. Lo raro en estos procesos de individuación identificados en las nuevas formas de castigo, que Foucault muestra con mucha lucidez, es que en una época en que ellos eran extremadamente inhumanos, la idea de protegerse o mantenerse igual a todos no se identificaba. Eso por muchas razones, casi todas relacionadas a la organización socio-cultural y política de la época, cuyos ejemplos son muchos.

²²⁰ Una invención o fabricación que puede ser comparada a lo que Foucault llamaba *nacimiento del hombre* en *Las palabras y las cosas*, pero que ahora también expone las líneas políticas que forman este *hombre* y que lo hacen como *hombre de bien* o como *delincuente*. Pensar la formación del cuerpo como determinada por normas y leyes, sería completar la historia de este nacimiento.

Sin embargo, y sobre todo, porque en los suplicios la muerte del cuerpo supliciado también borraba el crimen del mundo.²²¹ En otras palabras, la actitud moderna de *cuidarse* individualmente sólo hace sentido porque la organización socio-política hace de los crímenes una entidad que se acerca a lo trascendental y permite que la *delincuencia* exista independientemente que haya quienes la ejecuten y las pongan en práctica. Las leyes y el sistema de justicia (de Derecho) antevén los crímenes y tienen preestablecido castigos para todos ellos, sean reales, sean potenciales. En una economía de los castigos en la cual derecho y deberes son individualizados, la delincuencia no acaba ni con la muerte del criminoso, ni con su reclusión, ella se mantiene para mantener la propia economía bajo la cual se forma.

Como una acción ilícita sólo es una de las polaridades bajo las cuales las acciones humanas pueden ser clasificadas –opuestas a las lícitas–, y los crímenes son errores que todos pueden cometer, ellos no se alejan de lo que se concebía en épocas marcadas por una cosmología cristiana, donde entidades demoniacas encarnaban individuos y habitaban sus cuerpos. Sin embargo, los demonios encarnados desaparecían con la muerte (quema o descuartizamiento del cuerpo) del poseído porque eran *fuerzas* que se asomaban desde el exterior y poseían (completamente o parcialmente) los cuerpos invadidos. Las acciones ilícitas (o crímenes), por otro lado, no vienen del exterior, sino que son entidades inherentes, hacen parte de la naturaleza del cuerpo, y por tanto controlarlas es como *salvar* a uno mismo de *sí mismo*. Un rasgo del control de sí que Foucault identifica tanto en la delincuencia (frente a la acción legal/normal), como en la locura (frente a la acción sana/normal), y aún en la perversión sexual (frente a la acción correcta/normal).

La diferenciación entre crimen moderno y crimen identificado en una cosmología no científica y heredera de cristianismos más o menos ortodoxos, no es explícita en *Vigilar y castigar*, aunque probablemente Foucault no la haya ignorado. Del mismo modo que no ignora el hecho de que tanto en la delincuencia moderna como en el pecado cristiano, todos pueden ser delincuentes/pecador y eso es justamente lo que caracteriza la individuación. Al hacerse/reconocerse individuo, el humano se depara con todas sus posibilidades, el humano ocupa la posición de señor y soberano –esta posición dejada por la muerte de Dios anunciada por

²²¹ Entre estas razones está el hecho de que la ley solía aplicarse solamente en casos de *delitos graves* o cuando representasen amenaza al poder Soberano, como el no pago del fisco por ejemplo, sancionado con la expatriación o la toma de bienes.

Nietzsche- frente al cual todo parece estar permitido. Es en esta condición o posición que los individuos se encontrarían privilegiadamente forzados a ser dueños de sus acciones. Además, en este régimen también se antevé que cuando *uno* actúe ilegalmente, siempre habrá la posibilidad de que se redima, para esto bastará que cumpla la penitencia que la justicia (no divina, sino humana) le determine y que las instituciones *penitenciarias* le posibiliten ejecutar.

Una tal caracterización aproxima el sistema jurídico moderno al cristianismo, cuya relación entre prisiones e instituciones cristianas es bastante evidente. Igualmente, otro detalle de esta relación es el hecho de que los castigos modernos (tal como los de los claustros cristianos) suponen retirar el cuerpo como blanco del castigo para incidir sobre su *alma*, sobre el carácter y las costumbres.²²² Lo que muestra, una vez más, que el fin de los escarnios en favor de un castigo del alma colabora en la producción de las líneas que formaron una economía que ahorra y (re)organiza los cuerpos. Un ahorro que se produjo no porque el Occidente haya tomado conciencia y se haya sensibilizado frente a la barbarie de los castigos violentos, sino porque la individuación supone la sensibilidad de sus integrantes. Es decir que una creciente sensibilidad no despertó cambios, pero estos cambios la despertaron.²²³ Por tanto, es como desplazamiento del poder del Soberano (centralizado en la persona y cuerpo del rey²²⁴), hacia su distribución sobre los cuerpos individuales, que Foucault entiende el cambio de los castigos, la individuación y el inicio de un dispositivo de saber/poder que opera desde la disciplina.²²⁵

²²² “Desde 150 o 200 años que Europa ha establecido sus nuevos sistemas de penalidad, los jueces, poco a poco, pero por un proceso que se remonta a mucho tiempo, se han puesto, pues, a juzgar otra cosa distinta de los delitos: el ‘alma’ de los delincuentes.” Foucault, *Vigilar y Castigar*, 27.

²²³ Este modo de concebir la modernidad sin reconocer en ella una evolución de la sensibilidad es uno de los argumentos de *Vigilar y Castigar* más rechazados por los historiadores de la modernidad, sobre todo en la época en que el libro fue publicado. En una conferencia realizada en Junio de 2015, titulada *Surveiller et punir; le corps engendré*” el historiador Georges Vigarello todavía defendió que Foucault se equivocaba y, sobre todo, exageraba al no identificar una sensibilidad creciente en el siglo XVIII, porque estuvo demasiado centrado en explicar una nueva organización política. La tesis de Vigarello defiende que aunque esta sensibilidad respondiese a una reorganización del poder, ella regía e imponía el ablandamiento de los castigos sobre el cuerpo. Esta conferencia fue realizada en el *colloque international Michel Foucault 30 ans de disparition* y que todavía no fue publicada.

²²⁴ Sobre el poder en el cuerpo del Rey se sugiere la lectura del libro de Ernest Kantorowics (*The King's two bodies. A study on medieval political theology*, 1957), dónde considera el ritual realizado durante el paso de poder de un rey muerto hacia su heredero en algunos países durante el Medioevo (especialmente en Alemania y Francia). En estos rituales, el rey en ejercicio tiene dos cuerpos: uno orgánico y muerto que va a ser enterrado, y otro de cera, moldeado sobre el cuerpo del rey muerto, que es su cuerpo-Soberano, cuyo poder va a ser transmitido a su sucesor, de carne y hueso durante la ceremonia. Foucault cita el libro de Kantorowics en la nota 22 de *Vigilar y castigar*, donde sugiere que “habría que analizar lo que pudiéramos llamar, en homenaje a Kantorowics, el ‘menor cuerpo del condenado’” Foucault, *Vigilar y Castigar*, 35.

²²⁵ Una de las cuestiones políticas que se sobreponen a esta temática es la aplicabilidad de las tesis de Foucault a

Más precisamente sobre los cuerpos, se entiende que el sistema jurídico y las instituciones penitenciarias actuaron como mecanismos o dispositivos (de poder/saber) sobre ellos y los llevaron (y obligaron) a asumir su individualidad y a manejarse y organizarse individualmente. Una articulación de poderes, por tanto, que lanza mano del propio ser humano como ser *libre* (o liberado) para actuar como quiera. Es sobre la idea de privación de libertad que las cárceles se establecen como castigo estándar (puesto que los micro-castigos que acontecen en sus interiores serían más específicos y ligados a la gravedad de cada crimen). La idea de punir con la privación de la libertad no aparece sólo después del cambio de régimen de poder, ella ya era identificada en los castigos de exilio y destierro, uno de los más utilizados en el siglo XVII con las conocidas *cartas selladas* por el Rey (*lettres de cachets*), sobre todo en Francia.²²⁶

Lo que es remarcable en este nuevo régimen, no obstante, es que privar de la libertad se volvió castigo estándar justamente cuando ella se tornó *el derecho* individual estándar, del mismo modo que el suplicio se volvió un absurdo, cuando la vida se tornó el primer bien de todos los humanos (y la base de todos los humanismos²²⁷). Asimismo, esta vida sagrada es identificada con el cuerpo individual, es decir, también ella es individualizada y su condición más fundamental es la libertad.²²⁸ Si la libertad es concebida como derecho, consecuentemente, perderla es un castigo. Así, si se economizó en el rigor de las penalidades sobre el cuerpo, si se ahorró en escarnios en nombre la privación de derechos fundamentales, es porque estos derechos fueron formulados justamente para garantizar la ampliación del alcance de la norma o moral en forma de ley. Este

otros regímenes no euro-occidentales, como algunas dictaduras o configuraciones sociales, como el Estado Islámico, las pseudo-democracias en países de África, Asia y Latinoamérica, o aún los propios regímenes fascistas europeos (sobretudo el Nacional Socialismo Alemán, que todavía inquieta a los intelectuales Occidentales hasta hoy). En estos casos, aunque se pueda identificar la existencia de un sistema jurídico y carcelario como modelo de punición, parece que las cárceles no funcionan según la rigidez que se detecta en países extremadamente legalistas como los de Europa. Lejos de estos, la arbitrariedad de las decisiones de un (o un grupo) *dictador*, que hace todo para mantener su sobre-poder, parece sobrepasar las leyes y el propio sistema legal. Lo que también podría ser constatado en países cuyo sistema jurídico es excesivamente corrompido y, por tanto, la justicia y los derechos son sólo una *fachada*, puesto que son ciertos grupos políticos que maniobran el sistema jurídico —no sin la colaboración de los individuos y de las poblaciones— para mantenerse en la frente del Poder Estatal o para administrar en desacuerdo con él y según leyes propias.

²²⁶ Foucault explica que estas cartas operaban como sentencias rápidas y sin proceso de juzgamiento en situaciones de ilegalismos no tan graves, o que no amenazasen el cuerpo o el poder del rey. Véase: Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (1978), Trad. Enrique Lynch, Barcelona: Gedisa, 2008.

²²⁷ Sobre el derecho o sacralidad de la vida en los regímenes de los Estados Modernos se sugiere que se lea Agamben, *Homo Sacer*.

²²⁸ Recordemos que el principio humanista elaborado por Sartre, el cual Foucault ataca y denuncia su historicidad, pasa justamente por estos conceptos: existencia, humanismo y libertad. Acerca de eso véase: Foucault, “Foucault répond à Sartre” (1968) En: Foucault, *Dits et Écrits I*, 691-698.

alcance, no obstante, no dejó de tocar los cuerpos, primero porque las prisiones son micro-mundos llenos de violencias físicas, aunque la propia institución preestablezca lo mínimo de daño sobre los cuerpos a partir de sus propios mecanismos internos (como enfermerías y todo tipo de *cuidado-médico* que mantiene la vida, aunque no pueda mantener su cualidad). Segundo, y más importante aquí, porque la individualidad interiorizada o encarnada supone la disciplina y el entrenamiento de los cuerpos.

2.3. Cuerpos dóciles, la disciplina y sus espacios.

A partir de este régimen o nueva economía de los castigos, las técnicas por las cuales la norma es interiorizada es la disciplina. Como tal, es un dispositivo o tecnología identificada específicamente en los procedimientos jurídicos y carcelarios que producen cuerpos como plataformas (pre-existentes) de acción y luchas de poderes/saberes. En este contexto, los cuerpos son, antes de todo, los espacios del espectáculo de los castigos, y, después, el destino al cual todas las fuerzas convergen. Desde la individuación, como vimos, una autonomía es difundida y demandada a cada uno y a todos los humanos. Con la constante (auto)vigilancia, una mirada hacia sí supone que cada gesto sea pensado, antes, durante y después de ser realizado, no sólo porque con ello uno se libera del castigo posible aplicable sobre una acción torta o torpe, sino también para que frente a la torpeza de los demás, uno pueda reivindicar sus derechos.

En este contexto, se entiende que una *normatividad* que regula las acciones humanas funciona para castigar en la misma medida que funciona para proteger. Donde cada humano individualmente se regula y regula los demás, la organización social se hace *corpus social*. En lo terreno de lo social los comportamientos, las posturas, los gestos, se uniformizan y unos regulan a los otros, sea en el movimiento de los que siguen la norma, sea en el escándalo de los que la niegan. En el campo de la regla legalizada, es decir de la ley, no se trata sólo de adecuarse o aceptar ser una aberración de la norma, sino que se trata de una imposición de todos contra este individuo que actúa fuera del pacto. Ahora, ¿qué es, exactamente, lo que hace que todos se subsuman a la normativa? No es un poder soberano que se impone, sino un poder distribuido. Sin embargo no es sólo por eso, sino por el propio movimiento que crea y fortalece una idea de *individuación*. En el hecho de que la idea de individuo se ha exacerbado en medio de los

mecanismos que incitaron su instalación, se entiende cómo un proceso de interiorización de la norma acontece. Ésta se extiende a lo social desde un conjunto de técnicas que viabilizan esta individualidad normalizada, es decir la existencia de individuos únicos y normales.

Estas técnicas son producidas por dispositivo de poder/saber, formadas en la disciplina y en el aparato medico-jurídico. En este dispositivo, verdad y justicia se unen como fundamento de las acciones que someten los individuos a aparatos que los juzgan, evalúan, clasifican, identifican y diagnostican. Cómo funciona este dispositivo se percibe, inicialmente, en los ambientes carcelarios y asilares, en los mecanismos involucrados en la definición de la pena, o del diagnóstico en el caso de los hospitales. Asimismo, este dispositivo puede operar en otras instituciones, como la escuela y la familia, por ejemplo. En segundo lugar, se nota cómo opera en toda la sociedad, de modo que la disciplina pasa a hacer parte de la propia subjetividad. Lo que es remarcable en esta fusión entre saber y poder que rige juzgamientos, castigos e instituciones de reclusión, es que ella acontece en el espacio de los propios cuerpos, y así hace de ellos mismos lugar o terreno del dispositivo.

En los juzgamientos, eso se percibe en varios aspectos, uno de ellos es el hecho de que las sentencias no son consideradas -o ya no, si comparadas con los suplicios- adecuadas y eficientes o inadecuadas e ineficientes, sino *correctas* o *incorrectas*, ciertas o equivocadas.²²⁹ “Todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos, normativos, referentes al individuo delincuente han venido a alojarse en la armazón del juicio penal. Otra verdad ha penetrado la que requería el mecanismo judicial: una verdad que, trabada con la primera, hace de la afirmación de culpabilidad un extraño complejo científico-jurídico.”²³⁰ En el mismo sentido, el aparato jurídico sólo actúa sobre los delitos que son posibles de conocimiento científico-jurídico. El delito se vuelve un saber abarcable por *las ciencias del crimen*, las cuales describen la historia de los hechos, en conjunto con la historia individual del autor del delito o delincuente. De esta manera perfilarán el crimen y el criminal, explicarán la lógica implícita en la trayectoria del delincuente hasta la culminación del crimen.²³¹

²²⁹ El ejemplo del descuartizamiento del regicida Damiens, expuesto en el inicio de *Vigilar y Castigar*, deja muy claro cómo la sentencia resultó poco eficaz, ya que tuvieron que añadir caballos e incluso cortarle en partes porque sus miembros no se reventaban. Véase: Foucault, *Vigilar y Castigar*, 11-15.

²³⁰ *Ibidem*, 27.

²³¹ En este sentido se podría enmarcar también el grande crecimiento de la literatura que narra crímenes, como una

La entrada de las ciencias en los procesos de juzgamiento acontece con la presencia de los *especialistas*, los cuales aseguran a la sociedad, con su autoridad de saber y con su experiencia y práctica como *peritos*, la verdad del crimen. La ciencias a las cuales se declaran representantes son todas las que tratan del cuerpo, sea las que lo definen y mapean, como la biología, medicina, anatomía, neurología, etc.; sea las aplicadas a él, como la farmacéutica, la educación física, la fisioterapia, etc.; sea las que definen y normalizan sus comportamientos, como la psiquiatría y la psicología; sea las que le consideran en el grupo, como las ciencias sociales, los estudios estadísticos, la demografía, la pedagogía, etc.; o aún las que analizan las escenas del crimen, como las que estudian balística, huellas digitales, ADN, y todo lo que se haga necesario. Ellos utilizan las ciencias del cuerpo para marcar los condenados (culpables o no), y dirigen sus prácticas de observación y clasificación para descifrar a los individuos y mantenerlos sometidos al poder que representan. La sabiduría de estos *especialistas* (humanos *especiales*), sin embargo, no les es constitutiva, ellos no son dotados por naturaleza o descendencia de ningún don especial, sino se formaron para actuar como los detentores de la verdad y de las técnicas identificadoras del crimen. Su formación acontece a través de los mismos mecanismos disciplinarios que someten todos los cuerpos. Estos señores especialistas –o señoras con menor frecuencia– aparecen con sus técnicas de diagnóstico diferencial, observación y examen de los cuerpos, análisis de perfiles de personalidad, etc., porque aprendieron y desarrollaron su *oficio* desde una trayectoria individual ligada a instituciones que también son normalizadoras, como las escuelas. De este modo, técnicas disciplinarias también fueron aplicadas e incorporados por ellos, y es gracias a eso que pudieron aparecer como *sabios* y *ejemplos* frente a los sospechosos y los jurados. Contrariamente al verdugo de los suplicios, argumenta Foucault, ellos no aseguran que la sentencia sea cumplida, sino que el proceso sea eficiente y que la punición elegida sea la más correcta y la más eficaz. En lugar del verdugo de los suplicios se vuelve un espacio vacío, ya no hay espectáculo en el castigo, sino una escena donde un elenco de técnicos que certifica la verdad del crimen y, luego, la mejor sentencia a ser aplicada. El castigo se vuelve la parte oculta del castigo, mientras el juicio se torna *el espectáculo*²³²

espécie de pre-historia de las novelas de suspense policíacos, o cómo el interés por la vida ordinaria, del cual Foucault habla en una conferencia que llamó *la vida de los hombres infames*. Véase: Michel Foucault, “La vie des hommes infâmes” (1977), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 237-253.

²³² Una inversión en relación a los suplicios, según Foucault. En este sentido, quizá deberíamos pensar que la *pena de muerte* es uno de los pocos castigos que todavía mantienen rasgos de la teatralidad del suplico, aunque en ella, pese a

Del otro lado, en las cárceles y lejos del proceso judicial, lo que va a pasar efectivamente con el delincuente durante su pena está fuera de la jurisdicción de los especialistas que definen sus penalidades. Aunque en el interior de las cárceles habrá todo otro grupo de especialistas que van a mantener la fuerza de poder/saber para justificar sus acciones, estas formas de control son exteriores y ajenas al proceso que juzga. En el interior de las cárceles, incluso los arquitectos que proyectan los edificios y los espacios de clausura contribuyen para la aplicación de la sentencia y la eficiencia de las penitenciarias, como el modelo de la prisión llamada *Panoptico*, que explica cómo la vigilancia institucional migra hacia la auto-vigilancia individualizada, a la vez que hace de estas instituciones lugares de intervención exterior casi inexistente.

En el microcosmos penitenciario, el individuo cumple su penitencia, se limpia del crimen y se reorganiza a través de la disciplina para obedecer y portarse correctamente. “El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y privación, de obligaciones y de prohibiciones”.²³³ Los cuerpos de los encarcelados se forman como resultado de un conjunto de relaciones de fuerza, internas y externas a los cuerpos mismos, interiores y exteriores a las cárceles. Éstas definen identidades, pero más que todo, la normativa que debe ser interiorizada por medio de técnicas (o prácticas) de disciplina y obediencia. Según Foucault “No es la primera vez, indubitablemente, que el cuerpo constituye objeto de intereses tan imperiosos y apremiantes; en toda sociedad, el cuerpo queda atrapado en el interior de poderes tan ceñidos que le impone coacciones, interdicciones u obligaciones”.²³⁴ Ciertamente Foucault se refiere a los asilos y hospitales, los cuales ya venía estudiando detalladamente durante más de diez años. Tal como ya identificaba con la locura, defiende que las técnicas y métodos utilizados en el interior de las prisiones no sirven sólo para constreñir y capturar los cuerpos/individuos ahí reclusos, sino acaba por determinar todo un *modus* de ser *humanos* fuera de ellas. “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de las fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es a lo que se puede llamar “disciplinas”.²³⁵

la contradicción, también se intenta mantener una humanidad de la pena, con la muerte sin dolor, rápida, limpia y escéptica, asistida y asegurada por especialistas.

²³³ Foucault, *Vigilar y Castigar*, 20.

²³⁴ *Ibidem*, 159.

²³⁵ *Idem*.

Lo que no se puede perder de vista cuando se considera la disciplina en el contexto del trabajo de Foucault, no obstante, es que aunque sea impuesta por la institución (cárcel, hospital, escuela, fábrica, familia, etc.) ella se forma principalmente en los propios cuerpos, puesto que se internaliza como la vigilancia, con la economía social-epistémica-política que Occidente ha asumido desde la modernidad: la cual es normativa, legalista y fundada en los derechos humanos. Si en el interior de las cárceles se identifica un orden y un conjunto de prácticas diarias que determinan moralmente y productivamente los grupos de individuos que están reclusos. La misma dinámica funciona en el interior de otros grupos, que no fueron condenados. En todos los ambientes institucionales, como la fábrica y los hospitales, “poco a poco, un espacio administrativo y político se articula en un espacio terapéutico; tiende a individualizar los cuerpos, las enfermedades, los síntomas, las vidas y las muertes”.²³⁶ La disciplina de los cuerpos es identificada por Foucault tanto en las instituciones carcelarias como en las hospitalarias, pero más que todo en toda la sociedad. Para acontecer, ella no necesita de las instituciones, sino de la individuación: es necesario que individuos se reconozcan como tales. La disciplina es lo propio del cuerpo en el sistema de derechos, mientras la (auto)vigilancia es lo propio de la conciencia o alma, y ambas acontecen en la individuación.

Aunque Foucault haya ligado demasiado la disciplina al universo de las instituciones, sobre todo a los hospitales y las prisiones, se debe tener en cuenta que la disciplina, en última instancia, no tiene nada que ver con las instituciones. Las instituciones estatales (u ONGs, en contextos más recientes) son sólo algunas de las tecnologías involucradas en los procesos disciplinares, los cuales acontecen definitivamente en el espacio de los cuerpos. La institución de la disciplina es el cuerpo: es la piel, los huesos, los órganos y sus funciones, es toda la anatomía corporal, es la naturaleza del cuerpo-humano y también lo que esta naturaleza despierta: la libido.

Es desde ello que se forma la *sociedad disciplinaria*, cuando la disciplina se hace ortopedia del cuerpo social y se forma un cuerpo cuya anatomía es política, o mejor, *anatomopolítica*, en tanto una “mecánica del poder”.²³⁷ Ésta es, antes de todo, una anatomía del detalle, porque es en los detalles de las funciones de los cuerpos que una contabilidad moral se

²³⁶ Ibidem, 146.

²³⁷ Ibidem, 160.

ejecuta y un control político de las actitudes pasa a funcionar. En este sentido, el objetivo y particularidad de la construcción de una tal anatomía política es *transformar* cada individuo en vigilante y administrador de sí mismo desde su propio vivir, de sus acciones, de su cuerpo. Cuando se dice que la disciplina fue *incorporada*, o que ella *transforma* los individuos, deberíamos entender que estas palabras funcionan como recursos para un lenguaje limitado que nos imposibilita de hablar sin sujeto gramatical, puesto que el individuo sólo puede ser cuando ya ocurrió este proceso de reconocimiento e individuación. De suerte que cuando se considera la incorporación de la vigilancia y la fabricación de cuerpos dóciles *moldeados* por la disciplina, no se está considerando más que simplemente una idea de *cuerpo individual* que sólo puede ser considerada después que *ya* son/están individuados y disciplinados.

No pretendo retomar aquí una teoría nominalista detallada sobre el *individuo*,²³⁸ sin embargo, lo que parece que debe ser enfatizado con todo eso es que los cuerpos no están necesariamente atrapados en un régimen de poder que les controla desde su exterior y tampoco desde su interior. Es decir que es el propio proceso de hacerse *cuerpo individual* en tanto movimiento de producción de sí –o de interiorización si se prefiere- que permite a los cuerpos que sean dóciles o disciplinados. Así, si la anatomopolítica es la construcción de un mapa del cuerpo que pretende ser verdadero y, a la vez, modelo o norma que prescribe cómo son (y deben ser) los cuerpos individuales, ella no se hace por decreto (ni del rey, ni del médico, ni del juez ni del Estado), sino en la relación entre cuerpos. Este proceso implica un movimiento de confrontación, incluso de resistencia y lucha entre cuerpos, según los cuales *unos* (cuerpos) se fabrican como *uno* (individual) en relación con *otros* (y todos los cuerpos). Asimismo, respecto a la subordinación a las decisiones y tecnologías del aparato médico-jurídico, se tiene que considerar que la determinación de *qué son* y *cómo son* los cuerpos los envuelve a ellos mismos, envuelve la imposición, los encuentros, las batallas, los entrenamientos, la sumisión o resistencia, de unos *sobre* (*contra* y *hacia*) otros y a sí mismos. Inclusive en el interior de las instituciones (cárceles u otras), lo que forma los individuos e inventa sus cuerpos no son sólo las reglas institucionales, sino la co-relación o colaboración de fuerzas entre heterotopías del espacio y la topia de los cuerpos en ello involucrados.

²³⁸ No porque no sería importante para el tema de esta tesis, sino porque saldría demasiado del foco de la propuesta.

De eso se sigue que, si “dócil es un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado”,²³⁹ la *docilidad* no es inherente a los microcosmos institucionales, sino es constitutiva de la propia disciplina y dependiente de los procesos de *individuación*. Cuando los individuos se concientizan, se vigilan, se controlan y se entrenan para ser cuerpos que siguen (o no) la norma, ellos mismos se producen como *cuerpos domesticados* o dóciles.²⁴⁰ En la célebre entrevista que Foucault concedió a Dreyfus y Rabinow en California en 1982, donde intenta sintetizar los objetivos de su trabajo desde sus inicios y explicar cómo ha pensado las resistencias frente a las estrategias de poder, dice que “el ejercicio del poder no es simplemente una relación entre partes, individuales o colectivas: es una manera en que ciertas acciones modifican otras”.²⁴¹ Es decir que los poderes que se ejercen en la disciplina son movimientos colectivos entre individuos que colaboran (y se confrontan) unos con otros y juegan bajo las reglas disciplinarias. Es desde eso que se formula la idea de *cuerpo-útil* o *utilizable*: máquina-orgánica que automatiza las acciones corporales en el ejercicio y en la convivencia en una sociedad disciplinaria.

2.4. Cuerpos útiles y técnicas de producción de trabajadores

Para considerar cómo los cuerpos se hacen útiles en esta sociedad, se debe considerar la ortopedia social bajo la cual un conjunto de tecnologías disciplinares posibilita la producción estratégica de

²³⁹ Ibidem, 158.

²⁴⁰ Recuerdo que en francés la palabra *docile* es utilizada como adjetivo para hablar de animales (y raramente de personas) que no representan peligro. Para animales sería lo que en español se caracterizaría con la palabra *domesticado*. Para personas ya no se utiliza, pero podría ser equivalente a *sometido*, *subordinado*, *servil* o *que dejó de ser salvaje*.

²⁴¹ Foucault, "Sujeto y poder" (1982), 252. Esta cita fue traducida del inglés, idioma en que Foucault escribió la entrevista, cuya frase es: "The exercise of power is not simply relationship between partners, individual or collective; it is a way in which certain actions modify others". El problema para su traducción es que el término *others* es ambiguo aquí porque podría referirse a *actions* o a *partners* (el sujeto gramatical de la frase anterior a la cual está subordinada). En la traducción francesa (publicada en los *Dits et Écrits*) la frase viene así: "L'exercice du pouvoir n'est pas simplement une relation entre des 'partenaires', individuels ou collectifs; c'est un mode d'action de certains sur certains autres.". La énfasis de la traducción francesa es sobre la relación entre individuos, mientras la española (y creo que más adecuada) es sobre las acciones, las cuales, en última instancia son acciones individuales de los "partenarios". Véase: Michel Foucault, "The Subject and Power" (1982) In: Hubert Dreyfus and Paul L. Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 219; Y Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir" (1982) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 1054.

cuerpos como máquinas.²⁴² La idea de cuerpo-máquina, ya mencionada por Foucault en las tesis arqueológicas –en tanto producto de la *episteme* moderna- es retomada en *Vigilar y castigar* al considerarse los cuerpos dóciles en tanto fabricados por la disciplina. Ésta, ya no envuelve sólo una analogía con mecanismos industriales y productivos identificados desde las revoluciones industriales en Occidente, ella entiende que cuerpos individuales sometidos a regímenes disciplinarios funcionan por medio de automatismos que son despertados justamente cuando se hacen individuos integrantes de tales regímenes. Los cuerpos vivientes “no son por naturaleza *trabajo*, ellos son placer, discontinuidad, fiesta, reposo, necesidades, instantes, acasos, violencia, etc.”.²⁴³ Ahora, es justamente sobre (y contra) esta fuerza *explosiva* de los cuerpos que la disciplina se compromete: para exterminarla y domesticarla, para transformar los cuerpos en autómatas, los cuales así se tornan productores, trabajadores, habilidosos, útiles y, a la vez, inertes a toda su sensibilidad interior, señores de sus pulsiones individuales.

La disciplina parece suponer que los cuerpos pueden evolucionar siempre y constantemente para parecerse a otros más productivos, eficaces y resistentes. Además, supone que son autónomos, que pueden querer y tener sensibilidad propia, sea ella buena y productora, porque hace de los individuos aprovechables (y rentables), sea destructora, porque violenta el orden social o a cada uno –como en los casos de adicciones e ímpetu violentos, los ataques de rabia, los accesos de llanto e incluso la histeria que es un ejemplo de fuerza engañadora del cuerpo individual femenino. Eso hace de la disciplina una técnica que supuestamente funciona para corregir las desviaciones y optimizar las potencialidades de los cuerpos, para *educarlos*, para entrenarlos a controlar su sensibilidad, y también para *oprimirlos*.

Estas teorías son combatidas por Foucault, no porque están equivocadas, sino porque son parciales y se fundan en dos presupuestos que son históricamente localizados: la idea de que el poder es opresor; y que el cuerpo ya es una pre-estructura indivisible (autónoma y cerrada), capaz de *querer* actuar en la norma o capaz de luchar contra ella, incluso de cambiarla por su conciencia y desobediencia.

²⁴² Sería interesante también reflexionar sobre cómo los cuerpos disciplinados se construyeron bajo diferencias que también marcan la separación entre hombres y mujeres con *otros* animales (domesticados). Por ejemplo como la idea del cuerpo masculino utilizable bajo disciplina fue asociada a caballos y bovinos, por su fuerza y comportamiento; y el cuerpo femenino, igualmente utilizable, relacionado a los mismos animales en condición más débil, o a otros, como el perro o aves, animales completamente domésticos, *naturalmente* más dóciles.

²⁴³ Del original: “ils ne sont pas *travail* par nature, ils sont plaisir, discontinuité, fête, repos, instants, hasards, violence, etc.”. Foucault, *La société Punitiva*, 236.

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada.²⁴⁴

En el contexto del trabajo o de la producción, los cuerpos individualizados sometidos a las disciplina son producidos por técnicas que los conducen a la extracción sistemática, racional y orientada de sus fuerzas útiles y a la reiteración y repetición de su propia *individuación*. Las diferentes técnicas de disciplina analizadas por Foucault permitieron que se distinguiese al menos cuatro formas de individualidades corporales: el cuerpo-celda, el cuerpo-organismo, el cuerpo-génesis y el cuerpo-combinatorio. Los cuales serían el resultado y objetivo de la disciplina aplicadas en el interior de instituciones. “En resumen, puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas).”²⁴⁵

El *cuerpo-celda* se produce como útil desde la distribución de los cuerpos en los espacios, desde su ligazón racional a los aparatos de producción en el encierro o clausura. El arte de separación y de organización disciplinaria instaura una relación *bio-unívoca* entre los individuos y sus posiciones (a cada individuo su lugar, a cada lugar un individuo). En la espacialización de cuerpos se hace posible identificar todos los individuos por la posición que ocupan en el espacio. A la vez, hace de cada individuo reemplazable, desde que se le substituya por otro corporalmente semejante. Es decir, que los espacios individualizados ordenan las singularidades corporales. La disciplina reagrupa los cuerpos en individualidades analíticas y celulares, es decir los hace cuerpos-unidades.

²⁴⁴ Foucault, *Vigilar y Castigar*, 142.

²⁴⁵ *Ibidem*, 173.

El *cuerpo-organismo* es ordenado por el tiempo y el buen manejo de los gestos, sus movimientos son descompuestos y previamente definidos, para que las actitudes se puedan repetir y regular dentro de un previsibilidad exacta, donde cada uno interioriza las secuencias de actividades para ganar en producción, velocidad y eficacia. Se trata de un esquema “anátomo-cronológico”²⁴⁶ del comportamiento cuyo objetivo es articular los cuerpos a los objetos de su trabajo o función. De modo que se fabrica una síntesis entre cuerpo y objeto: “cuerpo-arma, cuerpo-instrumento, cuerpo-maquina”.²⁴⁷ La sensibilidad corporal, supuesta en esta individualización se extiende y es adaptada al orden de las actividades laborales. De este modo, tal orden corporal ya no es concebida como disciplina, sino como naturaleza pre-establecida, ordenable, y verdadera; como una *organicidad* marcada por las modalidades de sus funcionamientos y los límites de la propia estructura del cuerpo como *organismo viviente y natural*.

El *cuerpo-génesis* también es trazado por una forma de temporalidad específica, localizada en el interior del cuerpo y leída como resistencia aprovechable. La velocidad y la aceleración de los cuerpos se tornan necesarias a los procesos de adaptación y producción, para que así se forme la idea de progresión individual. Estos cuerpos son los generados por la *genética*, son el resultado de sedimentación, perfeccionamiento y mejora bio-individual; son cuerpos evolutivos (y que ya evolucionaron), cuya dinámica de progreso es lenta, pero continua. Es por esta dinámica que los cuerpos se entienden anatómicamente como bio-máquinas y, por tanto, mejores que todas las maquinas.

La cuarta figura de cuerpo útil es el *cuerpo-combinatorio*, la cual supone un cálculo sutil y preciso que combina las capacidades corporales de unos cuerpos con otros; que articula tecnologías que los ponen (y exponen) a la competición, a ciertas batallas, pero también a la cooperación, a la combinación de sus fuerzas, para llegar a algún objetivo (productivo) determinado. El ejemplo del ejército en este contexto es muy ilustrativo, pues ahí se hace claro cómo ocurre una síntesis jerárquica de comando único y riguroso que, al menos idealmente, combina muchos cuerpos en uno, ahí se internaliza y automatiza la obediencia.

²⁴⁶ Ibidem, 156.

²⁴⁷ Ibidem, 157.

Esta separación entre cuerpos producidos en la disciplina, enmarca los productos de una sociedad disciplinaria en la cual se encuentran técnicas, desarrolladas durante los últimos trescientos años, que tienen por objetivo formar cuerpos bajo una sensibilidad natural y cuyo funcionamiento es mecánico, como de una máquina. Vale enfatizar también que estos cuerpos utilizados (y utilizables) formados por la disciplina del trabajo son predominantemente cuerpos masculinos, a pesar de este tema no haber sido tocado por Foucault. Son cuerpos de *hombres-máquina* que producen, son los cuerpos de los machos-humanos, domesticados para responder a las demandas de una economía moderna (y modernista) y a un modelo de vivir que se inscribe socialmente en la disciplina, en el ordenamiento y en la optimización de la producción y de la vida. En esta configuración que utiliza cuerpos para el trabajo, y en este contexto utiliza más lo de los hombres que lo de las mujeres, la disciplina domestica cuerpos individuales, pero también se instala como modelo de organización de todo el cuerpo social.²⁴⁸ Llamar la sociedad europea del siglo XIX *sociedad disciplinaria*²⁴⁹ es apuntar a un juego social compuesto por técnicas individualizadoras identificadas en todo el campo social. En este sentido es importante entender que, según Foucault, la formación de una tal organización social no acontece porque ciertas instituciones, como las cárceles, las escuelas, las fábricas, etc. expandieron su modelo disciplinario a toda la sociedad, sino que éstas aparecieron justamente porque una sociedad que empezaba a formularse y funcionar bajo estrategias políticas nuevas necesitaba cuerpos individuales controlables y, por eso, los expuso a la disciplina.

2.5. Cuerpos normales, la naturaleza y sus verdades

En medio de este escenario, en el cual instituciones y sociedad producen *cuerpos disciplinados* para utilizarlos, también acontece una producción del cuerpo en general; es decir que desde los intereses de una tal sociedad, los cuerpos sometidos a normas y leyes se producen de un cierto modo y, como tales, son considerados normales. En el contexto de los juzgamientos y de las instituciones carcelarias, se puede decir que los crímenes se califican en términos corporales, como en el caso de los llamados crímenes *pasionales*, que son los despertados por las emociones

²⁴⁸ La propia idea de un cuerpo aplicado a la sociedad sólo surge aquí.

²⁴⁹ El término es usado por primera vez en el curso *La sociedad punitiva* del año de 1972-1973.

que acometen a los individuos, la rabia, la cólera, los celos, la envidia y otros tantos sentimientos *humanos* mensurados por las ciencias medico-psicológicas, las cuales más que hablar del crimen y de los hechos, al final de cuentas hablan de los propios humanos, de los cuerpos y de la naturaleza (anatomopolitizada) *del cuerpo*. Si discursivamente algunos crímenes son caracterizados como realizados *a sangre caliente*, justificables por estos sentimientos y emociones, y otros *a sangre fría*, muchos más graves y premeditados, eso habla mucho más de *cómo son* los cuerpos, que de los crímenes. Es desde ello que parte la elaboración foucaultiana de una idea de dispositivo médico-jurídico como un aparato (tecnología o mecanismo) constructor e inventor de cuerpos naturales y *normales*.

Los especialistas de los cuales Foucault habla en *Vigilar y castigar* como ligados a los procesos judiciales del siglo XIX, operan según la misma autoridad y funcionalidad que los que actuaban (y actúan) en las instituciones asilares, como manicomios u hospitales, de los cuales hablaba en *La historia de la locura*. Es claro que después de su nueva teorización sobre el poder, como se sabe, la producción de una normalidad ya no es pensada como fruto del poder-opresor de la institución (y autoridad médica), sino de las relaciones de fuerzas entre todos los involucrados en estos espacios. El papel de estos especialistas, en este contexto, es contribuir para que el sistema de relaciones de poderes vigentes, o mejor dicho, para que el dispositivo de saber/poder (médico-jurídico), siga calificando los individuos y generalizando lo que *son*, para que así sigan siendo explicables y utilizables. Estos especialistas-colaboradores, entonces, son responsables por definir las personalidades, identificar la presencia de locura en un individuo, separar en él lo que es locura y patología de lo que es normalidad y corrección de sus acciones, y, en última instancia, producir todo un conjunto de discursos que engloben las individualidades dentro de una naturaleza humana muy bien demarcada. Frente a acciones ilegales, ellos aparecen para responder a la pregunta: *¿está loco o no?* Y si está, *¿qué tan loco está?* Es decir que desvelan, descubren y, por eso, fabrican la *naturaleza subjetiva* de los individuos que analizan y, por consecuencia, de todos los individuos.

En este sentido, Foucault defiende que en el universo de lo jurídico (investigaciones, juzgamientos, castigos) hay dos procesos de entrada de poder/saber sobre el cuerpo de los individuos: El primero es el saber/poder médico que sigue el modelo de la anatomía patológica, cuya base de saber es un contenido específico, la cual sigue los rasgos de las disecciones de cadáveres de Bichat e implanta todo un conjunto de análisis y síntesis sobre los cuerpos del

delito y del criminoso. En este proceso, la acción del médico-especialista “trata de identificar en el cuerpo del enfermo cierta realidad de la enfermedad y valerse de las propias manos y del propio cuerpo para anular el mal”.²⁵⁰ Lo que extendido al campo de la delincuencia sería un proceso bajo el cual el médico-especialista usa su saber para identificar la realidad del crimen y valerse de sus propios ojos para anularla con la determinación de la buena sentencia. El segundo proceso de entrada del dispositivo en el cuerpo es el análisis psiquiátrico o clínico, que actúa por un camino diferente del primero, pero con los mismos objetivos, al marcar los individuos con una *personalidad* y diferenciarse de ellos como *ser-humano normal*. “A partir de marcas de saber –y no de contenidos del saber-, que califican al personaje médico”,²⁵¹ él actúa en los espacios institucionales como un cuerpo/saber marcado por su función de médico definidor, diagnosticador. Éste, con su simple presencia, gestos, técnicas de mirada, análisis y síntesis de síntomas, califica los otros cuerpos y es capaz de definir la verdad de cada uno de ellos. En el contexto del sistema jurídico, también son los especialistas del cuerpo (sobre todo los médicos) los que son calificados (especializados) para definir qué son los individuos y qué es lo que les llevó a cometer su crimen.

Desde estas dos líneas de poder/saber que caracterizan y oponen *cuerpos-especialistas* y *cuerpos-analizados*, las acciones humanas se organizan como resultado de una naturaleza humana inicial separable entre *normal* y *anormal*. La cual es anterior a los actos humanos (criminosos o no), que son siempre resultado de las *intenciones* subjetivas (conscientes o no) y de esta *condición* humana que es natural. En este sentido, los saberes de las ciencias médicas aliados a los métodos y técnicas de diagnóstico diferencial aplicados por *los médicos* sobre lo individuos son lo que evalúan (juzgan, diagnostican, castigan y tratan) los cuerpos individualizados. En el contexto de la delincuencia, eso implica que las acciones, que son caracterizadas por su contrariedad a la norma (y ley), no son sólo incorrectas e ilegales, ellas son *contra-naturales*.²⁵² Actitudes identificadas bajo esta designación, por tanto, no son crímenes, son *locura* o alguna otra forma de patología física o mental. Cabe al médico especialista, sobre todo el psiquiatra, producir un diagnóstico que la sitúe entre las enfermedades del cuerpo, con la localización de

²⁵⁰ Foucault, *El poder Psiquiátrico*, 233.

²⁵¹ *Ibidem*, 244.

²⁵² Véase: Foucault, *La société punitive*.

algún signo corporal que justifique la causa de la anomalía comportamental, o entre los disturbios psíquicos ya definidos por la ciencia médica, psiquiatría, u otro a definir.

La función de los especialistas en medio del dispositivo jurídico, pero también en medio de toda sociedad, entonces, es explicar los *porqués* de ciertas acciones humanas. En los casos de la delincuencia, es desde estos personajes que se llega a probar que todos los crímenes no son sólo acciones en acuerdo o desacuerdo con la ley/norma, sino en acuerdo o desacuerdo con la propia naturaleza humana. De lo que se deduce que es a ésta, en la medida de lo posible, que se debe dirigir la sentencia, para sanarla y/o corregirla. Con sus saberes y técnicas especializadas, estos especialistas hacen racional lo incomprendido del crimen y permiten el acceso (del público) a la verdad del individuo que lo comete. A la vez y por contraste a la anormalidad que detectan (e inventan), éstos colaboran con la escritura de una naturaleza humana que es organizada y normalizada en sus prácticas diagnósticas y saberes científicos. En otras palabras, lo que Foucault llamó *poder psiquiátrico* se asocia a los *aparatos de justicia* y, así, produce, políticamente, una anatomía de la naturaleza humana que se encuentra completamente disecada, repartida, separada, analizada y sintetizada por estos procesos que la inventan.²⁵³ Es decir que produce una naturaleza humana abarcable por discursos asertivos y que puede ser accedida, incluso no sólo por los especialistas, sino por todos los individuos involucrados con la búsqueda de la verdad. Una naturalización, por tanto, que es realizada desde dispositivos de saber/poder que auxilian en la interiorización de la norma (por medio de la disciplina) y mantienen lo *humano* en el dominio de lo conocido, del conocimiento racional y empírico, y también en el campo de lo útil o utilizable.

En este contexto, las acciones humanas naturales serían siempre legales, es decir, estarían siempre de acuerdo con la norma –excepto cuando se *descubre* que esta no era justa.²⁵⁴ En contraste, las ilegales serían siempre antinaturales, las cuales se diferenciarían entre las *ilegalidades* que no califican necesariamente una naturaleza dañada, pese a que merezcan castigo

²⁵³ Véase: Foucault, *El poder psiquiátrico*.

²⁵⁴ Relacionar la ley a la naturaleza es un tema que se complica si se piensa algunos ejemplos como cuando la naturaleza (ligada a la norma) se opone a la ley, porque esta devino injusta. El problema de la *obediencia* es uno de estos ejemplos. Si pensamos en los casos de los ejércitos, donde la función de un soldado es *obedecer sin cuestionar*, donde su utilidad es la de seguir las órdenes y su única ley es *obedecer*; vemos que puede acontecer situaciones en las cuales la conducta natural y normal a ser asumida supone que desobedezca. Este tema se hizo conocido especialmente en el contexto de la segunda guerra mundial y los abusos de los fascismos en Europa. Acerca de eso trata Hanna Arendt en su libro *Eichmann en Jerusalén*. Véase: Arendt, *Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca de la banalidad del mal*, Trad. Carlos Ribalta, Barcelona: Lumen S.A, 2003.

porque hieren el orden del pacto, como los casos de soborno, corrupción, no-pago de impuestos, robos, etc.; y los *crímenes* que enmarcan desarreglos en la naturaleza, los cuales pueden ser cuantificados como: más graves o menos graves, corregibles o incorregibles o aún *monstruosos*, cuando son practicados por individuos cuya naturaleza está provisoriamente o definitivamente dañada. Estos grados de gravedad de un crimen, por lo general, se miden según el nivel de violencia e incidencia sobre los cuerpos de las víctimas, de modo que cuanto más daño físico se identifica en un crimen, más dañada estaría la naturaleza individual del aquél que lo cometió.²⁵⁵

El encuentro entre dispositivo médico y justicia acontecería desde la calificación y juzgamiento de estas acciones humanas (naturales o contra-natura). Así, mientras la definición de *ser humano normal* se escribe desde el saber/poder médico, el aparato jurídico se encarga de hacerla valer como ley natural para todos, en la sociedad. Desde eso, la naturaleza humana es quien justifica las decisiones y acciones políticas aplicadas al mantenimiento de la normalidad, es decir de ella misma. Acciones que son, en última instancia, biopolíticas (como argumenta Foucault), puesto que operan sobre la vida (*zôé*) individual (y de las poblaciones) desde una idea cristalizada de *normalidad*, construida en contraposición a lo que los aparatos médico-jurídicos definieron como *anormal* y que resultaron ser ilegales o contra-naturales, según definen estos mismos aparatos. Consecuentemente, esta normalidad se hace *ley natural* aplicada a lo social, porque su fuerza es la fuerza de la verdad.

Visto que una de las características de la verdad es no poder ser cuestionada, entonces haber elegido las leyes sociales como de la naturaleza (y justificadoras de los procesos políticos), representa una estrategia (pastoral) que acabó teniendo el peso necesario para que el dispositivo se mantuviese. En el mismo sentido, la naturaleza se vuelve piedra de toque para la definición de *qué son los humanos y cómo deben conducirse*. Estas definiciones son realizadas por la propia naturaleza, la cual es *encontrada* (y creada) con el auxilio de la acción de los *especialistas* entrenados, calificados y distribuidos en todos los segmentos de la sociedad, quienes son los *conductores* de cada uno hacia verdad. Así, preguntar sobre *¿cómo actuar?* y *¿cómo hacerlo bien?* deja de ser una cuestión moral (aunque no de todo), y se vuelve una cuestión empírica, cuyas respuestas son exactas y sólo pueden cambiar si los mismos métodos que las encontraron, las

²⁵⁵ Todavía en este contexto, no se podría olvidar que el dispositivo de saber/poder que opera en la evaluación de las acciones ilegales también está atravesado por fuerzas que demarcan otras diferenciaciones *naturalizadas*, como las de raza, género, origen (y también clase).

reemplazan.

Eso abre precedentes para lo que se define como *subjetividad* (occidental), la cual está marcada por la individuación y la conciencia de sí, pero también por un *coraje* (valor) de asumir el *gobierno de sí mismo*, como definió Kant en su propuesta de salida de la minoridad hacia la mayoría, es decir responsabilizarse conscientemente. Hacerse individuo en medio a los dispositivos de saber/poder modernos, en este sentido, sería dejarse conducir individualmente por su propia naturaleza y respetarla sería obedecerla. Sin embargo, esta obediencia no puede ser ciega, porque la naturaleza puede estar dañada (o devenirlo). Respetar la naturaleza, por tanto, es una acción obediente y, a la vez, una elección libre, autónoma y consciente. Eso porque para ser responsabilizado, la libertad y la autonomía son presupuestos. Pero también porque la responsabilidad de sí mismo, consigo y con los demás, implica un constante *examen de sí*, por el cual se busca saber si la naturaleza no fue corrompida. La subjetividad moderna (y pos-moderna) por tanto, está marcada por la sujeción (subordinación) a la norma en la medida que simplemente se sujeta a la naturaleza. Frente a tal sujeción, las preguntas ¿cómo gobernarse? y ¿cómo gobernarse bien? se reformulan para ¿cómo no dejarse gobernar? o ¿cómo no dejarse simplemente?, como sugiere Foucault en la conferencia sobre la crítica (de 1978)-ya comentada aquí.²⁵⁶ Estas cuestiones se inscriben en una subjetividad consciente, o concienzuda si se prefiere, cuyas respuestas sólo pueden ser dadas por la naturaleza (verdad) de sí mismo, y nunca por cualquiera que sea la forma de gobierno exterior (opresor o no).

El problema, sin embargo, se presenta cuando se va a preguntar ¿cómo resistir?, ¿cómo luchar contra la sujeción? En el texto *Sujeto y poder*, Foucault habla de estas luchas y de cómo una economía del poder que amarra individuo, naturaleza y verdad, limita una subjetividad sometida (sujetada) a los propios mecanismos que forman el dispositivo de poder/saber –y también de sexualidad. Las luchas contra la disciplina y la sujeción modernas estarían marcadas por esta inquietud acerca de cómo conducirse como individuos, “estas luchas que no son a favor o contra ‘el individuo’, sino que más bien se trata de luchas contra el ‘gobierno de la individualización’”,²⁵⁷ dice él. Sin embargo, según la teorización sobre el poder que presenta, estas luchas se descalifican, puesto que también ellas estarían formadas y sujetadas a los

²⁵⁶ Véase: Foucault, *Qu'est ce que la critique?*

²⁵⁷ Foucault, "Sujeto y poder"(1982) En : Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...* ,245.

mecanismos del dispositivo o de los dispositivos. Asimismo sólo serían efectivamente *luchas* porque admiten la individualidad y la autonomía del sujeto, lo que, como vimos, son productos de la *episteme* moderna y de esta nueva economía del poder.²⁵⁸

La reorganización y reforma de los castigos, por lo tanto, no son sólo ejemplos sobre cómo los mecanismos de poder/saber actúan en cuerpos individuales, sino que tratan sobre cómo un sujeto autónomo se produjo desde el propio dispositivo en tanto un ser *responsable* por sí y por sus conductas. A estas conductas se les consideran *normales* no sólo cuando son buenas según reglas morales o ideologías de la sociedad y cultura, sino cuando están de acuerdo con la verdad constitutiva del humano.²⁵⁹ En contraste, conductas que no traigan esta responsabilidad y conciencia, sea por su *salvajería* (como los casos de los *mal-educados* e *indisciplinados*) o por una disfunción de la naturaleza normal (como la locura), son llamadas *anormales* o *monstruosas*. Sobre estas se aplican juzgamientos que pasan tanto por las instancias jurídicas como por las médicas, cuyas técnicas buscan normalizar la naturaleza *afectada*. Dichas técnicas permiten el mantenimiento del sujeto autónomo por medio del constante acceso y conocimiento de su naturaleza. Lo que, según Foucault, enmarca su propia producción a través de la racionalización y organización discursiva de las emociones y de lo que se suele llamar *deseo* o *instinto*.

2.6. Cuerpos monstruosos y la invención del instinto

Como acabamos de ver, lo normalidad se formó como ley natural, verdadera y constitutiva de una naturaleza humana que pasó a regir las conductas y las vidas individuales. Frente a esta naturaleza o ley, algunas figuras llamadas monstruosas o contra-naturales aparecen en el contexto de las instituciones y aparatos médicos-jurídicos como ejemplos importantes. Ellos sirven, según Foucault, para mostrar cómo la ley se desplaza al espacio de los propios cuerpos y formula lo que

²⁵⁸ Esta teoría revela la divergencia de Foucault con los neo-marxismos existencialistas de 1968. “Lo sé” dice Foucault, “Se puede decir que todos los tipos de sujeción no son más que fenómenos derivados, que son la mera consecuencia de otros procesos económicos y sociales: fuerzas de producción, luchas de clase y estructuras ideológicas que determinan la forma de subjetividad. Es cierto, estos mecanismos de sujeción no pueden ser estudiados fuera de su relación con los mecanismos de exploración y dominación. Pero éstos no constituyen la instancia ‘terminal’ de los mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con las otras formas”. Foucault, “Sujeto y poder” (1982) En : Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*, 246.

²⁵⁹ Todavía no profundizaré sobre cómo se podría resistir a todo eso, puesto que de eso trata el tercer capítulo de esta tesis.

se llamará *instinto*. Estas figuras monstruosas se han formado primero en el ámbito de la ley y, poco a poco, pasado al ámbito de la norma, la cual es incorporada a la naturaleza y eso implica directamente la producción de lo que se define como *anormalidad*, sea corregible o incorregible.

“La noción de monstruo es esencialmente una noción jurídica –jurídica en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define el monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no es sólo violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza –. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su existencia misma”.²⁶⁰ Los monstruos son figuras que afrontaron el sistema racionalizador del aparato médico-jurídico de los juzgamientos, porque frente a ellos las explicaciones, los saberes y los análisis y síntesis diagnósticos de los especialistas no resultaban. Así, son figuras que se interponen al sistema jurídico (y a sus especialistas) como contra-ejemplos sobre cómo los mecanismos disciplinarios (como la familia, la escuela, las técnicas de utilización, recuperación, sobre-corrección de individuos) fallaron. Ellos rompen con el juego entre corrección e incorrección justamente porque sus acciones son pasibles de ser caracterizadas como *locura*, pero ellos no presentan ninguna característica que califique una enfermedad, tampoco insanidad mental o sinrazón.

Las figuras monstruosas son consideradas en el entrecruce de una doble producción del cuerpo: del cuerpo-máquina de las disciplinas, objeto de una anatomo-política del cuerpo humano, y del cuerpo-especie, “atravesado por la mecánica del viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos”.²⁶¹ Los monstruos son renombrados y recalificados en el siglo XIX por el poder/saber que ha formateado la psiquiatría y reformado el sistema jurídico, los cuales les han llamado *anormales* “no sólo por la violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza”.²⁶² Como tales, son figuras que aparecen en un campo donde la administración de los cuerpos y en especial de estos cuerpos anormales ocurre desde un mecanismo o dispositivo *jurídico-biológico* en el cual la anatomo-bio-política del cuerpo humano se anuda. En este nudo, el cuerpo es un todo: cuerpo-maquina-instinto. Estos cuerpos son enderezados y hechos dóciles y útiles, son investidos por políticas públicas fundamentadas en su naturaleza común, son

²⁶⁰ Foucault, *Los anormales*, 61.

²⁶¹ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 168.

²⁶² Foucault, *Los anormales*, 61.

fragmentos de población o del corpus poblacional, son cuerpos individuales anatómica y biológicamente organizados en un proceso común y conjunto que liga disciplina y naturaleza esencial.

Sin embargo, en tanto figuras de *contra-natura*, ellos no pueden ser consideradas cuerpos que resisten a la disciplina, ellos nos son *contra-ley* aunque sus acciones resulten ilegales. Ellos son víctimas de la propia naturaleza, cuyo orden permite descomposiciones o desordenes, son cuerpos anómalos. “Los monstruosos van seguir asediando durante mucho tiempo la figura del hombre normal”,²⁶³ afirma Foucault en su curso de *Los anormales*. Estos personajes *raros* de la historia de la anormalidad fueron concebidos (y creados) en el interior del régimen de (bio)poder/saber que ve en ellos, y que hace visible a través de ellos, la “forma espontánea, la forma brutal, pero, por consiguiente, la forma natural de la contra naturaleza”.²⁶⁴ Es como contra-naturales que las acciones humana individuales se van a exponer al control generalizado del dispositivo de (bio)poder/saber. En la medida en que lo natural es verdadero, ciertas anomalías consideradas como monstruosas van a desplazarse hacia cuerpos individuales para calificar lo falso de estos cuerpos. De modo que los monstruos o las pequeñas características monstruosas identificadas en individuos *normales*, pasan a caracterizar no sólo la anormalidad y la ilegalidad, sino una acción de contra-verdad, o falsedad. Y claro que en el contexto de las sociedades occidentales esta falta de verdad o errores del cuerpo y de las acciones humanas individuales va a ser eliminada o sanada.

Los dos casos famosos de monstruos estudiados por Foucault, entre otros, son lo de *Henriette Cornier* (expuesto en la clase del 22 de febrero del curso de 1974-1975) y lo de *Pierre Rivière* (publicado junto con el manuscrito del propio Pierre en un libro en 1973).²⁶⁵ Ambos casos, representaron extrema dificultad para los peritos, en especial para los psiquiatras que debían juzgar si estaban locos o no y, de eso, si eran corregibles o no. El problema, sin embargo, no apareció, porque los casos demandaban, como en todos los otros crímenes violentos y sanguinarios, saber si la naturaleza individual de estos individuos (criminales) estaba afectada y si, en caso afirmativo, era recuperable. Tampoco si eran autores reales de los crímenes, visto que

²⁶³ Ibidem, 62.

²⁶⁴ Idem.

²⁶⁵ Véase: Michel Foucault, *Yo-Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...un caso parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*. (1973), Trad. Joan Viñoloy, Barcelona: Tusquets, 1976.

ambos eran asesinos confesos de infanticidio y parricidio respectivamente y estos no eran crímenes así tan raros en la época. El castigo tampoco presentaba dificultades, desde que los especialistas diesen su diagnóstico y lo definiesen. Lo que hizo tan discutidos y tan comentados los casos, no obstante, fue justamente los propios *individuos* criminosos, porque ellos no parecían locos, pero tampoco eran *normales*.

Una de las principales consecuencias de casos como estos es que ponía en cheque las teorías especializadas que formaban la normalidad y la separaban de la locura. Es decir que la simple existencia de estos individuos (y sus acciones) amenazaba la existencia (y acciones) de los especialistas como autoridades del saber que mantenía la locura y la normalidad. Más específicamente, el problema enfrentado por los especialistas era lo de identificar sus disturbios (el daño de su naturaleza), puesto que ambos no presentaban ningún de los síntomas calificadores de la locura y tampoco ninguna historia que pudiese hacer inteligible sus crímenes. Ellos, por tanto, afrontaban el discurso especializado de los psiquiatras (y de la propia psiquiatría) que había organizado la locura en el espacio del desorden de la razón y la sanidad mental o normalidad en el espacio de lo racional, de los discursos ordenados, de la conciencia y de la linealidad discursiva. Frente a la imposibilidad de ser calificados como locos, pese a todos los intentos de los especialistas involucrados en los casos, ellos se mantuvieron en su caracterización de *monstruos* (contra-naturales); es decir, de excepciones de la propia naturaleza y, así, integrantes de lo normal.

Este giro, caracteriza un desplazamiento sutil y extremadamente importante en las teorizaciones sobre la normalidad, puesto que todo un conjunto de acciones inmorales pasó a ser calificado (y calificable) como *anormalidad* de la naturaleza. Desde este giro, todos los individuos normales son aptos a tener, en menor o mayor intensidad, algo de monstruoso, algo de oscuro, una especie de demonio interior que puede poseerles en algún momento específico, o aún durante toda su existencia, sin comprometer su razón o su capacidad racional y discursiva. Lo monstruoso, por tanto, se vuelve criterio para la definición de las anomalías individuales, las cuales son leídas como pequeñas partes de sinrazón (oscura) que habitan la propia razón (clara y luminosa). De eso se sigue la idea de que en las sociedades modernas aparece un *miedo* de que todos (los normales) puedan tener un rasgo de loco en sus interiores; puedan estar compuestos naturalmente –y no por fuerzas malignas- por algún disturbio que emergería, sin aviso, sin que nadie se diese cuenta, y causaría algún estrago en lo social o en sí mismo. Como “el monstruo es

el modelo aumentado de todas las pequeñas irregularidades de la naturaleza, es el gran modelo de todas las pequeñas diferencias”,²⁶⁶ en él se explica efectivamente la introspección de la vigilancia y una organización de la sociedad regida por una anátomo-bio-política.

Esta forma de entender la normalidad ya no es sólo una manera de pensar el control individual a través de la disciplina y entrenamiento de cuerpos individuales para que sean dóciles, útiles y rentables, se trata de una manera de considerar cómo cada uno y todos pasaron a cuidarse a sí mismos, de la amenaza de sus propias descomposiciones naturales (inmanentes o adquiridas). Asimismo, se trata de una forma de relación consigo, donde cada uno se cuida para que su monstruo interior no salga para cometer algún crimen y comprometer definitivamente la normalidad y la integridad de los individuos que lo cometen. Desde eso, según Foucault, se ha organizado todo un conjunto de líneas de fuerzas, que pasan por diversas instituciones y segmentos administradores y que tienen por objetivo controlar las monstruosidades potenciales (individuales y de las poblaciones) y mantener el cuerpo de cada uno como objeto de observación, cuidado y vigilancia. Como líneas que se interponen desde los propios cuerpos son *biopoderes* -siempre en plural-, y justifican la mirada vigilante, constante y permanente, de cada uno sobre sí mismo y de unos sobre otros, y de todos sobre todos.

En el ámbito subjetivo, eso enmarca la historia (o genealogía) de la formación del *instinto* como parte de la producción de una naturaleza humana que se enraíza en el cuerpo. El instinto es esta dimensión natural de todos los humanos (y cuerpos-humanos), caracterizada por la oscuridad y por estar escondida en el interior de cada individuo, le es constitutiva y explicable, a pesar de no ser completamente abarcable por la razón. Lo instintivo, por ser parte de la naturaleza, no es necesariamente monstruoso, sino que puede presentar anomalías (mayores o menores) y, por ello, es siempre normal. Lo instintivo también es carne, es decir, esta parte del cuerpo que en el cristianismo se llamó libidinoso, es decir sexual. La sexualidad, en este sentido, se torna una dimensión fundada en esta carne-natural (o carnalidad), la cual pasó a ser, también ella y sobre todo ella, vigilada. Vigilar su sexualidad se ha tornado una manera de evitar las monstruosidades, para que se mantenga la normalidad o verdad de la naturaleza. La invención del instinto, por tanto, es un paso decisivo y necesario de nuestra cultura (occidental y occidentalizada), el cual ha

²⁶⁶ Foucault, *Los anormales*, 62.

llevado y extendido la *anormalidad* al interior del cuerpo normal, la ha colocado en la nervadura de un cuerpo que es carne.²⁶⁷

2.7. Cuerpos que hablan y técnicas de normalización

Antes de considerar los procesos implicados en la producción y control de la sexualidad o de la *carne* presentados en las teorizaciones genealógicas de Foucault, quisiera enfatizar cómo la invención del instinto implica una serie de tareas o técnicas al individuo de conciencia y de responsabilidad. Éstas son técnicas sobre sí mismo que lo lleva a mirarse constantemente, a examinar repetidamente sus acciones y a hacer claro lo oscuro y lo secreto de sí mismo a través de la racionalización y enunciación de sus actos. Estas técnicas se califican por actitudes que se tornan rituales intrínsecos a la vida de cada uno y de todos en sus relaciones íntimas o públicas, entre las cuales se destacan el *examen de sí* y la *confesión*.

Ambas técnicas se inscriben en un proceso investigativo sobre la naturaleza de las acciones individuales y de acceso a sí mismo. Estas pueden contar con el auxilio de especialistas (psicólogos, psicoanalistas, pedagogos, familiares, y otros), pero no pueden, o ya no, ser delegadas solamente a ellos, sino que necesitan que el propio individuo las ejecute o practique. Es decir que son un juego relacional entre unos individuos con otros, y todos con toda la sociedad y cultura. Ellas se caracterizan por la atención y observación particularizada sobre las *voluntades* y pasiones individuales, corporales e instintivas. Asimismo, por el control constante sobre las potencialidades monstruosas de una naturaleza que puede contener pequeños (o grandes) desarreglos. Las dos técnicas suponen que los individuos sean conscientes y responsables de su propia existencia social y, a la vez, que sigan la verdad de su naturaleza. Como técnicas de normalización implican la autonomía y la libertad humana como condición fundamental, la cual

²⁶⁷ Según Foucault, uno de los pasos importantes en la formación de las llamadas *anomalías* o *monstruosidades* en el campo del sexo y que ha contribuido para la caracterización del instinto como *sexual* y *animal* (no-racional) es la calificación de la masturbación infantil, o mejor dicho del niño varón que se masturba. Decidí no trabajar estos argumentos aquí porque envuelve un estudio profundizado y bastante largo acerca del dispositivo familiar, o de la institución familia, como espacio donde los sistemas disciplinarios y el dispositivo médico-jurídico entran al ámbito de lo privado. Y eso, al final, envuelve mucho más que las propias teorizaciones sobre el poder presentadas por Foucault sus cursos y libros genealógicos, sobre todo acerca de la biopolítica de las poblaciones. Acerca de eso se sugiere la lectura de las clases del 5,12 y 19 de marzo de 1975 del curso *Los anormales*.

es identificada en la capacidad racional de cada uno de organizar y organizarse discursivamente. Como técnicas de producción o fabricación de sí, funcionan desde un circularidad: posibilitan a los individuos que se observen, investiguen, visualicen, y hablen de todo eso que perciben en sí mismos; en el sentido inverso, permiten que se produzcan y se reconozcan en la organización de todo lo que dicen, ven, perciben, sienten.

El *examen de sí*, en este contexto, es una técnica de autoevaluación e investigación de detalles de la naturaleza del cuerpo, del deseo, de las pulsiones o voluntades. Es un movimiento de búsqueda (constantemente y repetitivo) que debe llevar al reconocimiento de los rasgos que forman y que, consecuentemente, mantienen el individuo en la norma, que lo mantienen como es. El examen es una mirada clínica, copiada de los procesos médico-psiquiátricos que uno aplica sobre sí mismo, aunque la mirada del otro no se excluye de esta técnica, como la mirada de los padres hacia los hijos, o del propio médico hacia sus pacientes. La *confesión*, por su parte, es la técnica que sella lo que ya ocurre en el proceso del examen, en la medida que hace discursivo (palabra, voz, sonido, habla, cuerpo) lo obscuro, lo secreto y verdadero de cada uno y de la naturaleza como un todo.

La confesión es la principal técnica de subjetivación moderna, según Foucault, la cual es heredada de los rituales confesionales cristianos, aunque ya se identificaban técnicas confesionales mucho antes en Occidente.²⁶⁸ Ella se habría mantenido y reforzado en las sociedades modernas sobre todo en los rituales médicos-jurídicos, puesto que “la instauración dentro de los mecanismos religiosos de este inmenso relato total de la existencia es lo que está, en cierto modo, en el segundo plano de todas las técnicas de examen y medicalización.”²⁶⁹ Como ritual normalizador, la confesión se responsabiliza por el mantenimiento de la normalidad y por la conducción y enderezamiento hacia la norma o naturaleza a través del hablar: discurso racionalizador que explica y organiza en forma de texto o de discurso oral lo que se descubre del instinto y, sobre todo del sexo. En contrapartida, como ritual productor genera lo normal, más específicamente instintos normalizados, porque usa la repetición y la constancia de las afirmaciones, el orden del propio texto para ordenar y formular identidades individuales y mantenerlas en lo que dicen.

²⁶⁸ Y se supone que era para investigarlas que Foucault se dirigió a los textos griegos a partir de 1978, cuando deja de hacer una lectura política de la formación de la subjetividad para estudiarla desde una perspectiva ética.

²⁶⁹ *Ibidem*, 177.

En el contexto del dispositivo médico-jurídico, la confesión del condenado funciona como técnica normalizadora, más que productora. La frase *sí, fui yo* (yo maté, yo robé, yo cometí el crimen), o su negación *no, yo no fui*, expresa el compromiso del individuo acusado con la verdad de sí mismo, de sus acciones, del gobierno de su vida, y con la norma en general. Una responsabilidad que si él no asume, la justicia le cobra que asuma, forzosamente, sea en la corrección penitenciaria, sea en el tratamiento de su disturbio mental en las instituciones psiquiátricas. Como parte del proceso investigativo de los juicios, la confesión es un paso importante del diagnóstico de los acusados, porque es durante el interrogatorio que se confiesa (o niega) el delito y es en su discurso que se detectan las fallas (o no) de su carácter. Henriette Cornier y Pierre Rivière fueron sellados como *monstruos* porque eran excesivamente conscientes para ser locos, porque al ser interrogados confesaron y siguieron las líneas que un discurso exige, además, porque no olvidaron detalles y no mezclaron ilusiones en sus narrativas. Si hay una verdad de los *hechos* que aparece en el proceso investigativo del crimen, lo que confiesa (o niega) el condenado debe estar de acuerdo con estos hechos, si no está, hay que evaluar la naturaleza de este individuo y ver si es imputable o no-imputable, si es normal o anormal. La confesión se vuelve un ritual, por tanto, del aparato jurídico-legal y asocia a éste el poder psiquiátrico, donde la enunciación consciente es parte del proceso que evalúa y juzga individuos como constituidos de una naturaleza específica de la especie humana, la cual es regla natural (normal) en contraposición a lo falso o monstruoso.

Asimismo, la técnica confesional juega con la verdad del individuo frente a la verdad universal de la naturaleza humana no sólo en los juzgamientos y en los aparatos médicos con sus especialistas, sino en cada confidencia que uno hace frente a un *confesor* (cualquiera). Éste tiene un papel fundamental de *conductor de conciencia* y también asume, por su parte, un compromiso con la verdad de los hechos y de la naturaleza. Él asume un compromiso con la producción de la verdad o naturaleza en general, y en este sentido con la producción de los cuerpos, de gestos, discursos y todas las actitudes llamadas *naturales*. El especialista, en especial el psiquiatra, crea individuos afectados por algún disturbio (anormales) desde los síntomas que identifica en sus cuerpos y sus decires. Acerca de eso Foucault cita el ejemplo del médico Lauret, quien en 1840 aplicaba la técnica de *duchas frías* a sus pacientes hasta que éstos confesasen que eran locos y, más que eso, afirmasen saber que todo lo que decían era locura. A esta técnica la llamaba

“terapias de verdades”,²⁷⁰ la cual muestra cómo el ritual instituye un proceso (médico) cuyo objetivo es enderezar el carácter (alma o mente) desde una idea de verdad y naturaleza. El individuo que confiesa su *desorden mental* después de sucesivos baños fríos, no se subordina sólo a la exigencia de su maestro a quien confiesa para que pare la *tortura*, él se subordina a lo que se sigue de ello: al tratamiento, a la internación, a la medicación y a la autoridad de la verdad –en este caso encarnada en el médico y en la institución. Este individuo se dice a sí mismo cuando se dispone a purificarse y a ser penitenciado;²⁷¹ él pasa de lo *no-dicho* a lo *dicho*, hace lenguaje y orden su vivencia; él se subordina a un sistema (discursivo) y a un régimen (político/asertivo) de verdad, donde hablar al confesor (médico) es comprometerse con la verdad de sí mismo –y de su especie. Un compromiso caracterizado por la subordinación a la penitencia, puesto que el *loco* (confeso) se cura cuando se entrega al sistema médico para ser corregido y sanado.

Lo que está implicado en este ritual confesional localizado en las instituciones asilares y en los juzgamientos, es una producción de la individualidad normal, de cuerpos normales, de conductas normales, desde un doble movimiento: el de hacer salir la verdad de los hechos –el hecho de que se está loco, por ejemplo-; y el de fabricarse discursivamente como individuo comprometido con la verdad de la naturaleza humana (o norma), en la medida en que busca y acepta la cura o el castigo. Además, lejos de los ambientes institucionales, las técnicas de confesión y examen parecen haber ganado espacio y fuerza cuando se pasó a confesar y penitenciar la carne; es decir, el cuerpo sexualmente constituido. Decidí considerar las confesiones en el contexto de la sexualidad separadamente –como se verá en el subcapítulo titulado *cuerpos que hablan de sexo y técnicas de autoproducción-*, de modo que aquí todavía enfatizo tres aspectos acerca de esta técnica moderna en lo que concierne a su carácter normalizador, y que caracteriza el momento en que monstruosidad y normalidad empezaron a sobreponerse.

El primer de ellos es la generalización o expansión de esta técnica, a través de su salida de las instituciones medico-jurídicas y hacia las propias relaciones humanas en la sociedad. Una

²⁷⁰ Foucault, "sexualité et solitude" (1981) En : Foucault, *Dits et Écrits II*, 988.

²⁷¹ *Penitencia* es la palabra que se quedó de las técnicas pastorales cristianas a las instituciones carcelarias del siglo XIX. *Penitencia* en latín es derivada de *poenitere*: arrepentirse. Un término utilizado por el catolicismo en el siglo XI para caracterizar el sacramento de *conversión*. El cual en el siglo XVI se desplaza y pasa a caracterizar el arrepentimiento y remordimiento. Sentimientos ligados al individuo que, por haber ofendido a Dios, se penitencia para reparar sus actos y para comprometerse con su verdad de no más recaer en pecado.

expansión que habría acontecido inicialmente con la expansión de los saberes (saberes/poderes) de la psiquiatría al dominio de la familia y de las escuelas, las cuales van a asumir la responsabilidad de la formación y corrección instintiva y racional de los niños, mantener el lugar de las mujeres y de los hombres en su normalidad cultural, y auxiliar en la producción de toda una dinámica entre sexualidad, sentimientos, consumo, producción, las cuales normalizan las relaciones de reproducción, parentesco, trabajo, clase, y sexuales. Aún en medio a esta expansión, se puede enmarcar el desarrollo de las llamadas ciencias *psi* y de la pedagogía, las cuales habrían minimizado el peso del sello de un diagnóstico psiquiátrico, que marcaba los individuos de sinrazón (locos), hacia caracterizaciones más leves y fluidas que se centran en disturbios probables y en la prevención de actitudes *anormales*, sin ser necesariamente un mecanismo *opresor* e institucionalizado como eran los hospitales y todo el aparato del poder psiquiátrico.

El segundo aspecto que se identifica en las confesiones modernas es la reformulación de la figura del confesor y la casi desaparición de la penitencia. La confesión desplazada de los aparatos formales de las instituciones es mucho más cercana a un hablar confidencial que a una declaración de culpa, como se identificaba en el modelo pastoral cristiano. Así, el confesor puede ser cualquiera, desde que sea un oyente, un compañero (*partenaire*) del compromiso con la verdad que es enunciada y, más que todo, con la coherencia y mantenimiento de lo que se dice en el registro de lo verdadero (o *real*). Este confesor ya no funciona como autoridad, sino como colaborador de la búsqueda por la verdad de la naturaleza del individuo que habla. Él es un conductor de la producción de las verdades de la naturaleza —en especial del sexo— en la medida que ayuda, con su simple presencia, a reiterar lo normal y las verdades normalizadas en el individuo que a él confidencia.

En el mismo sentido, la penitencia se vuelve completamente obsoleta. En las confesiones modernas, lo instintivo se normaliza en el encuentro con la humanidad, en el confronto con todos y, especialmente, en la identificación de unos con otros, en las familiaridades de cada grupo y cada individuo, y en la distancia con otros.²⁷² La normalización efectuada en la técnica de confesión no está en la penitencia o en el castigo, aunque se encuentren en la sociedad varias medidas (leves o más duras) de corrección individualizada. Ella está en la propia enunciación

²⁷² La idea de identificación por *familiaridad* no es específicamente desarrollada por Foucault, aunque no le sea de todo extraña, ella surge con las teorías estructuralistas a las cuales Foucault se ha acercado mucho en todos sus trabajos, pese a negar que su trabajo sea estructuralista.

confesional y en todo que la envuelve como *acto de confesar (performance)*. En este contexto, la técnica confesional funciona incluso como liberadora, ya que permite que individuos *marginales* o *resistentes* confiesen y se consoliden (socialmente) como *anormales* (y que se mantengan en el margen, como coadyuvantes y reforzadores de la normalidad y de lo *normal* que ellos no son).

El tercer aspecto que caracteriza la normalización encontrada en la técnica confesional es eso que la conecta efectivamente con la producción de una sexualidad moderna –aunque ahora sólo enfatizo su rasgo de normalización. Se trata de su caracterización como *confidencia (aveux)*, como un hablar los secretos, como si a través de eso se liberase lo oculto de cada uno y de todos en la medida en que son humanos. Confidenciar sobre lo que es secreto es hablar del deseo, es contar lo que se siente, lo que *pulsa* dentro del cuerpo como voluntad (natural y constitutiva). Por eso es relacionada a un hablar del sexo, porque habla de lo que quiere la carne, porque pone atención a la sexualidad, porque en ella los rasgos de lo monstruoso y de lo normal se mezclan. Desde ello, la confesión opera como técnica de normalización no solo en la medida que localiza y cuenta las pequeñas anomalías inherentes al instinto (y sexo), frente al confesor, para controlarlas y sanarlas (penitenciarlas), sino por imponer a los individuos que cuéntense (confiésense) y que lo que dicen sea verdad. Cuando se confidencia un *secreto*, algo que nadie sabe, algo que debe mantenerse en el espacio individual y privado, entonces se admite, antes de todo, que hay una verdad referente al instinto (o deseo) que habita cada uno y que incluso puede ser anómala. A la vez, se acepta la obligatoriedad de decir estar verdad.

En otras palabras, en este último aspecto de la técnica de confesión vemos que normalidad y verdad se conectan en el espacio del cuerpo, más específicamente en el deseo o sexualidad de los cuerpos. La verdad del cuerpo normal es localizada en su instinto, y de ello se habla para que se entienda, para que se sepa cómo funciona y hacia donde se direcciona (qué quiere). El instinto como *voluntad del cuerpo* es entendido como una verdad que está ahí, que ya es antes de todo y que se esconde en cada cuerpo como potencialidad (actualizable o no). Confidenciar sobre estas potencialidades, por tanto, es, al menos inicialmente, ponerse en una normativa universal que afirma dos cosas: que el cuerpo tiene voluntades que se ocultan de sí mismo, de su *yo consciente* o *alma*, en tanto sus verdades más esenciales y profundas; y que estas voluntades deben ser contadas, entendidas y accedidas. La confesión como técnica de narración de lo oculto de sí mismo, mantiene el individuo normal en el registro de una verdad que se enraíza en su cuerpo y en una obligación de verdad consolidada por la técnica de hablar de sí. Es en medio a esta

prerrogativa y obligación que se producen cuerpos de sexualidad, como veremos a partir de ahora.

2.8. Cuerpos deseosos y sexualidad como dispositivo

Cuándo entra en juego las *voluntades* del cuerpo, en tanto su deseo sexual, se entiende que en el interior de cada individuo, en el *fondo de sí mismos*, hay verdades constitutivas de los humanos que caracterizan estos deseos. En este contexto, podría parecer lógico, desde la modernidad, pensar que se debe liberar los deseos para que dejen de estar constreñidos por las fuerzas normalizadoras de la sociedad o de dispositivos disciplinarios. Una concepción que, como veremos, Foucault desarticula en nombre de una denuncia mayor: la sexualidad también es un dispositivo, también es resultado de operaciones técnicas que crean un cuerpo deseoso o, más específicamente, un cuerpo carne, que se forma en medio a tecnologías que producen y explican los humanos como sujetos de sexualidad.²⁷³

Desde eso, sigue toda una crítica que intenta mostrar cómo en las propias demandas por la liberación sexual se encuentra una norma: buscar la verdad de su deseo para liberarse. Es decir, cuando se reivindica que los individuos sigan las verdades de sí mismos, las que respetarían su cuerpo o carne, estas demandas son tan determinadoras de la construcción del cuerpo, como todas las normatividades que lo oprimen desde *fuera*. Aunque toda forma de poder (opresor) busque normalizar los individuos, que técnicas disciplinares intenten entrenarlos, que médicos y jueces los sancionen para que se arreglen y se ordenen, que sean llevados a responder a confesores sobre sus instintos, etc., la sexualidad y el cuerpo sexual también son producidos en medio a estos juegos, defiende Foucault. Es decir que lo que se llama *deseo sexual* y todo lo que conlleva también se formula en el contexto del dispositivo de poder/saber. Por eso, la sexualidad “es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo de la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los

²⁷³ Aunque Foucault no haya problematizado la cuestión del deseo, o al menos no lo haya hecho desde una perspectiva subjetiva (psicológica u ontológica), ha denunciado un proceso por el cual los deseos son producidos en medio a un juego donde el cuerpo se fabrica. Edgardo Castro explica que "en la obra de Foucault nos encontramos con numerosísimas referencias al tema del deseo, sin que nos ofrezca una teoría del deseo o pretenda hacerlo. En: Castro: *El vocabulario de Michel Foucault*, 79.

cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y poder”.²⁷⁴

En líneas generales, los argumentos que Foucault articula sobre la sexualidad hacen parte de un crítica y de un diagnóstico genealógico sobre la formación del cuerpo-carne moderno y de cómo los humanos viven según este formato de cuerpo. En eso, los problemas identificados son la búsqueda por comprender el deseo (o voluntades individuales) y la relación de éste con una suerte de imperativo mayor localizado en las (auto)preguntas (modernas) ¿cómo vivir? y ¿cómo gobernarse? Este problema ya era identificado antes y ahora aparece desde el punto de vista del deseo. Desde ello, se entiende que la formulación de una cierta sexualidad moderna también puede ser localizarla en la historia de la expansión de la obligación de conocer y de conocerse. Asimismo, que se formó en medio de la búsqueda expresada por los ideales de la *Ilustración*, desde su principio de *no dejarse gobernar simplemente* o no dejarse capturar por *gobiernos* que impongan obediencia.

Dicho principio parece haber ganado más fuerza cuando se trata de la sexualidad. ¿Por qué? Es una de las primeras preguntas presentadas en la *Historia de la sexualidad I*, cuya respuesta anda básicamente en dos direcciones: la que identifica la fabricación de una sexualidad enraizada en la naturaleza deseosa del cuerpo y, por eso, sexualidad reprimida por definición; y otra, que identifica un interés generalizado por encontrar las verdades de esta naturaleza, como si la verdad de sí estuviese en lo sexual y en el deseo (sexual).

Frente a este cuadro, la primera de estas direcciones denuncia la producción de la sexualidad como dispositivo. Ella ganó fuerza desde el interior mismo de las demandas por la toma de conciencia y conocimiento de los mecanismos opresores, en nombre de la liberación de las voluntades y deseos inherentes a los individuos. Es decir que una sexualidad reprimida se asentó en la propia fuerza de la crítica, en la fuerza de buscar salir de gobiernos y reglas sociales para llegar a una autonomía de las propias voluntades. Autonomía que sigue siendo forjada, sea por los mecanismos normalizadores de la disciplina y las técnicas de producción de individuos responsables, *normales*, instintivos y productivos, sea en la propia idea de que el deseo rompe con todas estas imposiciones. Asimismo, una sexualidad reprimida se instala en medio de la

²⁷⁴ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 128.

reformulación de la propia organización del poder, del Soberano hacia el Pastoral. Ella hace parte de los procesos de normalización encontrados en el dispositivo de saber/poder (hospitalarios, jurídicos y socio-disciplinarios), en el cual una serie de ideas y prácticas normalizadoras fueron articuladas para que la sexualidad de los individuos y la individualidad de los deseos se quedase completamente englobada por él. Por su parte, la individuación sexual contribuyó para la instalación de *voluntades* en el interior de los cuerpos y eso, por tanto, generó una cierta idea de *ser-humano* responsable por sus deseos, encargado por manejarlos, usarlos (o no), guardarlos en el secreto y en la intimidad propios de esta sexualidad y, en última instancia, mantenerlos en el campo de lo reprimido. Por último, ella se produjo a través de la técnica de examen de sí y de la confesión, desde la idea de que hace parte del instinto o desde la organización discursiva por la cual pasó a definirse.

Estas teorizaciones foucaultianas, entre otras cosas, atacan al psicoanálisis freudiano y sus principios y métodos (técnicas) que proponen llevar los individuos a liberarse de las represiones individuales, las cuales son siempre sexuales. Sin embargo, y más que todo, se refieren a la propia constitución de una autonomía individual muy aclamada y demandada por los intelectuales del siglo XX, en especial los contemporáneos a Foucault. Es decir que no se reduce al psicoanálisis, sino a todas las nuevas *teorías* de este siglo, que ligaban exageradamente individuos y verdad de sí. La crítica a la teoría freudiana, por tanto, no ataca (o no sólo) el hecho de que ésta ha contribuido y reforzado la concepción de una sexualidad reprimida. El ataque es a la organización del sexo y de las prácticas sexuales en un orden discursivo de verdad. Las teorías involucradas en la idea de que la sexualidad es un dispositivo, o línea de poder del dispositivo, atacan el psicoanálisis no porque éste sea el *monstruo poderoso* que ha creado una sexualidad reprimida, sino porque hizo parte de los mecanismos o líneas que contribuyeron para que culminase una sexualidad como tal.²⁷⁵ Por ello, haber desarrollado toda una problematización contra a la hipótesis represiva responde mucho más a las preguntas de su tiempo y, sobre todo, las cuestiones puestas a sus propias ideas anteriores sobre la disciplina y la normalización, que al psicoanálisis freudiano.

Haber denunciado la disposición de la sexualidad en términos de represión y de liberación discursiva, en este sentido, hace parte del propio proyecto teórico de Foucault que entiende la

²⁷⁵ Eso sí sería su fuerte crítica al psicoanálisis, la de no tener ninguna importancia en la construcción de la sexualidad, ni en la liberación, ni en su represión.

sobrevaloración de la crítica como actividad epistémica, como busca de saber y de posturas individuales (y colectivas) que rechacen toda forma de gobierno no-consciente, acrítico o alienado. En el mismo sentido, se inscribe en un análisis de la producción de sí desde una idea de micropoderes distribuidos en red, sin *opresores* definidos, sin *oprimidos* por definición, sin revoluciones o luchas que no puedan ellas mismas estar producidas por las líneas de estas redes, o mejor dicho, por las estrategias involucradas en estas fuerzas. Este tema parece haber sido uno de los grandes problemas enfrentados por Foucault desde que formuló sus teorías del poder, puesto que incluso en sus teorizaciones acerca de la sexualidad no parece haber conseguido dejar de considerar el poder como una fuerza que oprime, no porque identificase *opresores*, sino porque todavía ponía demasiado énfasis en el hecho de que la sexualidad funciona como captura, como si *algo* –un Poder con P mayúsculo- quisiese que la sexualidad se instalase en el cuerpo, formase la carne, y mantuviese el individuo atrapado en su propia individualidad.

La disciplina, la vigilancia y las técnicas de normalización, ya denunciadas en los libros y cursos de Foucault entre los años 1973 y 1975, aparecen frente a la sexualidad como una especie de pre-historia de la genealogía del cuerpo deseoso o *carne*. Una historia de la sexualidad que narra la ruptura entre el control/captura de la carne cristiana y su liberación/captura como carne moderna. Un rápido resumen sobre esta ruptura, muestra que la carne fue pensada desde el cristianismo como la parte humana libidinosa, corporalmente deseosa, la cual debía ser controlada individualmente en nombre de una salvación.²⁷⁶ En el siglo XIX, esta dimensión libidinosa pasó a ser entendida como algo constitutivo de la naturaleza humana y, por tanto, debió ser liberada o muy poco controlada, en nombre de la autonomía de los *humanos* que desean, en defensa de que ningún control les sea exterior, sino que toda administración de sí se realice por sí mismo.²⁷⁷ Así, la tesis contra la *hipótesis represiva* logra mostrar que la represión sexual es constitutiva de la carne, es decir que un cuerpo libidinoso es reprimido desde su formulación como cuerpo-carne.

En dicha formulación, lo instintivo del cuerpo se hizo sexual, se hizo *cuerpo deseoso*,

²⁷⁶ A eso también se debe añadir que frente al problema del hambre y la falta de comida para todos en el Medioevo, la idea de abstinencia también era una manera de controlar los apetitos, especialmente para que no surgiesen revueltas contra la riqueza de la Iglesia.

²⁷⁷ Se debería añadir a este resumen esquemático, que aunque esta liberación parece haber ganado espacio en el siglo XX, ella sólo lo tuvo en las capitales europeas y de Estados Unidos, ya que en otras regiones siguen ligadas mucho más a las moralidades religiosas que a la búsqueda de autonomía.

ligado a las sensaciones y al placer sexual. “Se pasó de una problemática de la relación a una problemática de la ‘carne’, es decir: del cuerpo, de la sensación, de la naturaleza del placer, de los movimientos más secretos, de la concupiscencia, de formas sutiles de la delectación y del consentimiento”.²⁷⁸ Desde el cristianismo, según Foucault, la sexualidad (masculina) pasó a ser descrita como las sensaciones corporales, la erección, los espasmos, los calores, etc. “San Agustín llamaba ‘libido’ al principio del movimiento autónomo de los órganos sexuales”.²⁷⁹ En contraste, antes del cristianismo, más específicamente en la antigüedad griega, la sexualidad era descrita (por Cícero en el *Hortensius*) como un *acto* sexual, el cual no estaba relacionado con las sensaciones, ni con la voluntad y el placer físico, de modo que la única referencia al cuerpo era la penetración en tanto acto sexual consumado. Eso revelaría, por un lado, una herencia cristiana dejada a la carne moderna y, por ello, funcionaría como prueba de que la represión que supuestamente el cristianismo ha realizado contra la sexualidad es más bien una continuidad de la propia percepción de *carne* empezada en el cristianismo, cuya consecuencia es que el cuerpo fue reducido a esta condición de deseoso.

Aun es importante considerar que en esta historia de la carne contada por Foucault, la simplificación del cuerpo en *carne* aparece en medio a toda la reorganización y redistribución del Poder (de soberano a pastoral) y de los poderes individuales compartidos, según la cual se hizo más fácil y más económico vigilar que castigar, se hizo más interesante individualizar e interiorizar la disciplina que matar y descuartizar. Asimismo, se hizo importante confesar y penitenciar el cuerpo para que los individuos (y el sujeto) al ser enunciados se fabricasen a sí mismos, se normalizasen y se mantuviesen organizados. En otras palabras, la formación de un cuerpo-carne se hizo en medio a los mismos mecanismos y técnicas que generaron saberes científicos y diagnósticos sobre el cuerpo-nervadura: dócil, útil, trabajador y productor. “La tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de la normalidad, y más que el problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La ‘carne’ se sobrepuso al organismo”.²⁸⁰ La libido se enlazó al

²⁷⁸ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 131.

²⁷⁹ Del original: “Saint Augustin appelle ‘libido’ le principe du mouvement autonome des organes sexuels” Foucault, “Sexualité et solitude” (1981) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 995.

²⁸⁰ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 143. En las últimas páginas de *la Historia de la sexualidad*, en el conocido apartado titulado *derecho de muerte y poder de vida*, Foucault habla de cómo los fascismos europeos representaban un intento por parte de ciertos Estados Modernos en mantener su sobre poder soberano para matar. Es decir, mantener

cuerpo natural y esta naturaleza de *cuerpo-deseoso* pasó a ser, ella misma, norma y normatividad inherente al individuo y las poblaciones o la especie humana. La norma se hizo cuerpo, y este cuerpo sexual se tornó, entonces, una de las líneas del dispositivo.²⁸¹

Por lo tanto, más o menos como pasaba con la incorporación de las monstruosidades en el ámbito jurídico y su ligación con el instinto en el ámbito médico, la sexualidad se tornó subjetivamente lo propio de todos los instintos individuales. Se tornó lo propio de la naturaleza humana, presente en todos los cuerpos. Como impulsadas por esta naturaleza, las prácticas sexuales o aún las identidades de sexo/genero también se volvieron pasibles de recibir intervención (institucionalizada o no), para ponerse en la norma, para estar en acuerdo con las voluntades del cuerpo-natural. Por eso se habla en captura, porque cuando el cuerpo se torna la propia piedra angular de la vida y del cuerpo mismo, entonces está preso a su autoformulación. La carne se libera de normativas morales para quedarse capturada en prerrogativas internas a su propia constitución: su naturaleza sexual o deseosa. Una naturaleza, que es *objeto* de conocimiento científico, es superficie de diagnósticos médicos-psiquiátricos, es plataforma de decisiones judiciales, y, sobre todo, es el espacio del deseo sexual naturalizado.

En lo que concierne a la definición de esta carne reprimida y demandadora de liberación, Foucault enmarca la construcción de unas tantas figuras de *la perversidad* que auxiliaron en este proceso que hace del cuerpo la propia institución que controla la sexualidad. En el mismo sentido, desde tal sexualidad, unas tantas técnicas que producen prerrogativas al deseo han continuado a operar, sea desde instituciones formales (medico-jurídicas, asilares y sociales, como la familia), sea en la propia auto-reflexión (confesión y examen de sí). Lo que es remarcable en relación a la administración de los cuerpos sexuales modernos occidentales, en este sentido, es que todas las *perversiones* pasaron a caracterizar desvíos de la propia naturaleza corporal (o

el poder de intervenir violentamente sobre los cuerpos individuales sin reconocer en ellos individualidad y tampoco humanidad.

²⁸¹ En una entrevista que concede a la revista *La Quinzaine littéraire* en enero de 1977, titulada *las relaciones de poder pasan al interior de los cuerpos*, Foucault habla sobre cómo al localizar el sexo en el interior de la sexualidad su concepción de poder sale de una concepción estrictamente jurídica de poder. Él dice: “yo pensaba que esta oposición entre sexo y sexualidad reenviaba a una posición del poder como ley e interdicción: el poder habría puesto en marcha un dispositivo de sexualidad para decir no al sexo. Mi análisis se mantenía todavía prisionera a una concepción jurídica del poder. Fue necesario hacer una inversión; supuse que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y, por consecuencia, lo que debemos encontrar en su origen ya no es el sexo rechazado, sino una economía positiva de los cuerpos y del placer.” Foucault, “Les rapports du pouvoir passent à l’intérieur des corps” (1977) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 235. Trad. libre.

mental) y, por tanto, toda atención, intervención, o incluso violencia, que se pasó a emprender sobre ellas, debió responder a la obligación de mantener la sexualidad en esta naturaleza legítima de un cuerpo-carne.

Bajo este imperativo Foucault destaca cuatro modelos específicos de cuerpos, los cuales operan ambiguamente como reguladores y regulados unos sobre los otros, y todos sobre y bajo la naturaleza sexual normal. Son “cuatro figuras u objetos privilegiados de saber, blancos y ancorajes para las empresas del saber”, donde “cada una es el correlativo de una de esas estrategias que, cada una a su manera, atravesaron y utilizaron el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres.”²⁸² Estas figuras son: el *cuerpo-mujer*, en tanto figura de la madre reproductora y cuyo papel en la familia clásica monógama es mantenerse y mantener la familia y los hijos, el cual enmarca la regulación de las conductas procreadoras; el *cuerpo-infantil* que es la figura de una sexualidad naciente que debe ser controlada y bien direccionada por los padres (y en menor medida por la escuela y las instituciones de higiene y salud), lo que enmarca el inicio de una pedagogía del sexo; el *cuerpo-perverso*, que es el cuerpo del adulto masculino, quien regula los dos cuerpos anteriores en tanto cuerpo que ya fue niño y el cual se reproduce con la mujer. A la vez, también es controlado por ellos, puesto que en su posición de reproductor y adulto que ya aprendió a controlar sus deseos, mantiene su sexualidad normal –y heterosexual– dentro de la norma; por último, el *cuerpo-histérico*, que es un cuerpo de mujer (aunque también pueda ser de hombre) y caracteriza una naturaleza saturada de sexualidad, que se subsume a las reglas de lo natural del sexo, pero no lo hace en el orden (discursivo y práctico) que requiere la normalidad, y justamente por eso se mantiene como *anormalidad* sexual o patología.²⁸³

En la segunda línea argumentativa acerca de la construcción del cuerpo-carne o sexualidad, se piensa que en tal construcción opera una *obligación de verdad*, la cual marca la subjetividad moderna. En líneas generales, estas teorizaciones parten de la idea de que el cuerpo

²⁸² Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 128.

²⁸³ Recuerdo un vez más que entre estas figuras Foucault concede una especial atención al cuerpo-infantil, o más específicamente a la figura del niño masturbado y sobre cómo esta práctica en el interior de la familia y de las escuelas e internados representaba una afronta al poder institucional, al mismo tiempo que fue completamente incorporado por ellos a través de una maniobra que sacó esta práctica del ámbito del deseo y la puso en el registro de lo patológico y de los disturbios de la sexualidad natural. En esta organización de la masturbación habría ocurrido todo un movimiento de producción de la sexualidad del adulto (masculino), la subordinando al examen de sí y a la confesión y determinando una autonomía de los individuos (hombres) incluso en su propio acto sexual, bajo el imperativo *jódate a ti mismo y hazlo en silencio*.

y todo lo que envuelve la sexualidad se forman como campo a ser conocido, como verdad a ser alcanzada. “Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible”.²⁸⁴ Es como objeto de conocimiento posible que el cuerpo es capturado en un movimiento circular y continuo entre su naturaleza que desea y las técnicas que la producen y permiten acceso a ella. Una circularidad que justamente muestra cómo en la captura del cuerpo (a su naturaleza y verdad) ocurre su producción y su naturalización, es decir, su invención. De eso, la idea de que las líneas de poder ligadas al dispositivo de sexualidad son mucho más productoras que opresoras, ya que desde esta producción (circular) se forman no sólo cuerpos deseosos (carne), sino, también, toda una manera de relacionarse consigo mismo; se forma todo un modo de ser de los humanos, de subjetivarse y llegar a ser sujeto.

Esta subjetividad está marcada por la condición humana de ser sujeto/objeto de conocimiento empírico y cuyo gobierno de sí desde su propia conciencia (o mayoría) debe ser asumido –como consideraba Kant en la pregunta sobre el *Aufklärung* comentada por Foucault²⁸⁵–; también, por el hecho de que el *hombre* se puso en el lugar de Dios, denunciado por la genealogía de Nietzsche; pero, más que todo, por un sujeto del *conócete a ti mismo (gnothi seautón)* formulado por Sócrates, cuyo imperativo de auto-conocimiento en la modernidad se concentró sobre el cuerpo (sobre sus funciones, dolores, placeres y sensaciones en general). Un principio que al encontrarse con una formulación de la carne se reforzó y se recalificó hacia un *conoce tus deseos*. Como tal, él parte del cuerpo (carne-nervadura) como lugar de la verdad humana, la cual debe ser siempre accedida y revelada. Lo que, no obstante, caracteriza la producción subordinada de un *sujeto* en medio de una circularidad fundamental: naturaleza deseosa → conocimiento → naturaleza deseosa. La cual explica, fabrica, y mantiene los cuerpos en un movimiento voluntario y repetitivo de búsqueda de conocimiento de sí para aplicar este saber a los modos cómo gobernarse. En otras palabras, la búsqueda del conocimiento del cuerpo-carne implica una postura política (de fondo ilustrado) que busca en una verdad de sí, un conocerse, para no dejarse gobernar por eso o por aquello simplemente.

La naturaleza corporal, así, se torna una tecnología ordenada y subordinada a sus propias

²⁸⁴ Ibidem, 119.

²⁸⁵ Véase: Foucault, *¿Qu'est ce que la critique?*

verdades, y la conducta humana se rige por ella. Es decir que el cuerpo hace parte de un juego bio-político que supone la acción de conducirse a sí mismo desde verdades que están ligadas a su cuerpo sexual o carne. En este sentido, la resistencia sexual (entendida en un sentido muy amplio), al envolver la búsqueda por liberar al cuerpo de la moralidad cristiana y de las (pre)estructuras subjetivas que interiorizan la norma (como superyó e inconsciente), lo (re)captura al interior de sí mismo, a su naturaleza que se impone y que hace del cuerpo mismo una *autoridad* o *institución* de (saber/poder), donde el diagnóstico, la normalización y la fabricación de todos los cuerpos acontece. En contrapartida, estas resistencias se inscriben políticamente en las búsquedas por un ser de sí que sea crítico, que conozca la verdad de sí y se gobierne por ella (y solamente por ella).

De eso, si los trabajos sobre la disciplina de Foucault llegaron a mostrar que los cuerpos se hacían dóciles por (y para) la individuación e interiorización de la vigilancia, los estudios acerca de la sexualidad muestran que éste se libera de estos procesos para prenderse a otro: a una naturaleza primordial que lo mantiene en su condición de *carne*, la cual es producto tecnológico, fabricada en medio a las estrategias de poderes vigentes y que se crea en el movimiento subjetivo de búsqueda individual de la verdad.

2.9. Cuerpos que hablan de sexo y técnicas de autoproducción.

La búsqueda por la verdad de sí y de los humanos en la naturaleza de las voluntades de la carne pasa por las técnicas de confesión y examen de sí, pero no solamente como técnicas institucionalizadas, sino como prácticas subjetivas, según las cuales los individuos confidencian sus deseos para identificar las verdades de su naturaleza y conducir consciente y responsablemente sus vidas. Una genealogía de las confesiones de la carne, en este sentido, enfatiza cómo se fabricaron cuerpos-carne en la auto-enunciación de los deseos; y, en otro sentido, cómo a la subjetividad humana se ha impuesto (a sí misma) una especie de *cacería* por la verdad de sí. Asimismo, muestra cómo la sexualidad se ha ligado a los gobiernos de sí mismo y de los humanos en general.

En tanto confesiones de la carne, estas técnicas funcionaban desde el cristianismo como mecanismos de producción de subjetividad o modos de subjetivación, donde además de individualizar y normalizar, generaban y subordinaban los sujetos a la verdad de la naturaleza corporal. En estas técnicas se produce un cuerpo libidinoso en la misma medida y momento en que individuos corporales hablan de sus sensaciones carnales (libidinosas). Los objetivos individuales y colectivos enraizados en estos hablars son los de descubrir los caminos por los cuales el deseo sexual se forma, quiere, desborda, impone sus causas y efectos, sus pulsiones y actos, etc., para desde eso entenderlo y respetarlo, o sanarlo, en caso de presentar anormalidades. Sin embargo, los hablars confesionales sobre el sexo ya no son dichos solamente al confesor, sino a sí mismo, al espejo, y a la conciencia, como ritual diario y repetitivo, constante y permanente, como auto-mirada, como examen de verificación e inquisición: *¿qué pasa conmigo?*

En la enunciación o respuesta a esta pregunta se encuentra la generalización o expansión de las prácticas confesionales. En los *decires* acerca de *qué ocurre conmigo* se generaliza la costumbre de relatar, de confidenciar, de *contar todo*, aunque no a todos. Sin embargo, es en las confesiones de la carne que esta pregunta se especifica todavía más, ella pregunta *¿qué pasa con mi cuerpo?*, *¿qué quiere?*, *¿cómo quiere?* En estas preguntas está claro que todavía se encuentra la cuestión que se ponía frente a los monstruos *¿está loco?*, *¿es normal?* Es decir que frente a las descripciones acerca de la sexualidad, frente a lo que se confiesa acerca de los deseos, una de las cuestiones de fondo es si es normal, si es verdadera, o si es expresión de un desarreglo de la naturaleza del cuerpo. Eso se relaciona claramente con la producción de la carne y la definición de qué sería *lo normal* de una naturaleza corporal y qué sería su *anómalo*. Sin embargo, más que todo, revela una conexión entre sexualidad y locura.

A partir del siglo XIX ocurrió un fenómeno absolutamente fundamental: la engranaje, la imbricación de dos grandes tecnologías de poder: aquella que trama la sexualidad y aquella que reparte la locura. La tecnología concerniente a la locura, de negativa devino positiva, de binaria se hizo multiforme. Nace, así, una grande tecnología de la psyché que es uno de los rasgos fundamentales de nuestro siglo XIX y XX: ella hizo del sexo, a la vez, la verdad escondida de la conciencia razonable y el sentido descifrable de la locura: su sentido común, pues es lo que permite tomar a una y a otra segundo las mismas modalidades.²⁸⁶

²⁸⁶ Del original : "A partir du XIX^e, il s'est passé un phénomène absolument fondamental l'engrenage, l'intrication de deux grandes technologies des pouvoirs celle qui tramait la sexualité et celle qui partageait la folie. La technologie

La confesión aliada a una (auto)búsqueda de síntomas en el cuerpo, es la técnica aplicada en el contexto de la locura que hace del loco que confiesa (aunque bajo baños fríos u otras torturas) un individuo de razón dañada. Este individuo cuyo discurso es *sinrazón* es sellado como loco y su enfermedad al ser entrañada a su cuerpo, por medio del diagnóstico de la clínica médica, coincide con el individuo *anormal* de la sexualidad. A partir de una sexualidad naturalizada, todas las sensaciones relacionadas al sexo también se encuentran englobadas por la razón, todo se torna medible, enunciable o contable, en el orden discursivo de la razón que organiza lo que se dice entre verdades y falsedades, y las acciones humanas entre correctas e incorrectas. En una sexualidad naturalizada, también el loco se ve involucrado a un cuerpo-carne, a un cuerpo que desea y que es *loco*, justamente porque desea contrariamente a las reglas de la naturaleza. Tal como en el contexto de la locura, el individuo que confiesa dispone su deseo a la patologización. Asimismo, entrega su cuerpo (no al médico, sino al confesor, a sí mismo y a todos los demás) como prueba material sobre la cual se funda la respuesta a la pregunta: *¿es normal?*²⁸⁷

Foucault no hizo una genealogía de la *patologización del deseo* o de los disturbios sexuales confesados (patologizados o no), tampoco tematizó cómo los *disturbios neuróticos* se volvieron de fondo sexual (sobre todo a partir de la confesión al psicoanalista), aunque se refiera muchas veces a esta historia y en especial cuando describe el paso de una confesión cristiana a una confesión moderna. Sin embargo, la relación que identifica entre sexualidad y locura no es solamente un detalle teórico, el hincapié sobre la relación entre la producción confesional de una sexualidad reprimida y de una locura como enfermedad muestra cómo la incitación a hablar de las sensaciones y especialmente de los deseos (sexuales) atrapó al cuerpo a su condición de cuerpo-carne. Si Foucault defendía que “nace hacia el siglo XVIII una incitación política,

concernant la folie, de négative est devenu positive, de binaire elle est devenu complexe et multiforme. Née alors une grande technologie de la psychique qui est l'un des traits fondamentaux de notre XIX^e et de notre XX^e: elle fait du sexe à la fois la vérité cachée de conscience raisonnable et le sens déchiffable de la folie: leur sens commun, et donc ce qui permet d'avoir prise sur l'une et l'autre selon les mêmes modalités.” Foucault, “Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps” (1977) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 230.

²⁸⁷ O en un contexto político: *¿es capaz de conducirse sólo?, ¿es peligroso para los demás?*

económica y técnica a hablar del sexo”,²⁸⁸ esta incitación parece anclarse en la técnica confesional como si ahí el cuerpo-carne pudiese ser mantenido como tal.

Otro aspecto de la relación con la locura se encuentra en la identificación de la naturaleza deseosa de cada individuo, realizada por el saber y autoridad de los confesores (sean médicos, padres o madres, amigos, psicólogos o psicoanalistas, vecinos, patronos, empleados, redes sociales, o incluso uno mismo, desde que contribuyan con la producción y mantenimiento de una carne normal). La figura del confesor, como ya vimos, es parte del ritual de la confesión, ya que son colaboradores en la producción y mantenimiento de la naturaleza e identidades ahí enunciadas. Ellos funcionan como la parte *comunitaria* del ritual, cuya función es, sobre todo, mantener la propia confesión como práctica o técnica de reconocimiento y producción de sujetos de conocimiento. En medio de este aspecto colectivo del ritual se entiende cómo la técnica confesional no se considera solamente en los *hablares* sobre sí y en la construcción de una carne enunciada, sino envuelve toda una *actuación* o *escenificación* corporal ente cuerpos-oyentes frente a cuerpos-hablantes, y de éstos frente a aquellos, y todos frente a todos.

El cuerpo opera en varios sentidos en medio de este ritual. En el sentido que está enunciado por los discursos confesados, pero también cuando usa la voz, cuando estos hablares pasan por la boca, cuando el discurso también pasa por los ojos que examinan y por las miradas que se ponen de acuerdo (o no); también pasa por el silencio y el consentimiento que hace mover la cabeza hacia abajo o arriba al subordinarse al (auto)diagnóstico. Como voz, la confesión pasa por los oídos que escuchan y que, por eso, posibilitan la relación entre confesor y confidente. En la escucha, la voz, la articulación de la boca, todos los gestos e incluso el silencio, se hacen tecnologías corporales que producen la carne y que, a su vez, son producidas por ella, desde la nevadura sexual de un cuerpo que es todas las sensaciones entrelazadas (en acto o en potencia).

Foucault no consideró los gestos involucrados en la confesión moderna. O mejor dicho, consideró que estos estaban englobados por el propio ritual cuando obliga que cada uno se desvele ante al confesor. Este rasgo que envuelve la verbalización de sus actos, que implica un reconocimiento discursivo de su situación de pecador, según Foucault, no parece haber dejado espacio, desde el cristianismo, para la gestualidad, la experiencia o la escenificación del cuerpo

²⁸⁸ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 33.

por sí mismo.²⁸⁹ Además, lo que le intrigaba en la confesión era cómo se instaló en tanto modelo de producción de sí y cómo, desde eso, la sexualidad empezó a responder sobre qué somos. Desde una perspectiva más global se puede decir que si Foucault hubiese considerado la gestualidad confesional en la modernidad, tendría que haber aceptado algo como una existencia del cuerpo anterior a las confesiones, lo que era justamente una de las ideas que combatía. Sin embargo, ha identificado en los trabajos acerca de la *hermenéutica de sí*, más específicamente en las técnicas griegas de *exomologesis* una especie de confesión en la cual el individuo tiene que exponerse verbalmente, corporalmente y teatralmente en la *Polis*. Esto sería expresivamente diferente de la *obligación de verdad* como *publicatio sui* identificada en el contexto del cristianismo desde el siglo V (con Tertuliano) y que impone la verbalización detallada de sí ante el confesor (para desde ello pasar a la penitencia y llegar a contemplar a Dios).²⁹⁰

Más allá de la relación entre una forma de hablar y producir una verdad de sí que es pública, identificada en la historia del pensamiento griego, la enunciación moderna en la cual los individuos se objetivan a sí mismos tras la descripción de sí como *objeto* analizable, enmarca la desconexión del cuerpo y del individuo hablante de sus gestos. Dicho de otro modo, la experiencia o gesto confesional después del cristianismo se quedó completamente aplastado por el lenguaje o discurso ordenado. En el mismo sentido, la propia idea de *experiencia corporal* involucrada al instante en que se confiesa, se tornó una producción objetualizadora (racional e inteligible) de la experiencia. Incluso es contra algunas teorías fenomenológicas que hablaban de una tal *experiencia corporal* como no localizada en la historia –en especial las relacionadas a la idea de *cuerpo vivido* o *cuerpo propio*– que Foucault parece enderezar (al menos en parte) su crítica a una práctica de hablar de sí que parece haber sobrepuesto el lenguaje sobre toda vivencia posible. En resumen, Foucault no consideró la gestualidad involucrada en las confesiones porque, por un lado, la englobaba en el registro del lenguaje; por otro lado, porque de haberlas considerado, estaría obligado a aceptar algo que combatía: la dimensión supra-histórica de una experiencia corporal (carnal) como tema de discursos posibles.

En el mismo sentido, pienso que este es el principal motivo que llevó Foucault a mantener su análisis sobre las confesiones mucho más centrado en esta dimensión discursiva o

²⁸⁹ Véase: Michel Foucault, *L'origine de l'hermeneutique de soi, conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris: Vrin, 2013.

²⁹⁰ Idem.

comunicativa de la confesión. No quería aceptar que ahí hubiese alguna dimensión gestual o escenificación en las confesiones para no asumir el propio movimiento confesional que hace de todas las sensaciones, en especial las relacionadas a la sexualidad, temas del discurso. Es decir que Foucault parece haber elegido no hacer teorías sobre los gestos, o no *exponerlos* al examen, porque prefería dejarlos al dominio del *gesto mismo*, de la experiencia no-discursiva, desnuda de lenguaje, como si fuese una experiencia estética que estuviese ligada mucho más a la idea de lo que Georges Bataille llamaba *experiencia interior* –o aún cómo veían la experiencia Nietzsche y Blanchot²⁹¹- y menos a lo que los discursos modernos (en especial desde Freud) pasaron a describir.

Así, la *gestualidad* o aún *materialidad* del cuerpo se queda fuera de las discusiones acerca de la formación confesional de la carne y de su producción técnica en las confesiones. Una de las consecuencias de no haber tocado esta temática, no obstante, es que a pesar de considerar la carne como un producto de las técnicas de confesión (y examen de sí), ella parece seguir siendo entendida como una especie de configuración o sello que se pega sobre un cuerpo que antes de ser carne era algo. Es decir que la *carne* se sobrepone a la *nervadura* del cuerpo como si la oprimiese, como si redujese o ampliase el cuerpo a su condición de *ser carne*. En otras palabras, si, por un lado, Foucault concedía a la experiencia de la carne una posibilidad de acontecer independientemente de los hablados confesados, ya que él no analiza los gestos involucrados en el ritual como independientes del contenido de los discursos, también hace una lectura demasiado polarizada de las confesiones modernas. Es decir que su lectura reduce el ritual confesional a las *narrativas de la carne* construidas sobre una plataforma corporal, como si el cuerpo pudiese ser *algo* antes de ser carne, lo que revelaría cómo un *poder* (aunque pastoral) oprimió los cuerpos al imponerles que sean *carne*. Sin embargo, aunque sea posible pensar según la argumentación arqueológica que esta *plataforma* sobre la cual la sexualidad se escribe sea discursivamente inventada por las ciencias humanas (las cuales definen su *nervadura* como anatomía científicamente construida), desde esta nueva denuncia genealógica de Foucault, la construcción de la carne pasa por una objetivación de sí mismo que es realizada por sí mismo (ante el

²⁹¹ En una entrevista concedida en 1978 y publicada en 1980, que comentaré en el tercer capítulo de esta tesis, Foucault afirma: “La idea de una experiencia límite, que pega el sujeto a sí mismo, ahí está lo que fue importante para mí en la lectura de Nietzsche, de Bataille y de Blanchot, y que hizo con que mis libros fuesen a la vez complejos y eruditos; yo los he concebido siempre como experiencias directas en que busco pegarme a mí mismo, a impedirme de ser lo mismo.” Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault” (1978) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 862. Trad. libre.

confesor). Lo que muestra un paso de su teorización en dirección a una concepción de *poder* como menos opresor, pero aún así muy vertical. Eso porque en la idea de una construcción confesional y profundamente verbal de la carne está implicado la *imposición de obligaciones* sobre cuerpos que ya son (algo), que son cuerpos antes de recibir la obligación de ser narrados y sexualizados.

Este lapso del análisis foucaultiano –provocado muy probablemente porque sus palabras también se escribieron en este tiempo de confesiones- hace de su propia teoría del poder como productor menos fuerte que una interpretación del poder como opresor y que ataca o invade el cuerpo.²⁹² Sin embargo, es en esta enunciación de los gestos sexuales, contados en los rituales confesionales, que Foucault identifica la dimensión creadora y productora del poder, en la cual una cartografía de las sensaciones de la carne es elaborada. Así, los discursos confesados funcionan como mecanismos que unen (*pegan*) los individuos a una verdad de sí que puede ser conocida en la lectura de las sensaciones, de los gestos, de los placeres, del goce o del dolor, de todo lo que el cuerpo siente o a él se le atribuya como sensación. Desde las confesiones, la carne es mapeada en sensaciones y éstas son reducidas a discursos asertivos, son siempre enunciadas en términos de verdad y falsedad. De tal suerte, creo que la confesión puede ser entendida como una *experiencia* de fabricación de sí en tanto experiencia textual, la cual, aunque también sea gestos y sensaciones, dolores y goces, es siempre palabra enunciada para formar un saber posible. Y es como *objeto* de saber posible que esta carne es *scientia sexualis* y no arte (o *ars erotica*).²⁹³

Desde el punto de vista de la historia de las confesiones, estos rasgos de *scientia*, no obstante, ya eran identificados en las confesiones del cristianismo. Sobre todo después de los cambios realizados por el Concilio de Trento (1545-1563), que ya “no demandaban 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 frecuente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones, pensamientos innumerables, que a través del alma y del cuerpo tienen alguna afinidad con el sexo”.²⁹⁴ Estas

²⁹² La problematización de la materialidad del cuerpo es trabajada especialmente por Judith Butler y será comentada aquí en el tercer capítulo.

²⁹³ La *scientia sexualis* se contrapone, según Foucault, a un *ars erotica*. Véase: Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 73.

²⁹⁴ *Ibidem*, 29.

tareas inherentes a las técnicas confesionales e identificadas en el contexto de las sociedades pos-cristianas, muestran cómo las prácticas de hablar de sí se desligaron de rituales espirituales y de la salvación (al menos la cristiana), en nombre del propio aumento de conocimiento, en nombre de que se hable más, aunque todavía en voz baja y en secreto, de todo lo que es y *siente* la carne. “La pastoral cristiana al hacer del sexo, por excelencia, lo que debe ser confesado, lo presentó siempre como un enigma inquietante: no lo que se muestra como obstinación, sino lo que se esconde siempre, una presencia insidiosa a la cual puede uno permanecer pues habla en voz baja y a menudo disfrazada”.²⁹⁵ En este deber de confesarse está una obligación moral, según la cual “en la confidencia sutil, o interrogatorio autoritario, refinado o rústico, el sexo debe ser dicho”.²⁹⁶ La cual también es ambigua, puesto que refuerza una máxima de *hablar* de las sensaciones corporales libidinosas, a la vez que prohíbe que estos *hablares* salgan de ámbito íntimo. Es decir que se mantiene, tal como en el cristianismo, una narrativa realizada en el dominio de lo privado, de lo secreto, como si *de hecho* no fuese permitido que se hable de la sexualidad. Es exactamente en esta ambigüedad que el contenido de los discursos confesados gana extremada importancia. Como obligación disfrazada de prohibición, las prácticas confesionales conceden peso a lo que se dice y marcan estos contenidos como verdaderos (o falsos).

Desde el punto de vista socio-político, el trabajo foucaultiano muestra que “los discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio, en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar”.²⁹⁷ Es decir, como ya vimos, que la confesión es una técnica de organización, normalización, y, sobre todo, de producción de la carne, pero que también funciona como imperativo político para acciones acerca del gobierno de sí, por sí mismo, o por la administración estatal sobre los cuerpos de las poblaciones. “En el imperativo singular que a cada cual impone transformar su sexualidad en un permanente discurso hasta los mecanismos múltiples que, en el orden de la economía, de la pedagogía, de la medicina y de la justicia, incitan, extraen, arreglan e institucionalizan el discurso del sexo, nuestra sociedad ha requerido y organizado una inmensa prolijidad.”²⁹⁸

²⁹⁵ Ibidem, 47.

²⁹⁶ Ibidem, 43.

²⁹⁷ Ibidem, 44.

²⁹⁸ Idem.

En medio a esta prolijidad, en el ruido de tantas voces que susurran confidencias sobre el sexo, acontece una rearticulación importante acerca del cuerpo y la subjetividad. La pregunta cristiana enunciada en términos morales *¿qué hiciste?* (o *¿qué hice yo?*) es cambiada por cuestiones de sensibilidad: *¿qué sientes?* (o *¿qué siento yo?*). Como se ve, en la cuestión ya está presupuesto que se responda individualmente, desde la responsabilidad y la autonomía, y también desde el espacio íntimo o secreto que es lo que concierne a lo subjetivo. Como pregunta individual, las sensaciones enunciadas se diferencian dependiendo de quienes hablen, es decir, diferencian unos cuerpos de otros; diferencian *mi cuerpo* de *otros cuerpos* y *mi deseo* de *otros deseos*. En otras palabras, estas preguntas mantienen la particularidad que cada individuo exige justamente para seguir siendo *individual* y, a la vez, mantienen el deseo de cada uno como único, individual y diferenciado de todos los deseos de los demás. En este sentido, las prácticas de hablar del sexo normalizan en dos sentidos: primero porque califican y mantienen cada individuo sujeto (subordinado) al deseo y hacen de todos: *sujetos de deseo*; segundo, porque también inscriben los deseos individuales y particulares entre deseos posibles y de todos, los cuales son normales y correctos o anormales e inaceptables.

Aun quisiera añadir que, en este contexto, el Marqués de Sade es un ejemplo importante para Foucault, justamente porque no es un ejemplo de narrativa transgresora o liberadora, sino que es justamente un tipo de narrativa confesional. Por eso Foucault lo considera el primer autor moderno, porque explicita sus goces como si ellos afrontasen los patrones sociales *opresores* que rigen la familia, las reproducciones y toda una moralidad de lo sexual, pero que en realidad ilustra esta forma de subjetivación moderna que empezaba a estandarizarse como una manera de ser y de pensarse (autoreferenciarse) confesionalmente. Si las obras de Sade desnudan narrativamente las prácticas sexuales (incluso las pervertidas) y se imponen como referencias a lo natural del sexo en contraposición a la moralidad clásica orientada por una *simbólica de la sangre* (ordenadora de la vida desde las relaciones de consanguinidad, herencias y orígenes familiares²⁹⁹), ellas son el inicio y el ejemplo de cómo el imperativo de hablar de sexo inaugura una nueva sexualidad verdadera y natural. En Sade, la carne narrada como cuerpo sexual que *transgrede*, muestra otra inversión importante, sobre todo la que diferencia una carne-cristiana de una carne-moderna. Sus narrativas no parten del deseo, o de la erección como San Agustín

²⁹⁹ Véase: *Ibidem*, 179-180.

describía la libido –según Foucault-, sino de las propias prácticas sexuales, y eso sería lo que acaba por alimentar el deseo, el deseo de saber de sexo, de conocer cómo es esta naturaleza sexual humana que incluso puede ser monstruosa. Las narraciones *sádicas*, en este sentido, además de todo decir, de hacer verbo cada sensación en sus mínimos detalles, son una *nueva pedagogía* del sexo, que lo liberan de la moralidad clásica, pero lo capturan al ámbito de lo privado, y atrapan todos los deseos y todas las prácticas sexuales a actividades naturalizadas.³⁰⁰

2.10. Cuerpos histéricos como cuerpos de lucha

En la escucha del sexo, de la sexualidad, “el poder psiquiátrico habría pasado de una psiquiatría del delirio a una psiquiatría del instinto”,³⁰¹ afirma Foucault en su curso de 1973-1974. Un movimiento que pasó a controlar lo instintivo desde técnicas de normalización que lo definen como lo propio e *incontrolable* de la naturaleza humana, como vimos. Este movimiento trata de una historia de la normalización y de la fabricación de lo humano en medio a mecanismos de poder/saber institucionales, científicos y sociales. Esta historia pasa por la caracterización psiquiátrica de todas las pequeñas monstruosidades o anomalías humanas expresadas en los discursos individualizados sobre sí, la cual subsume lo instintivo a la naturaleza humana en tanto verdad general aplicada a todos. Sin embargo, esta historia también tiene sus ejemplos de lucha y resistencia: las histéricas serían algunos de ellos.³⁰²

La presencia de estas mujeres en los hospitales afrontaba “la posición del psiquiatra y su derecho imprescindible de razón sobre la locura”³⁰³ La resistencia histórica acontecería por toda

³⁰⁰ En este sentido también se puede defender que los textos de Sade son precursores de la pornografía, la cual es *la pedagogía* sexual desde la modernidad y sobre todo actualmente con el desarrollo de mecanismos digitales de acceso a imágenes, videos, narrativas, etc. relacionadas a las prácticas sexuales.

³⁰¹ Foucault, *El poder psiquiátrico*, 160.

³⁰² En el curso de 1973-1974 titulado *el poder psiquiátrico* Foucault habla de la histeria y de los histéricos, estos en el masculino. En español la traducción se encargó de darles el género femenino. En otros momentos, Foucault se refiere a las mujeres histéricas en el femenino, pero solamente cuando habla de las pacientes de este sexo/genero en los ejemplo que retira de los archivos de Charcot. Es un detalle curioso porque en francés la palabra *hystérique* es la misma para ambos los géneros y sólo se puede diferenciar por el uso del artículo (*le* o *la*, *un* o *une*) que antecede la palabra. Sin embargo, en el plural la cosa se complica (o facilita), puesto que los artículos plurales son siempre neutros (*les*, *des*). Quizá en este contexto deberíamos preguntarnos ¿por qué Foucault no habló de histéricas en el femenino?

³⁰³ *Ibidem*, 162.

su *sintomatología* como afrontamiento al saber/poder psiquiátrico, en la medida que aparecía como una enfermedad con un conjunto de síntomas *falsos*. “La histeria como un verdadero síntoma es una manera de mentir: la manera en la cual tener un falso síntoma es una manera de estar verdaderamente enfermo”,³⁰⁴ afirma Foucault. Esta falsedad de la histeria se diferencia de la mentira que un individuo enfermo utiliza para esconder sus síntomas, puesto que no es una falsedad deliberada. En este juego de verdad que se utiliza la falsedad, Foucault encuentra en la histeria una lucha bajo la cual las histéricas obligan al médico-especialista a aceptar “un juego entre verdad y mentira que califica la propia histeria”.³⁰⁵ En este juego, ellas proponen sus síntomas como no-subordinados a los métodos que suelen ser empleados para calificar las otras enfermedades, pero aún así como síntomas verdaderos de una verdadera enfermedad.

La historia de la histeria es bastante conocida hoy por los relatos de Freud y por caracterizarse como la enfermedad que marca el nacimiento del psicoanálisis. Los estudios de la histeria habrían surgido en las últimas décadas del siglo XIX especialmente desde los trabajos del psiquiatra y neurólogo Charcot en el Hospital Salpêtrière en París, con quien Freud estudió y dónde empezó a trabajar con la técnica de la hipnosis y con los *desordenes* discursivos de fondo sexual. Independientemente de esta historia del psicoanálisis y pese a las fuertes críticas dirigidas a ella por Foucault, entender el cuerpo histérico como un modo de resistir (al poder/saber médico-psiquiátrico) rebasa esta crítica y problematiza la producción de las enfermedades en el espacio del cuerpo y de lo *normal* en contraposición a lo *enfermo* (patológico). Si la histeria se caracteriza, en primer lugar, por este aspecto de no contener sintomatología verdadera, o mejor dicho, por ser un conjunto de síntomas falsos, entonces eso representa específicamente un afrontamiento y una forma de resistencia corporal. Como afrontamiento, la histeria no ataca sólo al médico o a la norma, sino a todo lo que les garantiza: el poder/saber *designador* y *racionalizador* que estructura todos los movimientos, las sensaciones corporales y los discursos.

Hablar de las histéricas en este sentido, no es considerar ciertos personajes que atacaron individualmente las normas de las instituciones hospitalarias o aún a una ciencia médica normalizadora, sino cómo la histeria amenazó el poder/saber normalizador ejercido por el médico y por todo el orden político de una época que concedía a los especialistas la autoridad para

³⁰⁴ Idem.

³⁰⁵ Ibidem, 164.

determinar la naturaleza humana individual y diferenciar los cuerpos entre sanos o enfermos, y los individuos entre normales o anormales. La resistencia que Foucault identifica en la histeria se localiza en medio del delirio que no puede ser calificado, ni como enfermedad física, bajo localización de tumores u otras anomalías corporales, ni por la simple locura como ausencia (completa o parcial) de razón, porque aunque sea una forma de hablar delirante y de reacciones corporales espasmódicas, sus *enfermas* no se identifican ni por enfermedad física constituyente, ni por ausencia de razón, ni tampoco por similitud de síntomas. La histeria aparece y gana existencia en medio a tantas otras enfermedades (y enfermos) cuyos síntomas podían ser ordenados, secuenciados y antevistos. Frente a éstas, la histeria es la enfermedad que no puede ser así organizada. En los síntomas histéricos no hay nada que permita ordenar la histeria, no hay ni repetición, ni constancia, ni previsibilidad, sólo hay tantas variaciones cuanto se manifiestan, síntomas tan falsos como lo son sus causas, narrativas tan teatrales como permiten los discursos de la locura. Frente a eso, el discurso médico se aturdiría y se encontraba imposibilitado de seguir operando por los métodos que aplica a otras enfermedades.

Por ser falsos por definición, los síntomas histéricos pueden reinventarse sin límites, sin tener que respetar ni a una enfermedad constitutiva, ni a una sintomatología espacio-temporalmente organizable en la superficie del cuerpo. Es en este sentido que Foucault defiende que el discurso histérico desordenado no se explica ni se tranquiliza con el saber/poder médico. Y es por eso que también puede ser entendido como una forma de resistencia del cuerpo, de estos cuerpos frente al cuerpo médico y al *corpus* de los saberes de la psiquiatría. Es resistencia, en un primer momento, porque lucha contra la *normalización* médico-científica; y, en un segundo, porque no obedece la obligación de verdad, tampoco la obligación de confesar o publicar individualmente la verdad de sí (y de mantenerse en ella). Según Foucault, la histeria no se subordina a la confesión, porque su discurso y sus acciones *anormales* (convulsiones, espasmos, delirios) no se siguen entre causas y efectos describibles, y porque los individuos histéricos no hablan para respetar una verdad interior (o exterior) a sí mismos.

Claro que Foucault no ha ignorado que el delirio histérico puede ser más o menos determinado, dependiendo de los momentos o situaciones, sea por medio de la aplicación de la hipnosis –la cual también sirve para liberar momentáneamente o definitivamente el cuerpo de estos síntomas, sobre todo las parálisis-, pero aún así no puede ser entendido como discurso de verdad o al menos no como un discurso que se ordena por ella antes de hacerse palabra, antes de

ser dicho. Los hablantes delirantes de las histéricas no pueden ser clasificados como síntomas aparentes de una profundidad instintiva (anormal, en mayor o menor intensidad) que salen a la luz para manifestar los secretos que sólo son accedidos por el examen minucioso de las operaciones corporales o por la entrega individualizada de sí a una obligación de decir la verdad de sí. Es decir que el *hablar* histérico no se compromete con ninguna verdad, tampoco con la pura falsedad o engaño. En este contexto, si el discurso delirante de la histeria tiene un compromiso, no es con decir la verdad, su compromiso es con la propia espectacularización desde su desorden (corporal y mental) cambiante. A la vez, la histeria se compromete a ser enfermedad, a dar síntomas al médico para que siga siendo siempre *enfermedad*.

El poder médico frente a las histéricas no les pide que hablen, sino que se callen, explica Foucault. El psiquiatra frente a las histéricas rechaza la confesión en nombre de una creencia mayor: que la naturaleza del cuerpo pueda revelar por sí sola las verdades de estos cuerpo-mentes *desordenados*. Frente a las histéricas, el especialista dice: “obedece mis órdenes, cállate y tu cuerpo responderá”. Como se darán cuenta, justamente allí se precipitará con toda naturalidad la crisis histérica”.^{306 307}

En esta demanda de la histeria como ejemplo de resistencia o como lucha contra una *dominación* médica que crea los cuerpos *normales* como subsumidos a la racionalidad del lenguaje, la auto-identificación que Foucault lee en los casos de histeria parece ser un ejemplo de modo de (auto)producirse que es menos sometida y sobre todo no-subordinada a la patologización que podría formarla como locura. Si “un histérico es aquél que está tan seducido por la existencia de los síntomas los más específicos, los más precisos –estos que le representan

³⁰⁶ Ibidem, 349.

³⁰⁷ En esta lectura de una producción de la histeria por parte del poder psiquiátrico en tanto un acto que busca callar su discurso desorganizado y delirante en nombre de una naturaleza que al manifestarse conserva el orden discursivo y el poder/saber del especialista que analiza, descifra y ordena las señales del cuerpo histérico, se puede encontrar uno de los primeros aspectos de la crítica foucaultiana al psicoanálisis (aunque no sea explícita en este texto). En este sentido, si el ordenamiento del discurso delirante de las histéricas por parte del psicoanálisis hizo de cada pequeño desorden discursivo (acto-fallido) un *signo* de un desarreglo interior o de un trauma reprimido, eso localiza el psicoanálisis como colaborador de la invención de la sexualidad como discursiva, la cual se queda completamente abarcada por el lenguaje. Esto localiza el psicoanálisis (al menos el freudiano) entre otros mecanismos o líneas de un dispositivo de poder/saber que hace de la propia experiencia individualizada del cuerpo un orden sintomático o un mapa de sensaciones que pueden ser enunciados dentro del orden del lenguaje. Es en la ligazón entre sexualidad y verdad, identificada por Foucault en el dispositivo de sexualidad, que la histeria pierde su papel de lucha, porque también ella se reduce a la organización psicoanalítica que reparte el individuo y le responsabiliza por sí mismo, por su *yo*-Id, yo y superyó. De eso se trata una captura a la *individualidad enunciada* que, según Foucault, no surgió con el psicoanálisis y tampoco sólo fue ejercido por él pese a su gran contribución en este proceso.

precisamente como enfermos orgánicos- que él los retoma a su cuenta. El histérico se construye él mismo como sello de enfermedades verdaderas, él se constituye prácticamente como el lugar y el cuerpo portador de síntomas verdaderos”,³⁰⁸ entonces “la histeria ha sido el modo efectivo por el cual uno se ha defendido de la demencia”.³⁰⁹

La lucha que caracteriza este juego de fuerzas entre histeria y autoridad médica y que Foucault defendió como una forma de resistencia, es lo que pone de un lado el poder/saber médico con sus aparatos de diagnóstico y conocimiento ordenadores y, del otro, el cuerpo-histérico con sus calores, espasmos, convulsiones, parálisis, delirios, etc. Una batalla, no obstante, que caracteriza confrontaciones y también colaboración entre las partes, sobre todo porque aún así es el médico y la medicina (especialmente después de la neurología, psicología y psicoanálisis) que dan existencia a la histeria y ésta a ellos. En este confronto o batalla, acontece un juego doble: de un lado el médico, que está solicitando los estigmas constantes de la histeria, para encontrar en ella la regularidad necesaria que haga que sus síntomas sean estables, regulares, codificados y codificables; y del otro lado, las histéricas con su placer de fornecer a los médicos lo que piden.³¹⁰ Es decir que del lado del dispositivo médico (psiquiátrico), se buscaba conseguir diagnosticar la histeria, para así poder mantenerse con su fuerza de poder/saber médico-científico, generalizador y universal. Del lado de las histéricas, se buscaba dar al aparato médico lo que pide y mucho más, ya que dan la dificultad del diagnóstico y, a la vez, la seducción para que sigan buscando.

En este juego, según Foucault, estaría la fuerza de la histeria: “Como comprenderán, en este complemento de poder dado al histérico cuando se le piden síntomas regulares se precipitará todo el placer de los histéricos; y se entiende por qué nunca vacilaron en mostrar tantos como se esperaban de ellos e incluso muchos más, pues, cuanto mayor era la cantidad que suministraban, más se afirmaba su sobre poder con respecto al médico.”³¹¹ Este sobre poder de las histéricas, por tanto, era una de las maniobras o engaños establecidos por ellas frente a la psiquiatría, lo que califica su cuerpo como *cuerpo-escenario* de sus síntomas, espectáculo de sus reacciones psico-neurológicas y físicas, escenificación de su delirio verbal junto a espasmos corporales. En este

³⁰⁸ Ibidem, 360.

³⁰⁹ Ibidem, 361.

³¹⁰ Véase: Ibidem, 360.

³¹¹ Ibidem, 361. Corregí el género en la traducción española, puesto que Foucault habla de *histéricos*.

diálogo espectacular entre histéricas y médicos, ellas responderían a sus demandas siempre con una *trampa* propia de su teatralidad. Cuando les dicen “obedece, cállate, tu cuerpo hablará”, ellas responderían “!pues bien, usted quiere que mi cuerpo hable! Mi cuerpo hablará, y le prometo que en las respuestas que dé habrá mucho más verdad de lo que usted puede imaginar. No es que mi cuerpo, por cierto, sepa más que usted, pero en sus contaminaciones hay algo que usted formula y, sin embargo, yo entiendo con claridad, una exhortación silenciosa a la que mi cuerpo responderá”³¹²

A esta maniobra que hace del cuerpo histérico un cuerpo-escenario de síntomas, Foucault presenta dos otras maniobras: la del *cuerpo-maniquí* funcional y la del *cuerpo-traumatizado*. La primera de éstas se refiere al uso médico de la hipnosis como método que manipula los cuerpos histéricos como si fuesen maniqués, incluso aislando los síntomas que en estados conscientes aparecen mezclados y generando síntomas diferentes que nunca habían aparecido antes, o aún sugiriendo historias y realidades falsas. Todo eso para probar que la sintomatología de la histeria es simulada, que no tiene fondo neurológico o no constituye disfunciones fisiológicas. Lo que, por tanto, mantendría la autoridad de la neurología y de la psiquiatría. Autoridad que si impone su saber, también busca *curar* a estos cuerpos, sus reacciones, sus espasmos, y conducir, de alguna manera, a la reducción de sus síntomas o a su desaparecimiento completo. En este doble juego, si las histéricas aceptan el manejo de sus cuerpos y responden (sin resistencia) a las estimulaciones y cuestionamientos durante estados hipnóticos, es porque así alcanzan su objetivo: ser *patologizadas* y *tratadas*. El cuerpo histérico manipulado reavivaría, así, lo que Foucault llama *placer histérico*, al jugar el juego entre médico-paciente llega a ser enfermedad y tener diagnóstico.³¹³

³¹² Ibidem, 450.

³¹³ Sin embargo, en este momento, hay un detalle respecto a la verbalización histérica, a sus narrativas delirantes que caracterizaría otra escenificación, que ya no es la de escenificar síntoma, sino narrativas. Según Foucault, hubo un rechazo voluntario por parte de Charcot en hablar de los delirios sexuales de las histéricas del Salpêtrière, el cual se identifica en los relatos de sus alumnos quienes escribían lo que ellas decían. En estos discursos ellas contaban sus relaciones sexuales, repetían diálogos picantes con sus copuladores, hablaban de órganos sexuales en sus posiciones de coito, suspiraban, gritaban y gesticulaban como si viviesen escenas de sexo. Estas narrativas no se caracterizaban por un discurso ordenado alrededor del sexo el cual intentase justificar o culpabilizar actitudes amorales o perversas que pudiese ser confundido con algún recuerdo ahora narrado y ordenado por el propio orden discursivo, como se calificaría una confesión o confidencia no-histérica. Al contrario, era toda una *poética* de la propia práctica sexual, un discurso-acto-sexual.

La maniobra de la lucha entre histéricas y poder/saber médico psiquiátrico, ligada a los *traumatismos* es la abordada por Foucault como una maniobra colaborativa que surgió completamente desconectada del espacio donde aparecieron las histéricas y, más que todo, del propio femenino que había caracterizado la histeria hasta entonces (más o menos desde 1870). Se trata de la producción de un cuerpo-traumatizado, desde el cuerpo femenino de las histéricas de los hospitales psiquiátricos. Más específicamente, dice respecto al uso de la histeria (y del cuerpo histérico) por los neurólogos cuando empezaron a hipnotizar a aquellas y usarlas como instrumento de demostración a los alumnos (y a todos), sobre cómo se puede sugerir parálisis y otros bloqueos motores a partir de la fabricación de traumas bajo la hipnosis. Eso ha contribuido muy fuertemente para toda una situación social en la segunda mitad del siglo XIX, explica Foucault. Son los casos de los trabajadores de los caminos de hierro, que habían empezado a aparecer con bastante frecuencia en los hospitales con alguna parte del cuerpo paralizada y sin síntoma de daños neurológicos –o al menos no localizables en la época. Para la patologización de toda la sintomatología de estos trabajadores las histéricas sirvieron, y se dejaron servir, como piedra de toque. Lo que, en algún sentido, aumentaba el sobrepoder de la histeria frente al médico y todo el poder asilar, fuere por su gran utilidad, fuere por conceder a los psiquiatras el poder (y el derecho) de continuar ejercer su autoridad de *diagnosticador*.

Cuando la histeria pasó a servir de piedra de toque para otras sintomatologías no localizables físicamente, ella no tardó en desaparecer, defiende Foucault. Una desaparición que no significó el fin de un surto de histeria, sino el proceso consecuente de una expansión de las reacciones neuróticas (traumáticas o no) hacia los individuos desconectados de las instituciones asilares, especialmente con la expansión del psicoanálisis (freudiano). Esta expansión había llegado primeramente a los trabajadores con sus parálisis causadas por el trabajo, las cuales pudieron ser encuadradas en el orden de las enfermedades gracias a las histéricas.³¹⁴ Y, luego después, a otros individuos caracterizados como histéricos, un poco como aconteció con las monstruosidades, en la medida que todos pudieron tener alguna reacción histérica en algún momento de sus vidas, sin dejar de ser normales.

³¹⁴ Un detalle histórico importante acerca de este diagnóstico aplicado a los trabajadores es que desde su clasificación como *traumatizados* ellos pudieron recibir los seguros que les cabía en relación a su trabajo y, una vez curados, podían regresar al trabajo con la misma integridad de antes, sin ser calificados como *mentirosos* ni como *locos*.

Aunque Foucault haya afirmado muchas veces a lo largo de su curso *El poder psiquiátrico* que la lectura que hace de la lucha entre histeria y poder/saber médico no era una historia del apareamiento y fin de la histeria, lo es. Además, el hilo que conduce esta historia de su patologización trajo consecuencias importantes en relación al uso de las técnicas confesionales como técnicas de producción y normalización de la sexualidad. Si para Foucault, esta expansión y desaparición de la histeria revelaba una victoria doble y compartida: de la histeria sobre el aparato médico por haberle permitido seguir con su poder/saber (y placer) de diagnosticador y curador, y de éste por haber finalmente patologizado, normalizado y expandido la histeria, también muestra una pérdida que es sólo de la histeria: su completa normalización o captura por el poder psiquiátrico hasta su banalización. De esta pérdida Foucault no habla, además de nunca haber considerado la histeria como una enfermedad femenina o de lo femenino, o de mujeres. Tampoco consideró que si la histeria fue usada como instrumento para identificar problemas de hombres en relación a su utilidad (e inutilidad en estos casos) como cuerpos-trabajadores, nunca llegó a ellos como enfermedad llamada *histeria*, sino bajo el nombre de *trauma*.

De este modo, la pérdida parece haber sido del lado de la histeria, en especial en lo que toca el sexo y la sexualidad. El discurso-sexual histérico fue sustituido por narrativas ordenadas sobre el sexo y subsumido a la confidencialidad que marca la confesión moderna. En este hablar de sexo, si todavía hay un juego de poder operando (entre confidente y confesor), el placer del discurso histérico ya no tiene ningún sobre poder, sino que aparece vagamente (en forma de actos fallidos) en medio de narrativas bien ordenadas. Lo mismo se puede decir de la falsedad, la cual desaparece casi completamente en nombre de discursos que buscan la verdad y lo verdadero del sexo. Quizá lo que mantenga alguna suerte de histeria todavía vigente –pese al desuso del propio término–, sea solamente su carácter espectacular, su escenificación y teatralidad. Del lado del aparato médico, la ganancia estuvo en la simplificación de todos los síntomas como sintomatología sexual, todos los discursos y escenificación *históricos* se redujeron a *problemas del sexo*, cuyas explicaciones y *cura* se direccionaron a *normalizar* los cuerpos y el deseo, y a hacer que los individuos se sientan *felices*, porque están/son/actúan de acuerdo con la naturaleza de sus cuerpos-sexuales.³¹⁵

³¹⁵ El imperativo de felicidad, o una obligación de felicidad está fuertemente ligada al sexo, pero implica una serie de otras relaciones que califican un tema demasiado amplio para ser trabajado aquí. Asimismo quisiera enmarcar que aparece y se inscribe en medio a las obligaciones naturales modernas y que envuelve el cuerpo y su *salud* como una

2.11. Cuerpos bisexuales, entre sexo y género.

Desde estas teorizaciones sobre la sexualidad como producto de técnicas y, a la vez, como verdades naturales del cuerpo, producidas en medio de relaciones anátomo-bio-políticas, se hace importante considerar un tema que no está en los textos de Foucault y que no debería quedarse afuera de una argumentación acerca de la construcción de la carne. Se trata de la diferencia o separación del cuerpo en dos sexos: hombre y mujer. El tema fue desarrollado sobre todo por los lectores estadounidenses de Foucault después de la década de los ochenta, los cuales utilizaron sus teorizaciones para pensar en cómo articular las resistencias frente a líneas de poder que sellan algunas identidades ligadas a la sexualidad (como la de *mujer*) y algunas prácticas ligadas a la anormalidad del deseo sexual (como las homosexuales).

Más específicamente, desde 1990 la antropología feminista y lo que se llamó *estudios de género* formularon una diferenciación fundamental entre sexo y género. Esta diferencia ya aparecía en feminismos más antiguos, como lo elaborado por Simone de Beauvoir, quien separaba la naturaleza del sexo, identificada como una característica del cuerpo y localizada en los órganos genitales, y su construcción social, identificada en las actuaciones de mujer o de hombre, las cuales imponen los papeles de masculino y femenino.³¹⁶ En este sentido, *el sexo* pasó a ser entendido como fijo y natural, como un dato anatómico presente en los órganos genitales, y los deseos y voluntades sexuales como aquello que se relaciona con él de acuerdo o en desacuerdo. Eso pasó a ser cuestionado justamente desde la formulación de la sexualidad como dispositivo, propuesta por la *Historia de la sexualidad I* y por las teorizaciones acerca de la desnaturalización del cuerpo.

A partir de eso, *el género* se desligó del sexo, y por lo tanto, dejó de ser parte del dato corporal.³¹⁷ En este contexto, incluso en los estudios etnográficos se llegó a cuestionar la

de sus prerrogativas.

³¹⁶ Véase: Beauvoir, Simone, *le deuxième sexe*, tome II, Paris: Vers la libération, 1948.

³¹⁷ Esta separación específica entre *sexo* y *género* ha aparecido inicialmente en los textos de los estudios feministas desde la mitad de los años 1970, en especial desde las teorizaciones de *Gayle Rubin* quien consideró cómo un sistema social sexo/genero transforma la *sexualidad biológica* en productos de la actividad humana. Más o menos una década después, los estudios feministas empezaron a separar todavía más sexo y género a fin de buscar establecer nuevas discusiones dentro del propio feminismo. En este sentido, el uso del término *género* puso en relieve relaciones que pueden incluir el sexo, pero que no están directamente determinadas por él o que sean directamente determinantes de la sexualidad. Acerca de eso se sugiere leer: Johan Scot, “El género: Una categoría

diferencia y dualidad del sexo y su separación con el género en tanto estructuras sobre las cuales se fundarían las relaciones culturales en las sociedades.³¹⁸ La denuncia realizada por los estudios de género parte del principio de que entre sexo y género las relaciones son menos naturales y más políticas, de modo que uno opera sobre el otro (especialmente el segundo sobre el primero) y eso debe ser considerado siempre desde el contexto histórico y de los dispositivos que forman cuerpos así divididos. Por eso, creo que algunas referencias acerca de la diferenciación de la carne en dos sexos y dos géneros amplían el trabajo empezado por Foucault, sobre todo porque nos llevan a pensar sobre cómo la separación entre cuerpo-hombre y cuerpo-mujer³¹⁹ se localizó específicamente en la nervadura de un cuerpo que es deseoso, que es carne. Añade también como crítica la (pre)división de papeles sexuales fundada en el cuerpo naturalizado y en los órganos reproductivos.

Desde los saberes de las ciencias humanas, una genealogía de la diferencia de sexo, y consecuente diferencia de género, es hecha por Thomas Laqueur, cuyo libro *La construcción del sexo*³²⁰ es una de las principales referencias y consiste en una genealogía de la separación anátomo-bio-política del cuerpo entre hembra y macho.³²¹ Esta genealogía sigue los métodos utilizados por Foucault, es decir que es una investigación histórico-genealógica que muestra las relaciones científicas y políticas que contribuyeron para que los cuerpos fuesen separados anatómicamente en dos *formatos* definidos por una *deferencia* sexual. Esta historia presenta cómo en el interior del desarrollo de las ciencias humanas, en especial en los manuales de

útil para el análisis histórico”. En: Lamas Marta (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México. pp. 265-302.

³¹⁸ En este sentido a partir del estructuralismo de Levi-Straus se pasó a cuestionar las etnologías asentadas en dos géneros.

³¹⁹ Posiblemente también debíamos separar un tercer cuerpo, que sería el *cuerpo-infantil* como cuerpo *no-sexualizado*, el cual aunque este atravesado por la separación entre hombre y mujer desde su nombramiento, parece responder a otras líneas normativas y constructivas.

³²⁰ Thomas Laqueur, *Making sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge and London: Harvard University Press, 1990. La traducción francesa usada aquí es: Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Trad. Michel Gautier, Paris: Gallimard, 1992. Y la española es: Thomas Laqueur, *La construcción del sexo, cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad Eugénio Portela, Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, 1994.

³²¹ Acerca de la separación entre *hembra* y *macho*, quisiera remarcar que en la mayoría de los textos en castellano, incluso en los incluidos en los llamados *estudios de género* o en las *teorías feministas*, suelen aparecer bajo las palabras *hembra* y *varón*. Lo que expresa la sutileza de una separación que ni en el lenguaje se mantiene en el nivel de la pura biología, puesto que *varón* es un término que sólo se utiliza para calificar el macho de la especie humana, mientras *hembra* se usa para las mujeres y para todas las contrapartes femeninas de todas las especies animales que así son separadas.

anatomía o en decisiones medico-jurídicas inspiradas en ellas, los cuerpos se dividieron. Según Laqueur, los manuales anatómicos a partir del siglo XVIII impusieron a todos los cuerpos esta separación, a la vez que los cuerpos individuales pasaron a asumirla. Antes de este período, la diferencia entre masculino y femenino se asentaba en la idea de que los cuerpos seguían un único modelo, y que lo que diferenciaba el género era mucho más las acciones que asumía. Eso no quiere decir que cada uno elegía su papel (de género) en la sociedad, sino que no existía un imperativo como éste que aparece en la modernidad según el cual cada uno debe vivir y asumir una identidad de acuerdo su sexo.

Esta imposición, tal como en las cárceles, ejércitos, escuelas y etc., sería disciplinaria, por un lado, en la medida que fue formulada en los manuales y pasó a ser escenificada por los individuos en sus acciones sociales. A la vez, sobre los cuerpos que no correspondían a esta nueva separación, se pasó a actuar jurídicamente, en colaboración con los especialistas, para que se normalizasen, por decreto y por ley. De modo que la división corporal se hizo norma -o heteronorma-, sobre la cual se formuló todo un conjunto de códigos jurídicos (autorizados por las ciencias del cuerpo) que empezaron a determinar *cómo deben actuar* hombres y mujeres según la naturaleza de sus cuerpos. Es decir que se delegó a los cuerpos la *verdad* que separa el *actuar* humano, que define cómo deben pensar, vestir, hablar, y, sobre todo, hacer sexo.

Frente a una construcción doble de los cuerpos, la cual es definida antes de los nacimientos individuales en la pregunta sobre si el bebé *es niño o niña*, las características y las sensaciones corporales son cartografiadas en función de un sexo inicial e inteligible. En esta pregunta inicial estaría una *asignación* individualizada que fija –antes de todo por medio de un nombre- un orden empírico (y violento) a los cuerpos para tornarles conocibles. Desde un conjunto de técnicas bien precisas de disección y fragmentación de los órganos, que son visuales, discursivas (y también quirúrgicas), funciona la determinación inicial del sexo como una operación tecnológica. Si pensamos esta fijación anatómica desde la línea argumentativa que presenté aquí –en el primer capítulo- acerca de *Las palabras y las cosas*, en tanto la marcación de una *nervadura* corporal, cuya invención es científica y en la cual se busca naturalizar para responder a las preguntas ¿qué es el cuerpo? y ¿qué es hoy?, se podría decir que la *episteme* que hizo nacer el *hombre* y las ciencias humanas que lo anatomizaron, también crea una separación fundamental e inicial sobre él: *o es hombre o es mujer*. Esta *aprioridad* constitutiva, al ser localizada en el cuerpo, más específicamente en sus órganos reproductores, y en sus sensaciones,

en los deseos y placeres, determinaría, por consecuencia, las repuestas que buscan los individuos críticos: ¿cómo gobernarse? o ¿cómo no dejarse gobernar simplemente?

Considerando un poco más detalladamente la investigación de Laqueur, su argumentación empieza como una historia arqueológica –en sentido foucaultiano– que muestra cómo en la *episteme* moderna un conjunto de verdades sobre el cuerpo y sobre la vida individual ha empezado a definir los seres-humanos en tanto especie desde dos modelos de cuerpos. A este formato Laqueur llama modelo *doblesex*, el cual habría aparecido como un conjunto de saberes científicos, formadores de una discursividad, *episteme* o aún dispositivo, que rompieron con el modelo hegemónico anterior, el del cuerpo *unisex*. En el prefacio de la edición francesa explica cómo esta diferencia al final no era tan marcada como pensaba: “Creía haber percibido toda una serie de cambios radicales entre el fin del siglo XVII y el auge del siglo XVIII en la comprensión de la diferencia sexual, por parte de los médicos es cierto, pero también de otros comentadores.”³²² Sin embargo, su investigación mostró que todas estas *creencias* se encontraron confrontadas con varios detalles que hacían de esta historia de rupturas radicales una mucho más anudada y continua, y que la diferencia de sexo, o su no-diferenciación, era menos evidente de lo que pensaba.

El sexo y la sexualidad no tenían todavía los atributos definitivos del cuerpo, mientras que las diferencias que importaban figuraban sobre un continuo: más o menos el calor vital, más o menos el cierre, más o menos la fuerza por cambiar de forma, pues ella no revelaba una metafísica, como la distinción aristotélica entre causas formales y causas materiales. La grande cadena del cuerpo se expresaba en la carne sin ser enraizada en ella. Paradoxalmente, en una perspectiva moderna, el género era el fundador, cuando el sexo no era nada más que la representación. Es a este entrecruce imaginario del sexo que llamaré *modelo unisex* antes de explicar su caída³²³

El historiador aún hace hincapié sobre el hecho de que este modelo no fue completamente

³²² Desde la edición francesa: "Je croyais avoir trouvé toute une série des changements radicaux entre la fin du XVII^e siècle et l'apogée du XVIII^e dans la compréhension de la différence sexuel, parmi les médecins bien sûr, mais aussi parmi les autres commentateurs". Laqueur, *La fabrique du sexe*, II.

³²³ Desde la edición francesa: "Le sexe et la sexualité n'avaient pas encore les attributs définitifs du corps, tandis que les différences qui étaient importantes figuraient toujours sur un continu: plus au moins la chaleur vitale, plus ou moins la fermeture, plus ou moins la force pour changer ses forme, elles ne révélaient pas une métaphysique, avec la distinction aristotélicienne entre causes formelles et matérielles. La grande chaîne du corps s'exprimait dans la chair sans être enracinée sur elle. Paradoxalement, depuis une perspective moderne, le genre a été le fondateur, lorsque le sexe n'était rien de plus que la représentation. C'est ce croisement imaginaire du sexe que j'appellerai modèle unisexe avant d'expliquer sa chute" Laqueur, *La fabrique du sexe*, II .

substituido por el de *doblex*, sino que este sobresalió sobre él desde las ideas de la *Ilustración*. A eso se podría objetar que es natural, y que “todos estos cambios podrían comprenderse como resultados del progreso científico –no es lo mismo la menstruación que una hemorragia por hemorroides- pero la cronología de los descubrimientos no se ajusta a los nuevos conceptos del sexo en su conjunto”.³²⁴ La cronología de la cual habla es la que pasa por la formulación de la modernidad, cuyo desarrollo científico y decisiones políticas provocaron un *rechazo* al viejo modelo del sexo y del cuerpo. Según Laqueur este rechazo hizo manifiestamente parte del gran proyecto de la *Ilustración*: acabar con los milenarios clericales y de filosofía para poner en su lugar una historia natural del hombre. “Una naturaleza orgánica, un cuerpo cerrado, autónomo y moralmente, determinando eliminado el viejo cuerpo abierto del modelo unisex”.³²⁵

Los documentos analizados en el libro muestran textos de manuales médicos y atlas anatómicos en los cuales los órganos sexuales aparecen dibujados de la misma manera: el órgano masculino afuera y el femenino adentro del cuerpo. Del mismo modo, en documentos de los siglos XV y XVI estarían descritas prácticas culturales, hábitos cotidianos, divisiones de tareas y de *papeles sociales*, que identifican una diferencia de género ya ligada a los órganos corporales, pero que no está determinada por ellos y tampoco por una naturaleza sexual anterior. “El género – hombre y mujer- interesaba mucho y formaba parte del orden de las cosas; el sexo era convencional, aunque la terminología moderna haga que tal reordenación carezca de sentido. Al comienzo, lo que llamamos sexo y género estaban explícitamente vinculados al ‘modelo de sexo único’ dentro de un círculo de significados desde el que era posible escapar a un supuesto sustrato biológico-la estrategia de la Ilustración”.³²⁶ Así, la dinámica entre las acciones y tareas de cada individuo, la normativa sobre cómo actuar, suponía un cierto papel de género identificado con el sexo, sin embargo la *identidad* de hombre o mujer se aplicaba a cada individuo desde su género. Una diferencia entre los cuerpos ciertamente ya era observada, pero esta mirada no buscaba el diagnóstico, lo que se veía no representaba argumento ni prueba para ordenar una diferencia sexual.

En los manuales médicos, la diferenciación del sexo como verdad última de la actuación

³²⁴ Laqueur, *La construcción del sexo*, 11.

³²⁵ *Ibidem*, 12.

³²⁶ *Ibidem*, 27.

del género había empezado a aparecer sólo en el siglo XIX. La idea de que un cuerpo orgánico determina la norma social y la identidad de género acontece cuando una cosmología naturalista es asumida y cuando surge una carne verdadera, fija e incuestionable. “La opinión dominante, aunque de ningún modo unánime, desde el siglo XVIII, había sido que había dos sexo opuestos estables, no sujetos a medida, y que las vidas política, económica y cultural de hombres y mujeres, sus roles de género, están de algún modo basados en esos ‘hechos’”.³²⁷ A partir de eso: “Queda entendido que la biología –el cuerpo estable, ahistórico, sexuado- es el fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social.”³²⁸

En esta historia de la fabricación de los sexos, o mejor dicho de la transformación del *sexo* en *sexos*, se entiende cómo en términos de normativa de la sexualidad, las relaciones sexuales fueron ordenadas por la relación reproductiva, la cual se fundamenta en la nervadura del cuerpo y en las sensaciones de la carne. La modernidad, con su progreso, con el creciente conocimiento, con todas sus posibilidades científicas, produjo una división de la carne en dos sexos y estableció las reglas para las relaciones sexuales, las cuales son heterosexuales, monógamas por naturaleza. Es decir que todo un conjunto de cambios epistémicos establecieron un cuerpo que es, de antemano, de dos tipos. Sin embargo, no han sido los *progresos* los que cambiaron esta cosmovisión científica, sino que en cada cambio que representó estos progresos, en cada línea de fuerza (o poder) que pasó a delimitar la modernidad, cuerpos sexualmente divididos se construyeron como siendo de dos tipos. Este aspecto de la lectura de Laqueur es muy importante, porque hace de su investigación (inicialmente arqueológica), una verdadera genealogía de la diferencia de sexos; y también porque no restringe esta historia a una verdad acerca de los cuerpos, la cual podría, también ella, ser localizada en el curso de la evolución del conocimiento acerca del cuerpo, de la carne y de la sexualidad.

En este sentido, si los sexos aparecieron divididos (aunque todavía se mantenía una idea de cuerpo unitario) es porque un momento histórico (epistémico) e intereses políticos hicieron de dicha separación una necesidad. Esta división, no evidencia la *evolución* del saber científico, ni un éxito en la *cacería* por la verdad de la carne, de los humanos y de la vida, institucionalizados por las ciencias y por la clínica con su método de diagnóstico diferencial y los hospitales (y las

³²⁷ Ibidem, 25.

³²⁸ Idem.

prisiones, escuela, familia, etc.), sino, y sobre todo, una rearticulación de la subjetividad moderna. Esta rearticulación está marcada por la individuación, por la autonomía y responsabilidad, por la conciencia y mirada hacia sí mismo, en tanto movimientos o relaciones consigo mismo que obligan a cada uno a hablar de sí, de su sexualidad, de su sexo-hombre o de su sexo-mujer. Sin embargo, más que todo, evidencia cómo los individuos se quedaron atrapados a un modo de ser (subjetivarse) que entiende su cuerpo como piedra fundamental o verdad última de sí, de lo que se es. En este contexto, el hecho de Foucault no haber estudiado esta diferencia, de no citar esta genealogía que separa la carne y todas sus sensaciones enunciadas (en las confesiones) entre dos grupos definidos y estables de *síntomas sexuales*, puede ser uno de las grandes fallas de su genealogía de la sexualidad. Es claro que el objetivo de recorrer este estudio de Laqueur no es repetir, contra Foucault, una acusación que las teorías de género ya hicieron en 1990, pero quisiera remarcar que una genealogía de la carne no puede simplemente ignorar que esta carne no es una, sino que son dos: la carne-mujer y la carne-hombre.

La formulación o invención de dos carnes como un dato natural que es incluso anterior a la confesión individualizada, y constitutivo de ella en el *examen de sí* y en la enunciación de las sensaciones de una carne femenina o de una carne masculina, muestran que la historia de una fabricación de sexos opuestos está más cercana a la historia de la subordinación del cuerpo de la mujer a la sexualidad masculina, que a la oposición entre dos sexos. Acerca de eso, las teorías feministas (formuladas entre 1970 y 1980 e inspirados en el marxismo), con sus luchas contra la dominación hegemónica del patriarcalismo, denunciaron la construcción de la mujer por el hombre. Estos discursos feministas, después de Simone de Beauvoir, parecen haber usado las teorías de Foucault para considerar la construcción tecnológica del cuerpo de la mujer a partir del hombre, pero no usan sus teorías sobre el poder para enmarcar esta fabricación, ya que la entienden como negativa, coercitiva, resultado de la violencia de un poder soberano del hombre (y del sistema patriarcal) que controla la mujer y el cuerpo femenino como controlaba sus propiedades, sus bienes, es decir sus plantaciones o máquinas.

Sin embargo, la idea de una producción tecnológica de la mujer por el hombre, o por el patriarcado, no tiene tanto sentido en las teorizaciones foucaultianas, sobre todo después de su *Historia de la sexualidad 1*. Eso porque, en primer lugar, no acepta ninguna división entre naturaleza biológica y producción cultural, ni una naturalidad de los deseos, ni masculinos, ni femeninos, ni transgénicos, y esta es una de las ideas fundamentales de los primeros

feminismos (dichos marxistas, aunque no todos lo fuesen). En segundo lugar, porque la carne es producto de técnicas de formulación discursiva de sujetos, y si éstos están capturados a esta producción, la captura no se refiere necesariamente a los contenidos de estos discursos, sino a una discursividad que funciona según un régimen de verdad. Desde este régimen los individuos modernos (hombres y mujeres) se mantienen prendidos a una producción de sí como *sujetos de verdad*, independientemente de que su carne esté definida en una normatividad heterosexual (u otra).³²⁹

Un poco más de acuerdo con las teorías de Foucault (y provocando un giro en los feminismos marxistas), Donna Haraway defiende que la construcción de un cuerpo femenino en el contexto de la biología no aconteció a partir de una oposición entre el cuerpo-sexo de la mujer y el del hombre, sino en relación con los cuerpos-hembras de otros mamíferos, en especial con las hembras de los simios.³³⁰ Un detalle que implica otra escritura de la historia de la naturalización de la mujer, la cual narra la construcción de una naturaleza femenina no-subordinada a la naturaleza del hombre y tampoco a su poder, sino como un producto tecnológico científico –inscrito en el paternalismo, pero no necesariamente determinado sólo por él.³³¹ En este contexto, el hombre sería definido, entre otras cosas, por su poder de manipular la tecnología y su carne por un miembro eréctil que intervine sobre los cuerpos femeninos en la misma medida en que interviene sobre la producción y el trabajo. Desde eso, se puede pensar que *naturaleza* y *tecnología* no son categorías que se oponen, sino que se ligan íntimamente en una (pro)creación naturalizadora. En el mismo sentido, Lyotard sugiere que en la etimología griega del término *techné* se encuentra una relación con la agricultura, con el cultivo, con la tecnología agrícola, donde los hombres son los técnicos y las mujeres campos naturales de cultivo. Eso porque la expresión *techné*, la cual es la forma abstracta del verbo *tikto*, quiere decir *engendrar*, *generar*, y eso remitiría en griego al mismo tiempo a formas de producción artificial y de generación

³²⁹ Sobre este aspecto de la captura es que se centran las teorías *Queer*, cuyo ícono son los trabajos de Judith Butler. Desde estas teorías, la desarticulación entre sexo y género y la desnaturalización de la carne no libera completamente la carne de la captura, porque el género sigue capturado a una normativa que se inscribe en este formato de sujeto de verdad. Es desde ello que sus luchas no buscan, o no sólo, normalizar los cuerpos raros (*queer's bodies*), sino rearticular la subjetividad.

³³⁰ Véase: Donna Haraway, *Simians, Cyborg and Women. The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1991. En español: Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

³³¹ En este mismo contexto es interesante pensar cómo la fertilidad femenina estuvo relacionada a los campos de sembradíos donde trabajaban los hombres y cómo su semejanza con las hembras de otras especies han impuesto a la definición de mujer la función de tener hijos, de generar descendientes.

natural³³²

Estas teorías, en el contexto del trabajo de Laqueur, pueden ser entendidas como refutadas, al menos en parte, con el *descubrimiento* de los ovarios en el siglo XVIII, la cual ocurre desde todo un conjunto de imágenes persistentes de las diferencias invisibles, como los sistemas orgánicos corporales, las hormonas, los detalles del útero, y otras que solamente se hicieron visibles en este momento, como los velos, los volúmenes, las texturas de la piel, los tonos de voz, etc. “A finales del siglo XIX se adujo que la nueva diferencia no podría demostrarse en los cuerpos visibles sino en los elementos microscópios que los constituían. La diferencia sexual en clase, no en grado, parecía solidamente basada en la naturaleza.”³³³ En este sentido, se puede decir que la mirada médica (considera por Foucault en *El nacimiento de la clínica*) y el trabajo *diagnosticar* ejecutado por el médico, los confesores y toda la sociedad en medio a un dispositivo de saber/poder, crearan los sexos. A partir de eso, nadie más nace sin ser, por definición, o mujer u hombre.

Asimismo, si las teorías foucaultianas realizaron una desnaturalización de los cuerpos que no opone naturaleza y cultura, sino que entiende ambas como producidas técnicamente, como productos tecnológicos de redes de poder/saber políticamente anudadas, entonces hombres y mujeres son *nuevos* cuerpos, fabricados en medio de una nueva economía del poder. Ambos son *cuerpos-máquinas*, en la medida en que son cartografiados anatómicamente (y bio-políticamente) según verdades (científicas) encarnadas a sus cuerpos, o mejor, a sus sexos, y cuya utilidad (productividad) es definida por su función laboral. La masculinidad se hace viril en los ejercicios de los soldados, en las guerras, las fábricas, en todo el sistema patriarcal occidental y occidentalizado³³⁴. En contraste, también se define lo *femenino*, se definen las tareas de las mujeres, sus espacios de actuación, sus lenguajes y sus comportamientos. Cuerpos machos y hembras docilizados son cuerpos productivos y útiles desde los lugares sexuales que ocupan en las sociedades occidentales modernas. Acerca de esta diferenciación, aún en el contexto de

³³² Según Lyotard, la palabra griega para designar los generadores es *teknos* y para designar el germen es *tekon*. Véase: Jean-François Lyotard, "Can Thought Go on without a Body?", En: Jean-François Lyotard, *The Inhuman*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

³³³ Laqueur, *La construcción del sexo*, 24.

³³⁴ Para considerar la masculinidad de un punto de vista etnográfico sería necesario pensar otros elementos estructurales que aquí salen de la propuesta de la tesis. Sobre este tema se sugiere leer: Badinter, *XY L'identité masculine*.

cuerpos productivos, Laqueur aclara que lo que habría justificado el mantenimiento y predominancia de la idea de un único cuerpo en Occidente, era la ligación entre sexo y poder Soberano en la época clásica, según la cual se transponía al cuerpo un modelo de organización socio-política más o menos clara: “que el *hombre* era la medida de todas las cosas y la mujer no existía, sino como categoría ontológicamente diferente. Todos los machos no son masculinos, potentes, honorables, ni ejercen el poder, y en todas estas categorías es la mujer quien se adelanta a los hombres. Pero la viga del cuerpo humano y de sus representaciones reside en el cuerpo del macho.”³³⁵

Sin embargo, en otro sentido, es importante recordar que estos cuerpos no son sólo cuerpos-máquinas anatómicamente fabricados, útiles y productores, ellos también son cuerpos-carne, cuyas sensibilidades se encuentran sexualmente separadas entre unos y otros, cuyos placeres, dolores y la propia experiencia de sí, encuentran diferencias entre hombres y mujeres. Además, es en la relación sexual que estos dos cuerpos-carne (hembras y machos) establecen entre sí que una sexualidad humana se define como naturaleza de la especie. Se define desde el saber y autoridad de las ciencias biológicas y anatómicas; y también por la mirada diagnosticadora del médico (o del confesor en general) que impone (o al menos sostiene) una identidad de género ligada necesariamente a una naturaleza sexual y a un conjunto de deseos sexuales igualmente pegados a esta carne que es o de hombre o de mujer. No obstante, la sexualidad humana se define más que todo en el elemento que la produce, en este aspecto del dispositivo (de poder/saber) que la genera en sus propias relaciones, en las narrativas e historias sobre el coito y en el coito como práctica sexual. De modo que es en el encuentro entre cuerpos de uno y de otro tipo sexual (o del mismo tipo), que un normal y un anormal de las prácticas sexuales encuentra su delimitación. Pero no sólo en el encuentro que supone el toque sexual, sino en la simple intención de toque, en la simple fantasía que un hombre o una mujer puede imaginar frente a otros cuerpos, imágenes, olores, canciones, etc., es decir, en todos los *sentimientos* y *sensaciones* invisibles que desde esta época fueron pegados a la sexualidad.

Una delimitación entre sexualidad normal y anormal, natural o antinatural, que fue transpuesta a la ley, como se notaba en los casos que se juzgaban, sobre todo en casos de *sodomía*, en los cuales ciertos individuos eran juzgados por relacionarse sexualmente con otros

³³⁵ Laqueur, *La construcción del sexo*, 120.

individuos de su mismo sexo. Acerca de los juzgamientos y castigos aplicados sobre individuos que asumían *roles de género* diferentes a sus órganos reproductivos, Laqueur expone muchos casos. Entre ellos, en los localizados después del siglo XVIII, es remarcable la presencia de los médicos como autoridades de saber en los juzgamientos, como el *ojo poderoso* (tal como los ojos de Dios) que saben y que definen la verdad del sexo. Uno de los documentos que enmarcan esta autoridad médica es el texto del jurista Ambroise Tardieu, uno de los más notables de Francia del siglo XIX, que dice: “Es una cuestión que puede y debe ser resuelta puramente por el examen anatómico y fisiológico de la persona sospecha.”³³⁶ Acerca de esta situación, Laqueur comenta: “todo tipo de ambigüedad o de neutralidad sexual auténtica era absurda porque el sexo era absolutamente presente a través del cuerpo”.³³⁷ Los *crímenes* de inversión de género eran considerados como *sodomía o concupiscencia inmoral*, frente a los cuales el examen-diagnóstico médico era argumento definitivo e incuestionable.

En relación a las sanciones, la autoridad del juez como representante de la justicia era quien las definía, sobre todo desde el consejo del médico. Sin embargo, lo que es importante enfatizar acerca de estos juzgamientos, es que para cada caso específico, aún después del siglo XVIII, no siempre la sentencia era la misma. En casi todos los casos (los del siglo XVII y XVIII) al lado del examen diagnóstico médico también se interrogaba el individuo en cuestión, su familia, sus amigos cercanos, sus vecinos, su pareja (o sus parejas en caso de bigamias). Frente a eso, las sentencias no buscaban solamente imponer la verdad científica, sino el orden social, de modo que ciertos casos (como algunos ejemplos de homosexualidad o travestismo) podían pasar sin grandes castigos, sin interdicciones, desde que las posturas individuales no afectasen la vida comunitaria. Eso muestra, primeramente, una falta de unidad, incluso marcada por la disputa y confronto entre el poder del médico y el poder del juez, es decir la disputa por la autoridad de ambas partes. En segundo lugar, que la ruptura entre un sistema de poder clásico (soberano) y un sistema modernos (pastoral) no fue busca, sino que fue lentamente transformándose, y el siglo XVII y XVIII pueden ser leídos como momentos en que ejemplos de los dos regímenes (o *epistemes*) se sobreponían. Sin embargo, en tercer lugar, y más que todo, eso muestra cómo las verdades fundamentales del sexo fueron, poco a poco, sobreponiéndose a los principios morales, como el *bien vivir en comunidad*, de suerte que un régimen de verdad acabó prevaleciendo en

³³⁶ Tardieu, citado por Laqueur. Ibidem, 237.

³³⁷ Ibidem, 237.

detrimento de un sistema clásico que pensaba más en el orden y en la comunidad, que en la obligación de definir una verdad a todo costo.

Aún acerca de la determinación de una legalidad de las relaciones sexuales y de las sanciones jurídicas, es importante enfatizar dos detalles importantes enmarcados por Laqueur. El primero es que en el siglo XVII y XVIII, la sanción sobre mujeres que jugaban a ser varones, las cuales en las descripciones jurídicas eran acusadas de tomar el papel activo en el acto sexual –por sacar el clítoris fuera de la vulva, frotarlo contra el cuerpo de otras mujeres y todas estas descripciones confesadas o contadas por los documentos de los juzgamientos, ahí considerados actos sexuales *perversos*– solían ser *mejor* sancionados, es decir que tenían penalidades más duras, sobre todo con castigos de exilio o clausura monástica. Sin embargo, sus castigos eran más duros que los de los casos juzgados de varones que jugaban a ser mujeres, sobre todo los que se travestían y se mantenían en el universo doméstico, porque las mujeres-hombres actuaban en el espacio público. Los jóvenes (machos) vestidos como mujer y ocupados en los quehaceres domésticos, desde que actuasen sexualmente en sigilo y en el espacio privado, solían ser bien tolerados y sus sentencias solían imponer que cambiasen definitivamente su nombre (por un femenino), y que nunca casasen, ni con hombre ni con mujer, por ejemplo. Esto, según Laqueur, no enmarcaba un privilegio concedido a los varones frente a las posibilidades de cambio de sexo y el consecuente desfavorecimiento de las mujeres en situaciones semejantes, sino un cierto grado de aceptación de la transgresión de la ley, desde que el delito no la afrontase públicamente, desde que una *homosexualidad y transidentidad* no se ejerciese en el espacio socio-político, sino en el espacio de lo *invisible*. El segundo detalle, es que en algunos casos llevados a juicio ya en el siglo XVIII y XIX, todavía seguía funcionando un modelo *unisex* de cuerpo sexual, en el cual el papel de género se define en lo social e independientemente de cómo fuese el sexo. Lo que mostraría, según Laqueur, que en toda esta historia de la fabricación del sexo, la división entre un modelo clásico de cuerpo (*unisex*) y de dos (*doblessex*) en el modelo moderno, se estableció bajo una frontera mucho más frágil de lo que se suponía –y que él mismo suponía cuando empezó a escribir el libro. La prueba de eso es que casi en todos los casos de juzgamientos por cambio de género que encontró, ellos habían ido a juzgamiento porque estaban relacionados a otros delitos, como el robo, la violencia, el desorden público, etc.

Lo que parece importante en todo eso, es que en la organización de la sexualidad la separación predefinida y *a priori* de los cuerpos en dos sexos y en dos carnes también se subsume

a un régimen de verdad, según el cual las prácticas sexuales se reducen a una naturaleza de sus relaciones y voluntades, y los cuerpos actúan según esta naturaleza. *Reducciones* que generan cuerpos delimitados por los saberes/poderes producidos en medio a la tecnología médico-jurídica y a través de los rituales de hablar del sexo y *confesarse*. Un poco distanciado de las tecnologías de la disciplina (que utilizaban los cuerpos para el trabajo, para la guerra, para la producción, o aún para la pedagogización de las conductas), las tecnologías del cuerpo sexual, o carne, producen cuerpos sexuales que son separados en dos tipos antes de todo: hombres y mujeres. Y es así que los humanos encuentran en su sexo la normativa para todo su vivir, incluso para su propia experiencia como *seres vivientes*.

2.12. Cuerpos hermafroditas y el verdadero sexo

Aunque Foucault no haya considerado específicamente un dispositivo de *doblex*, trabajó, sobre todo en sus cursos, algunos casos de *monstruosidad* del sexo, con especial atención a la construcción de una condición sexual única como verdad predeterminada por la naturaleza de la carne, la cual es diagnosticada médicamente a fin de que se imponga a los individuos para que asuman esta verdad de su cuerpo e incorporen adecuadamente la naturaleza y las sensaciones antevistas por ella. Estos casos se centraron sobre todo en documentos de juzgamientos o definiciones médicas sobre el *hermafroditismo*. En este contexto, entendía que el cambio de condición sexual, como la homosexualidad o la indefinición corporal de un sexo, fueron temas que entraron al dominio de la *intervención* médico-jurídica para después expandirse al campo social. Desde ello, los cuerpos-carne *anormales* se hicieron (y todavía parecen hacerse) blancos de las acciones legales aplicadas a individuos particulares.

En este contexto, la figura del *hermafrodita* ha sido uno de los problemas que aparecieron en medio a la dualidad sexual de los cuerpos, las cuales, tal como los monstruos del sistema jurídico, afrontaban la autoridad del médico y, por eso, estos casos desplegaban una gran fuerza investigativa, un gran número de observadores, un gran conjunto de teorizaciones y prerrogativas. Es decir que a los médicos del siglo XIX les fue exigido que definiesen de cual sexo era cada cuerpo hermafrodita, primero para poder mantenerse como médicos, para asegurar su espacio de saber/poder sobre la anatomía humana; y luego, porque en un régimen de verdad en el cual todos

los cuerpos son *carne*, y si esta carne está dividida entre mujer y hombre, entonces cualquier cuerpo sólo puede ser entendido bajo una condición natural que es desde siempre o de mujer o de hombre.

Estos casos también se inscriben en medio de un cuadro que entiende que el sexo es atribuido a cada cuerpo como *su verdad*, de modo que el deber del individuo corporal es seguirla permanentemente y antes de todo. Asimismo, a esta identidad verdadera de un sexo era ha ligado una identidad de género definida, la cual se justifica en la naturaleza del sexo y, consecuentemente, define las relaciones sexuales y los deseos de la carne como subsumidos a esta verdad que concibe el cuerpo como separado en dos y siempre de un solo sexo y cuyo género debe corresponderlo. El hermafroditismo en este contexto es un tema que, según Foucault, se volvió objeto de estudio médico y de la anatomía en el siglo XIX, cuando un sistema de pensamiento moderno pasó a determinar que hay siempre una verdad corporal (y del mundo) que puede ser descubierta, aunque no esté aparente. Así, si hay cuerpos cuyos órganos exteriores no revelan un sexo definido, los médicos van a buscar en su interior, van a medir y evaluar las secreciones, las hormonas, y lo que sea necesario, para así *encontrar* el verdadero sexo que ahí se esconde.

En el curso que llevó el título *Los anormales*, Foucault comenta dos casos de hermafroditismo, uno en 1614 (período clásico) y otro en 1765 (período moderno). El primero de los casos se trataba de lo que se llamó “el hermafrodita de Ruen”,³³⁸ un individuo que al nacer recibió un nombre de mujer (Marie) y que poco a poco fue volviéndose hombre (Marín), incluso vivía en pareja con una viuda de la región. Al ser juzgada, pasó por dos evaluaciones especializadas (de un boticario y dos cirujanos) que no encontraron en su cuerpo *índices de virilidad* y cuya condenación fue la horca y a su esposa, azotes. La sanción pasó por apelación y en la suprema corte de Ruen, después de nuevas evaluaciones especializadas (donde uno de los peritos encontró índices de virilidad, contrariando todos los otros), el caso se encerró con la liberación de la acusada, bajo determinación de que se vistiese como mujer y ya no se relacionase sexualmente (ni se pusiese en pareja) con nadie, ni con hombres ni con mujeres. El segundo caso también es de un individuo bautizado bajo un nombre femenino, que en la edad adulta ya se vestía como hombre y vivía en concubinato con una mujer, el cual denunciado y frente al juez fue

³³⁸ Foucault, *Los anormales*, 74.

evaluado, definido como mujer y condenado, inicialmente, a “picota, látigo y caña” por ser “profanadora del sacramento del matrimonio”.³³⁹ Su caso también paso por apelación y la suprema corte de Delfinado sentenció que pasase a vestirse como mujer, que no frecuentase su *pareja* y no cohabitase con ninguna mujer a partir de este momento.

Ambos casos y la comparación entre ellos son importantes para Foucault por varias razones, primeramente por haber provocado debate público como *monstruos* de la sexualidad, donde el primer caso también representaba el inicio de una rudimentaria clínica de la carne, sobre todo en los informes del médico Durval, quien había encontrado índices de virilidad en el cuerpo del hermafrodita de Ruen. En segundo lugar, por la sentencia, donde en el primer caso lo privaron de la sexualidad en general, y en el segundo permitieron (y obligaron) a tenerla a partir de lo que determinaba su cuerpo y sexo natural identificado por los especialistas. En este último detalle está todo el problema para Foucault, ya que enmarca en momento en que las instituciones de justicia pasaron a operar en conjunto con los saberes médicos a fin de asegurar la verdad del sexo, es decir, cuando la norma se hizo verdad, y, más que todo, cuando esta verdad pasó a regir toda posibilidad de experiencia sexual.

El tema es profundizado en un pequeño artículo titulado *el verdadero sexo (le vrai sexe)*³⁴⁰ presentado por Foucault por primera vez 1978, como prefacio a la publicación de un conjunto de documentos acerca del caso del hermafrodita conocido como Herculine Barbin quien vivió entre los años 1860 y 1870. Un fecha que marcaba una época en que “se practicó con más intensidad la búsqueda por la identidad del orden sexual: sexo verdadero de los hermafroditas, pero también la identificación de diferentes perversiones, su clasificación, su caracterización, etc.; es decir, el problema del individuo y de la especie en el orden de las anomalías sexuales.”³⁴¹ Más específicamente, el caso de Herculine Barbin (también llamada Alexine, o Abel después del

³³⁹ Ibidem, 78.

³⁴⁰ El texto francés utilizado aquí es: Michel Foucault, “Le vrai sexe” (1980), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 934-944. Yo hice una traducción integral de este texto, la cual puede ser encontrado en mi página personal de *academia.edu*, y utilizado solamente para fines exclusivos de consulta educativa. Véase: https://www.academia.edu/12755609/Traducci%C3%B3n_Foucault_Michel_El_verdadero_Sexo . Este mismo texto fue publicado inicialmente en inglés como prefacio de los recuerdos de *Herculine Barbin*. Véase: Michel Foucault (org), *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, New York: Pantheon Books, 1980, pp. VII-XVII. En español hay una traducción de este prefacio y de los recuerdos de Herculine Barbin En: A.Serrano (Org y Trad), *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid: Talasa Ediciones S.L., 2007.

³⁴¹ Foucault, “Le vrai sexe” (1980), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 938.

cambio de género), ha despertado interés principalmente porque entre los archivos medico-jurídicos también se encontraba un auto-relato bastante detallado (incluso literario) de cómo vivió como chica entre otras internas en un convento, y que dejó al lado de su cuerpo tras cometer suicidio después de haber sido *obligada* (jurídicamente) a cambiar de sexo, responder por el nombre de Abel y casarse con su compañera más cercana en el convento –con la cual supuestamente tenía un romance cuando ahí vivía.

El auto-relato es narrado en primero persona y en el femenino, cuenta la alegría de una vida entre las chicas con las cuales trocaba caricias y secretos, sin ninguna descripción específicamente relacionada a sensaciones o al cuerpo, ni descripciones sexuales, solamente sentimientos y referencias ingenuas (*naïves*) a situaciones en que supuestamente todo era bueno y feliz. La narrativa se hace una u otra vez en el masculino, no necesariamente después que se le han definido el sexo como hombre, sino cuando se refería a una de sus compañeras. Incluso parece haber sido este el motivo que determinó su cambio de sexo, cuando todos (autoridades clericales, médicos y el juez) se convencieron que era mejor para ambas que saliesen del microcosmos femenino donde sus presencias habían pasado *deliberadamente* desapercibidas durante muchos años. Las últimas páginas explicarían el suicidio, pasando por el episodio en que Herculine robó el laudo médico que la definió como varón, hasta que no pudo soportar la *nueva* vida y se suicidó. Un movimiento que, en última instancia, no había sido despertado porque ella quería seguir siendo chica, sino porque quería seguir en la frontera, seguir transitando, sin tener que adaptarse la rigidez de un sólo sexo.

En la primera frase del texto de Foucault sobre este caso, él lanza la pregunta: “¿tenemos *verdaderamente* necesidad de un *verdadero* sexo?” “Las sociedades occidentales han respondido afirmativamente”, defiende. “Ellas han hecho jugar obstinadamente esta cuestión del ‘sexo verdadero’ en un orden de cosas donde se podría imaginar que sólo cuentan la realidad de los cuerpos y la intensidad de los placeres”.³⁴² La prueba histórica de eso serían los modos como la medicina y la justicia han acordado que un hermafrodita debe tener un solo y verdadero sexo. Pero más que todo, una tal novedad define una sexualidad predefinida, cuyas sensaciones (placeres) son obligadas a seguir este único y verdadero sexo, más específicamente seguir una verdad justificada en los órganos reproductores.

³⁴² Ibidem, 980.

En este contexto, Foucault –y también Laqueur, como vimos- entiende que en las historias de cuerpos hermafroditas anteriores a la modernidad (y de un dispositivo de saber/poder institucionalizado en el aparato médico-jurídico), se subsumían a reglas que no exigían una verdad corporal inmanente, sino una elección personal y social, y sí había una obligación o verdad a ser seguida era que se respetase la decisión, sobre todo no practicando una sexualidad doble o bisexual. Los cuerpos en los cuales se yuxtaponían los dos sexos, (según proporciones que podían variar) cabía al padre o al responsable familiar *nombrarles* en la infancia, en el momento del bautismo, con un género (y un sexo) que pasaba a ser retenido hasta la edad adulta, más específicamente la edad de casarse, es decir la edad en que empezaban a copular. Aún así, la designación y el nombre de estos individuos solía poder ser cambiada en este momento si así quisiesen o demandasen, bajo el compromiso de nunca más cambiar. Era solamente cuando esta decisión no se mantenía, es decir, cuando las prácticas sexuales de estos individuos representasen desacuerdo con la decisión tomada y juramentada, que entonces eran juzgados por *sodomía*. Es bajo esta regla que los dos casos citados en el curso *Los anormales* y los citados por Laqueur parecen haber sido juzgados y sancionados. En la mayor parte de estos juzgamientos lo que se tomaba en cuenta era más la perturbación al orden social y menos las prácticas sexuales como anti-naturales. La preocupación por haber cuerpos-monstruos del sexo no aparecía en los documentos analizados.

Otro detalle importante, es que los criterios utilizados para la elección del género, incluso los consejos especializados dados a los padres para que tomaran la decisión sobre el nombre e identidad del bebé, no consideraban los órganos reproductores, sino características relacionadas al ‘calor’ y al ‘vigor’ identificados en el infante. Del mismo modo, en el momento del adulto decidir, si acaso llegaba a ponerse la cuestión, su decisión no se pautaba por su cuerpo, por la existencia de barba, de senos, la protuberancia o ausencia de características físicas específicas, ni por tantos otros signos corporales que las sociedades occidentales atribuyen a hombres y a mujeres distintamente, sino a su actuación sexual y social en tanto un género u otro, que copula con un igual o un diferente. Por eso era en la época de casarse que se decidía cual género debía retener y mantener definitivamente. Incluso porque el casamiento estaba todavía marcado por lo que Foucault llamó en la *Historia de la sexualidad I* dispositivo de alianza, marcado por una *lógica de la sangre*, según la cual los matrimonios acontecían mucho más por relaciones de bienes y entre familias (sobre todo entre las que más tarde serían los burgueses) y menos por

alguna suerte de *sentimiento amoroso* o *deseo sexual*, aunque ciertas ideas de *placer* (sexual) y *belleza* (física) –por tanto relacionadas al deseo- ya pudiesen ser identificadas como *motivos* de ciertas uniones matrimoniales.

Toda esta dinámica ha cambiado, según Foucault, cuando “[A partir del siglo XVIII], las teorías biológicas de sexualidad, las condiciones jurídicas del individuo, las formas administrativas de los Estados Modernos condujeron, poco a poco, a rechazar la idea de mezcla de dos sexos en un sólo cuerpo y reprimir por consecuencia la libre elección de los individuos indecisos”.³⁴³ Desde entonces, la necesidad de una elección, y una sola, ya no era tema de decisión, ni del individuo, ni de la familia, ni del especialista, ni del juez, sino de la ciencia, tras una prueba dada por el propio cuerpo individual, identificada por los especialistas y sancionada por la justicia. Así, a cada cuerpo cabía tener un sólo y verdadero sexo, aunque pudiese tener dos, o uno y medio, o uno y un cuarto, o una parte de de cada, o ninguno. Desde eso, a estos cuerpos se les determina una sexualidad cuyos deseos y placeres, cuyas prácticas sexuales, son siempre *normales* y correctas cuando están de acuerdo con su verdadero sexo (y anormales cuando no están).³⁴⁴

Desde el punto de vista médico, la existencia del hermafroditismo desde el siglo XVIII no imponía sólo que se reconociera dos sexos yuxtapuestos en un mismo cuerpo e identificase cuál de los dos prevalecía sobre el otro, sino, y más que todo, que se llegase a “descifrar cual es el sexo verdadero”, el que es verdadero por detrás de la *apariencia* incierta. “El médico tendrá que desvestir las anatomías engañosas y encontrar, detrás de los órganos que pueden estar revestidos de las formas del sexo opuesto el único y verdadero sexo”.³⁴⁵ Desde eso, la duplicidad del cuerpo hermafrodita es entendida como un *engaño* o *disfrace* de la naturaleza, lo que marca, entonces, el

³⁴³ Ibidem, 935.

³⁴⁴ Esta obligación de un sólo sexo se mantiene, incluso en los discursos biológicos y en los de la medicina, psiquiatría y psicología. Aunque actualmente sea remarcable una *humanización* de estas decisiones, inclusive se considera la opinión de los individuos hermafroditas sobre la elección del sexo, por lo general los casos se resuelven desde la niñez y desde todo lo que la medicina ha desarrollado como herramientas de lectura de los órganos internos, hormonas, y todas las tecnologías farmacológicas creadas para normalizar y mantener estos cuerpos en la verdad de un sólo sexo. Además de una biopolítica del sexo, estas tecnologías se inscriben en un capitalismo que tiene como objetivo el consumo, ya que se trata de tecnologías costosas, que van desde cirugías y tratamientos hormonales, hasta las terapias y la (re)estructuración completa de los cuerpos. Acerca de este tema véase: Beatriz Preciado, *Testo Yonqui*, Madrid: Espasa, 2008.

³⁴⁵ Foucault, "Le vrai sexe", En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 936.

cuerpo hermafrodita siempre como un cuerpo “pseudo-hermafrodita”.³⁴⁶ En contrapartida, desde el punto de vista del derecho, eso significa, según Foucault, el desaparecimiento de la libre elección, desde la ya denunciada unión entre ley y verdad que impuso también sobre los cuerpos una idea de justicia natural.

Esta normativa naturalizada y violenta, identificada por Foucault en los casos de hermafroditismo, en especial en éste de Herculine Barbin, se extiende y se refuerza a todos los cuerpos, ella marca toda la sexualidad, y rige también la homosexualidad, de “una mujer ‘viril’, gentes del mismo sexo que se aman entre ellos: somos dispuestos quizá a admitir que eso no es un grave atentado al orden establecido, pero somos suficientemente dispuestos a creer que hay cualquier cosa como un ‘error’”.³⁴⁷ Un *error* fabricado en medio del dispositivo de sexualidad y que es formulado filosóficamente desde una idea muy estricta de verdad, la cual corresponde a una *realidad* en que toda sexualidad individualizada parte del principio de que sólo se tiene un sexo y sólo este es *real*. Asimismo, Foucault defiende que aunque desde fines del siglo XIX ya se entienda que una inadecuación con la realidad (del sexo) no es un crimen, o al menos no un crimen grave, todavía la *falsedad* o *disfrace* es identificado, sea para ser corregido, sea para mantener un *régimen de verdad* según el cual los indicios corporales muestran que en cada cuerpo sólo hay un único y verdadero sexo.

Ahora bien, a pesar de que los argumentos de Foucault, en este pequeño texto, critiquen la sexualidad regida por una verdad que violenta los cuerpos hermafroditas, en esta narrativa se encuentran varios problemas. Uno de ellos es la lectura realizada por Judith Butler, donde dice asumir el compromiso de “usar Foucault contra él mismo”.³⁴⁸ Primero, porque en toda esta argumentación Foucault parece haber olvidado su teoría del poder: que puede ser violento, pero también es productor. Así, si un sexo hermafrodita se produjo como un equívoco de la naturaleza, sería porque hubo un interés, incluso de estos individuos hermafroditas, para que así pasara. Lo que se expresaría, antes de todo, por la propia actitud de Herculine/Abel Barbin que no puede ser leída como acto *neutro* (de poder/saber). Para Butler, cuando Foucault habla de una *niña ingenua* en medio a otras en un convento, estaría olvidando que desde su nacimiento, antes mismo del

³⁴⁶ Ibidem, 936.

³⁴⁷ Ibidem, 937.

³⁴⁸ Véase: Judith Butler, *Undoing Gender*, New York y Londres, Routledge, 2004.

cambio de sexo, mecanismos que disponían su sexualidad estaban operando. El cuerpo de Herculine no es violentado cuando le quitan el derecho de ser *chica* y actuar como amante en medio de los muros de un convento oscuro donde en la penumbra todo es secreto y encantador. Su cuerpo o carne disfruta de estos placeres prohibidos, porque ella/él sabe que lo son, y porque su personaje se produjo –y se repitió performáticamente, incluso actuando sobre su sexo y su género- en medio a todo lo que forma este individuo en cuanto tal –en relación con los demás y los demás en relación con él.

En este sentido, la lectura de Foucault es anti-foucaultiana, por identificar en esta vida infantil y en estos recuerdos *ingenuos* de una niña, una vida que no estaría desde siempre expuesta a las intervenciones de los micro-bio-poderes. Lo que sería admitir la posibilidad de autonomía del sujeto, de los humanos frente a los dispositivos que los forman. En la misma línea, Butler defiende que Foucault ve en el suicidio de Herculine/Abel Barbin una resistencia, como un rechazo individualizado o una lucha contra el poder/saber médico-jurídico. En esta interpretación estaría equivocado, porque olvida el hecho que Herculine/Abel sólo se ha posicionado contrariamente a la determinación legal después de que ella sucedió. Antes ella/él había buscado y aceptado que le asignaran una identidad de género, como se puede leer en su relato. Herculine/Abel, nos aclara Fassin,³⁴⁹ robó el informe del médico que le había determinado el sexo masculino porque éste estaba firmado por ella/él, y ésta firma no la había dado tras violencia, sino porque quería casarse con su amiga/amante. En el mismo sentido, acerca del suicidio es remarcable cómo ya en otro pequeño escrito del año 1979 (un año después de haber compilado y publicado los recuerdos de Barbin) Foucault habla del suicidio de jóvenes homosexuales que “son incapaces de adentrar el suelo del otro sexo”³⁵⁰ como una forma de resistencia o fuerza de fuga, porque entre ellos siempre habría aquellos que buscan en la muerte la ausencia de toda descripción, como quienes buscan sensaciones o experiencias que no están ni de un lado ni de otro de la frontera, sino en un “lugar sin geografía ni calendario”³⁵¹ –este tema del suicidio será retomado en el próximo capítulo de esta tesis.

³⁴⁹ Véase: *Posface par Eric Fassin*, de la edición de 2014 de estos recuerdos. En: Michel Foucault présentateur, *Herculine Barbin dite Alexina B.* Paris: Gallimard 2014.

³⁵⁰ Michel Foucault, "Un plaisir si simple" (1979), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 777.

³⁵¹ *Ibidem*, 778.

Para concluir, quisiera recordar que la identificación de un sexo (y sólo uno) define la identidad sexual, y eso se forma a partir de la relación entre todas las líneas que producen la sexualidad y los cuerpos sexuales con su anatomía o cartografía de los deseos sexuales. Así, no podemos olvidar que si a cada cuerpo fue concedido, en un dado momento, un sexo verdadero, y si actualmente cada cuerpo demanda una verdad de su sexo, esta verdad se impone solamente cuando este cuerpo ya está *tocado* por la norma que lo inventa y lo marca con una verdad, sea en el momento en que individuos confiesan, sea cuando concuerdan, escriben, sellan y firman su identidad sexual: como *hombre* o como *mujer*. En cuanto al género, en el mismo sentido, no es sólo la normativa, con todas las líneas que puedan estar involucradas en el dispositivo, ni solamente el sexo naturalizado que define una sexualidad encarnada, sino la relación de todas éstas y de los cuerpos entre sí, unos con otros, como carnes que se entrelazan. De modo que la identidad de género sólo se forma en la propia acción de los cuerpos-carne, y al hacerlo son heterosexuales u homosexuales, cuya identidad de género será: femenina, masculina o transgénerica. De suerte que, como afirma Beatriz Preciado, “la forma más potente de *control* de la sexualidad no es la prohibición de determinadas prácticas, sino la producción de diferentes deseos y placeres que parecen derivar de predisposiciones naturales (hombre/mujer; heterosexual/homosexual; etc.) y que serán finalmente reificadas como *identidades sexuales*”.³⁵²

2.13. Nuestros cuerpos sensibles, entre verdad y liberación

Lo que desde Foucault se calificó como captura a la carne (sea a la sexualidad, sea a una identidad del sexo) es un proceso que hace del cuerpo lugar o institución donde las sensaciones humanas se producen. Fundada por este *lugar* sensible que es el cuerpo, se forma una subjetividad moderna como modo de ser y referenciarse a sí mismo en el cual estas sensaciones son *lo verdadero* de los humanos, y mantenerse en ello es lo que garantiza la libertad o liberación a los individuos. En este sentido, la genealogía de la sexualidad realizada por Foucault y las investigaciones acerca de la diferenciación de sexo presentadas por Laqueur muestran no solamente cómo la producción de tal subjetividad acontece, sino también cómo ella está marcada por una idea de liberación que liga cada uno y a cada cuerpo a una verdad de sí. Es decir que la

³⁵² Preciado, *Manifiesto Constrasexual*, 144.

verdad, naturalizada en las sensaciones corporales, es punto final de la búsqueda por el conocimiento y, a la vez, prueba de libertad o argumento de liberación. Las verdades humanas identificadas en las sensaciones del cuerpo-natural, por eso, funcionan como criterio para lo que se dice acerca de sí y para lo que se establece como *norma* a las acciones humanas individuales o colectivas. En eso se entiende cómo la verdad es lo que asegura (a todos) una cierta *libertad* o aún la *liberación* de las opresiones o gobiernos tiranos que podrían constreñir la individualidad y atrapar al sujeto a algún estado de sumisión, minoridad o alienación. En este cuadro, los discursos y las acciones que están de acuerdo con la verdad localizada en el cuerpo son entendidos como correctos y adecuados, naturales y normales, de modo que hablar y actuar en *la verdad* sería asegurarse de que no se está en situación o condición de sometimiento u opresión.

Ahora, a partir de esa relación entre sensaciones corporales (identificadas como lo verdadero de todos los cuerpos) y su liberación, se puede entender, en un primer momento, que la fabricación de la subjetividad moderna supone un modo de ser que está prendido a la verdad enunciada en la anatomía de las sensaciones corporales. Asimismo, que esta subjetividad sólo se forma en la alteridad: ante el otro, lo que *soy* se refuerza frente a *sus* sensaciones (normales o anormales), *mis* sensaciones se identifican con la verdad de todos o se alejan de ella. Sin embargo, más que alteridad, tal subjetividad se forma como producción colectiva y, por tanto, política, ya que parte de las relaciones de los individuos entre sí insertados al momento y espacio histórico-político en el cual sus *trocas* son lo que posibilita su auto-identificación como sujeto/objeto de saber, como ser de sensaciones conocibles y de sexualidad. Las sensaciones corporales, en este sentido, son lo que aseguran la verdad de sí en la medida que cada cuerpo se identifica con *todos* los cuerpos, en la medida que dolor, placer, deseo, etc., son *naturales* a todos *nosotros* y se enuncian como propios de la especie humana.³⁵³ En tal producción *colectiva* o comunitaria, si los individuos que se describen y se producen (en sus *decires* confesados) se hacen sujetos de verdad (y de libertad) al posicionarse entre sí como objetos sensibles en relación con los demás, una producción de lo que *somos* y de *nuestros* cuerpos parece anteceder lo que *soy* y *mi* cuerpo. Eso porque cada *uno* y cada *cuerpo* es siempre *un* ejemplar de los humanos y de los

³⁵³ Hay que añadir aquí que cuando se habla de *sensaciones corporales* eso debe ser entendido como todo lo que toca una concepción de existencia material humana y, por eso, también involucra lo mental y psicológico. Es decir que en ellas estarían englobadas las sensaciones mentales o psicológicas. Asimismo, hay que enmarcar que en la definición de seres-humanos como seres sensibles y de racionalidad o conciencia está involucrada una idea de animal, los cuales, grosso modo, son seres sensibilidad.

cuerpos en general, y también porque es en la verdad de todos que cada uno se adecua a lo normal –o se aleja de él y se establece como *anormal* o contra-natura.³⁵⁴

Desde una producción de sí que es colectiva o comunitaria, se puede entender la crítica de Foucault a la invención de la subjetividad moderna como prendida a la verdad y también sus teorías acerca de la biopolítica de las poblaciones.³⁵⁵ Es así que creo ser posible leer la crítica foucaultiana a la creación de una sexualidad que está ligada a un *régimen de verdad* en el cual los cuerpos se forman como *corpus social* y en cuya formación, al ser relacionados entre sí por sus sensaciones comunes mapeadas en sus superficies y profundidades, los cuerpos definen los modos de ser sujeto *hoy*.³⁵⁶ Si se dice lo que se *es* a partir de lo que se *siente*, entonces, estas sensaciones determinan la norma sobre cómo *actuar*. Es así que una sexualidad naturalizada y encarnada hace de todo lo que se relaciona al sexo fuente de las verdades humanas, hace de la carne algo que se debe conocer para que se alcance a sí mismo, y hace de su *administración* el principio normativo que rige las acciones humanas. En este sentido Foucault defiende que “en la organización del poder sobre la vida”³⁵⁷ “puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el ‘pozo’ del juego político”.³⁵⁸ A través de la posibilidad de acceso al cuerpo o carne, un régimen de verdad puede marcar los cuerpos como insertados en la sociedad en tanto líneas que definen las reglas individuales y colectivas del vivir. De este modo, “el sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie”,³⁵⁹ defiende el filósofo. Si es como cuerpo-especie que *mi cuerpo* es parte del *cuerpo de todos*, entonces esta búsqueda por la verdad de sí

³⁵⁴ La problematización acerca de la formación del sujeto desde una idea de *comunidad* o incluso de *multitud* es un tema desarrollado por teóricos posteriores a Foucault, entre los cuales se destacan Roberto Esposito y Antonio Negri. Estas teorizaciones consideran más específicamente las biopolíticas ligadas a la formación de una subjetividad marcada globalmente por biopolíticas que *controlan* y *someten* el sujeto en medio a relaciones comunitarias. Según estos teóricos, en estas relaciones también estarían las llaves para la liberación o reformulación de la subjetividad. Decidí no entrar en los detalles de esta discusión aquí, porque son temas más relacionados a las biopolíticas globales y que, a pesar de implicar el cuerpo, no tematizan directamente su invención y reinversión.

³⁵⁵ Véase: Foucault, "Derecho de muerte y poder sobre la vida". En: Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 162.

³⁵⁶ Habría que añadir que este *hoy* es el siglo XX, más específicamente la segunda mitad, cuando Foucault escribió sus textos y quizá *hoy*, casi 40 años después, algunos de estos rasgos ya pueden haber sido reestructurados, sobre todo si se piensa en la democratización de la verdad, o mejor dicho, el acceso a la verdad que la internet ha posibilitado en este inicio de siglo XXI.

³⁵⁷ Foucault, *Historia de la sexualidad*, 169.

³⁵⁸ *Ibidem*, 176.

³⁵⁹ *Idem*.

como lo que caracteriza la carne puede ser pensada como formadora de una subjetividad en la cual la producción de un *nosotros* es anterior a la fabricación de un *yo*.

Más específicamente respecto a la formación del cuerpo, se entiende que un *cuerpo verdadero* se genera desde las sensaciones de los cuerpos en general, según las cuales *mi cuerpo* es enunciado y organizado por *mis* palabras que lo auto-definen y lo normalizan, porque está desde siempre entre *los cuerpos* de todos. En este espacio que es el *entre*, los cuerpos se forman en codependencia política y material unos con otros. Así, la relación entre la producción de *mi cuerpo* y *nuestros cuerpos* también se invierte: no es *mi* sensación o *mi* experiencia corporal (descrita en *mis* discursos asertivos confesados) que al relacionarse con *otras* experiencias forma *los cuerpos* en general y refuerza un *yo*, sino *nuestros cuerpos* que se imponen (desde los hablantes de todos) sobre *mi cuerpo* y permiten que *yo* hable y sea un *mí* mismo, que *me* localice en la normalidad de la naturaleza humana, que *me* organice en discursos individuales ligados a la verdad de todos *nosotros* y que, en última instancia, coopere para el mantenimiento de todo lo que *somos*. Desde esta producción de sí que es, antes de todo, colectiva, la genealogía de la sexualidad de Foucault es un diagnóstico de la invención (biopolítica) de un cuerpo-humano en general, sobre el cual y desde el cual se organiza una subjetividad (moderna) capturada a las verdades de la carne. Frente a esta lectura de la fabricación del sujeto donde *nosotros* es presupuesto del *yo*, se evidenciaría cómo la verdad de lo que *somos* define y limita lo que cada uno (*yo*) puede llegar a ser, del mismo modo que deja claro cómo ser sujeto (desde la modernidad) es ser sometido colectivamente, es hacer parte de un grupo de sometidos a la verdad, que se identifica y limita en el cuerpo-carne, que entiende el cuerpo como umbral para la posibilidad de este sujeto ser y actuar.

La crítica foucaultiana a esta captura también enmarca cómo la subjetividad moderna está conectada a una idea de liberación que al pasar por una búsqueda *desesperada* por la verdad de sí se inscribe al movimiento de búsqueda por no dejarse oprimir o no dejarse engañar o gobernar arbitrariamente. La liberación del sujeto en este contexto es entendida como *liberación individual* de la disciplina que dociliza y de los saberes que rotulan, pero también como *libertad colectiva* de toda forma de dominación posible –como los fascismos, por ejemplo-, y, por eso, implica que cada uno asuma la postura *crítica* como modo de garantizar siempre la posibilidad de ser libre o liberarse. Sin embargo, es justamente en esta búsqueda por la liberación desde la crítica que reside la denuncia de Foucault y su caracterización de la captura a la verdad. Si para liberarse o

para garantizar que no se esté sometido, se inició una *cacería* por la verdad de sí, entonces la demanda por una liberación está limitada a este movimiento de *caza*, a la verdad de sí como fin, en la cual *nosotros* acabamos prendidos a una obligación más fundamental: *la obligación de verdad*. Esta idea de liberación califica la capturada a un *sujeto de verdad* y a una condición de sujeto/sujetado (sometido a ella³⁶⁰). En el mismo sentido, en ello se entiende cómo una verdad de nosotros es lo que estabiliza lo que *somos* y nos mantiene en las *certitudes* enunciadas acerca de nosotros mismos, las cuales alimentan el afán por conocernos y también por ser libres y autónomos. En otras palabras, la libertad o liberación de cada uno se bloquea cuando llega a la verdad de todos.³⁶¹

Desde eso se pueden pensar al menos dos problemas importantes en el interior del propio trabajo de Foucault, los cuales quisiera considerar antes de problematizar la posibilidad de salida, resistencia o reinención del cuerpo. El primero es que pese a la crítica que Foucault hace a la liberación como captura a la verdad, sus esfuerzos teóricos no dejan de buscar la liberación. Si su genealogía de la sexualidad denunciaba los procesos de búsqueda de la verdad de sí como una manera de limitar la subjetividad a modos de *ser de verdad*, la búsqueda por otras formas de ser que ya no estén sometidas a la verdad de sí mismo, no deja de ser un movimiento que busca una cierta forma de *liberación y autonomía*. Esta ya no anda hacia la verdad, sino justamente hacia alguna *otra* dirección, hacia algo que se desprende de ella. Así, si sus teorías denuncian la captura a la verdad, también conservan la crítica como actitud y como racionalidad que busca no dejarse gobernar arbitrariamente y, sobre todo, no dejar que todo gobierno de sí se oriente por lo *que somos*, por lo que se enuncia como verdad de *nosotros*. En este sentido, creo ser posible afirmar que el pensamiento de Foucault también está marcado por una cierta *voluntad de libertad*

³⁶⁰ La palabra *sujet* en francés trae consigo la ambigüedad de referirse a un sujeto o a un súbdito, como ya comenté en la nota 97.

³⁶¹ Algunas problematizaciones más actuales a este respecto, sobre todo las que abordan las nuevas redes socio-políticas que forman la subjetividad, y que forman los *nosotros* y los *yos* enmarcan cómo esta *cacería* u obligación de verdad se disolvió, del mismo modo que se disolvió la búsqueda por liberarse o por libertad que en el siglo XX todavía era muy fuerte. Eso porque en la reconfiguración de las relaciones de poder actual, la verdad se ha vuelto una modalidad de la propia vida, según la cual ya no se identifica un movimiento confesional para liberarse, sino una inercia (que todavía es movimiento, pero diferente) de todo decir, de expresar y *exponerse* completamente, pero no para liberarse, sino para seguir siendo libre. Una libertad, sin embargo que sería ella misma constitutiva de una forma de prisión o sometimiento, ya que es más adecuación e inserción que salida de la opresión. Acerca de estas formas más contemporáneas de gobierno de sí y libertad, se sugiere leer: Buyung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, Trad. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2015. Y también Nikolas Rose: *Powers of Freedom*, Londres: Cambridge University Press, 1999.

identificada en otras teorizaciones contemporáneas a las suyas y que fueron muchas veces criticadas por él, como las ideas del psicoanálisis freudiano y el posmarxismo existencialista de Sartre, por ejemplo.

Esta conservación de la crítica y del ideal de liberación localiza su pensamiento en su época y entre los *críticos* del siglo XX, sin embargo, más que ello, muestra cómo su posición teórica (y política) nunca fue contraria a las luchas contra el poder o poderes que pueden oprimir. Si su denuncia a la captura del sujeto a una verdad de sí y de los cuerpos a una naturaleza de la carne mostró la sutileza en las relaciones que el poder puede asumir al ligarse al saber (verdades), al buscar una verdad de sí como lo que explica y agota lo que somos y (nos) prende a todos a lo que *son* (*somos*), esta denuncia también se inscribe en la búsqueda por libertad o liberación.³⁶² Su pensamiento, no obstante, es claramente contrario a una forma específica de liberación: la liberación hacia la verdad. Porque este tipo de libertad es sometimiento. Así, sus esfuerzos en negar la relación entre verdad y libertad le llevan a buscar *otras* formas de orientación de las vivencias, sobre todo, otras formas de subjetividad, como se evidencia en su participación en las luchas del movimiento de mayo de 1968 –incluso en sus críticas internas al movimiento–, también en su proximidad a los movimientos por la liberación homosexual en California en 1980, y aún, y muy especialmente, en su movimiento teórico que va a los textos griegos para encontrar otras maneras de relacionarse con la verdad –que considero en el capítulo siguiente.

El segundo aspecto importante que quisiera enmarcar acerca de estas teorizaciones, es que al denunciar la captura de sí (del *yo*) a una verdad de todos (de *nosotros*) –sea individual en una subjetividad que define lo que *somos*, sea poblacional en las biopolíticas justificadas en la naturaleza de todos–, también muestra cómo la posibilidad de liberarse de la verdad solo puede partir de *nosotros*. Esta posibilidad nunca fue formulada por Foucault específicamente en estos términos, fuere porque estaba mucho más centrado en caracterizar el aspecto negativo o capturador de la producción de sí, fuere porque su muerte interrumpió sus investigaciones que quizá empezaban a caminar hacia propuestas *positivas* de resistencia. Eso puede ser defendido a

³⁶² Fernando Alvares-Uría en el prólogo de una edición resumida del curso *La hermenéutica del sujeto* en español publicada en 1994 defiende que: “Es el problema de la libertad el que en realidad atraviesa sus primeros trabajos destinados a desvelar la estructura profunda de las relaciones de saber. El resultado es una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través del cual nos constituimos en sujetos de conocimiento.” Alvares-Uría, “Prólogo” En: Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Trad. y comp. Julia Varela y Fernando Alvares-Uría, Madrid: la piqueta, 1994. p.8.

partir de unos de sus últimos textos: la conocida explicación sobre *Sujeto y poder* de 1982, en la cual presenta un resumen de lo que habría sido todo su trabajo hasta este entonces, los objetivos que le habían llevado a escribirlos, cómo pensaba el poder y cómo entendía las luchas y resistencias. En el referido texto Foucault afirma: “Quizá la tarea más importante hoy no es descubrir lo que somos, sino rehusar eso que somos.”³⁶³ En esta frase, el énfasis al rechazo hace evidente la idea de liberación de la verdad, pero también que ella es colectiva, que somos *nosotros* quienes rechazamos, no *soy yo*. Asimismo, aparece muy explícitamente una defensa del conocimiento, ya que defiende un *conocernos* como primer paso para que podamos *rechazarnos*. Es claro que esto que entiendo como demanda de un paso inicial, otros intelectuales contemporáneos a Foucault entendían como finalidad de la propia libertad.³⁶⁴ Pienso que es contra esta concepción de libertad (o liberación) que dirige su análisis. Así, si su postura teórica acepta que lo que *nos oprime* sea identificado para poder ser negado y rechazado, también entiende que no se puede buscar salir de estas opresiones por el conocimiento de *lo que somos*. Este conocimiento, en última instancia sólo sirve para que lo rechacemos –quizá justamente porque no sea posible dejar de conocer, quizá porque en él la crítica se mantiene como actitud. Así, si hay alguna posibilidad de liberación, esta será la que busca desligarse de la verdad de *nosotros*, será al rechazar eso que *somos* y todo lo que nos construyó colectivamente, para entonces poder despertar otra búsqueda: otra construcción de sí.

Si damos un paso atrás y consideramos las teorías acerca de la imposibilidad de autonomía del sujeto ya elaboradas en *Vigilar y castigar*, según las cuales al individualizarse ya se está sujeto (sometido) a técnicas de (re)producción de sí, ya se está localizado entre lo verdadero y lo falso, lo natural y lo *anormal*, entonces un cambio colectivo como mudanza de lo que *somos* parece ser la única posibilidad de liberación o rearticulación posible. Si individualmente estamos todos *capturados* a una forma de ser que nos liga a la verdad de nosotros mismos, y más específicamente de *nuestra* carne y conjunto de sensaciones explicables y mensurables, eso ya es suficiente para impedir que *uno mismo* (*yo*) pueda cambiar sólo, pueda resistir o salir de esta red (de poder/saber) que nos anuda y mantiene a lo que *somos*, que mantiene cuerpos prendidos a un *nosotros* que es (nuestra) carne enunciada. La posibilidad de mudar o rearticular lo que somos, entonces, es entendida como cambio radical, según el cual las

³⁶³ Foucault, “Sujeto y poder” (1982) En : Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*, 249.

³⁶⁴ Sobre todo los existencialistas.

líneas que nos mantienen anudados a esto que *somos* y a esta carne de verdad que es *nuestra* se desplazan. Es desde este rechazo que se puede pensar la reescritura de nosotros y quizá se pueda proponer una reescritura de *lo que soy (yo)*, de *mi cuerpo* y de *mi naturaleza*.

El problema, no obstante, es cómo definir hacia donde ir después del rechazo. Eso porque, en primer lugar, nada puede asegurarnos que al negar la verdad de lo que *somos* no estemos simplemente sustituyendo verdades, que no estemos simplemente cambiando todo eso que *somos* y que se construyó como *nosotros* por una nueva construcción que nos mantendría todavía capturados a la verdad de nosotros mismos, que nos mantendría todavía *sujetados* al juego entre verdad de la carne y determinación de cómo se debe vivir. Este problema no es resuelto por Foucault y representa uno de las principales dificultades heredadas de su pensamiento actualmente. Es decir que en el *rechazo* a lo que *somos* y a todas las líneas de los dispositivos que nos han construido y formateado nuestros cuerpos, no tenemos ninguna seguridad de que llegaríamos a *otro nosotros* que fuese menos sometido, más liberado o más autónomo. Es desde este problema, por tanto, que se puede formular la pregunta: ¿en qué consistiría una liberación de la verdad?, o mejor: ¿hacia dónde ir cuando nos despeguemos de nuestra verdad, de eso que nos ha hecho lo que *somos*?

Desde el contexto de pensamiento de Foucault, pese a que él no responde a estas cuestiones, creo que se podría defender que el camino a seguir no puede ser propuesto como prescripción, porque así se recae en el círculo entre verdad que libera y libertad que prende; también porque si lo que define lo que *somos* es siempre un enmarañado de redes formadoras, entonces es sólo en lo que somos actualmente (hoy, en el presente) y nunca en un *debemos ser* (futuro) que será posible movernos, sea hacia alguna resistencia posible, sea hacia la conservación de la sujeción. Asimismo, se puede entender que una de las formas de *liberarnos* es justamente salir de la *unidad*, salir de todo lo que nos prende a un *nosotros* como una sola y única posibilidad de ser. Liberarse de la verdad en el contexto del pensamiento foucaultiano también es salir de las construcciones discursivas y generalizadoras que hacen de todo lo que *somos* algo siempre dispuesto a la enunciación, prueba, justificación y certificación.

A la vez, liberar el cuerpo o carne de su naturaleza, sería poder sacarlo de sí mismo, dejar de ubicar en él la verdad (de todos los cuerpos) para poder dejarlo *ser y sentir* lo que sea, para que pueda llegar a experimentar sensaciones que no necesiten ser descritas más que vividas, sería

hacer del cuerpo un espacio que no estuviese limitado ni por un conocimiento o cartografía de las sensaciones, ni por la obligación de enunciar sus experiencias, organizarlas y describirlas en términos de verdad o falsedad, normalidad y anormalidad, ni otros pares dicotómicos ordenadores. Es claro que eso trae problemas adicionales, porque hablar de liberar el cuerpo en estos términos, para que sienta lo que pueda llegar a sentir, para que sea lo que pueda ser, sin prenderse a ninguna racionalidad que lo describa y lo mantenga en un juego entre dicotomías fundada entre verdad y falsedad, es de cierto modo suponer que él *ya es*, que es *materia* anterior y preexistente a su construcción. Esto sería una tesis antifoucaultiana, como ya sabemos. Pero el mayor problema no es que sea contradictoria a la sistemática de su pensamiento, sino que defender una tal anterioridad material del cuerpo es justamente una de las maneras de pensar el cuerpo como capturado, como *naturaleza* esencial y de verdad. Así, hay que tener en cuenta que una propuesta de resistencia corporal solo puede articularse como demanda de *experiencia* no-racionalizada del cuerpo (y de los cuerpos), si esta trasciende en algún sentido el régimen de verdad en el cual el cuerpo se ha construido como capturado (oprimido o reprimido).

De este modo, para rebasar *nosotros* (lo que somos) se tendrá que *asumir* colectivamente – a pesar de toda imposibilidad de autonomía- que el poder es creador y que en este ámbito productivo se hace posible que nos recalifiquemos, reconstruyamos y reinventemos *otro* nosotros. Si en una tal propuesta de rearticulación (colectiva) todavía se intenta salir de la captura, se sigue buscando alguna forma de liberación, algún modo de no estar sometido a gobiernos exteriores a sí mismo, no es solamente porque todavía no estamos listos para dejar de buscar la liberación y la verdad, o porque en la propia búsqueda por resistir se forman opresiones que se supone que busquemos rebasar. Si todavía buscamos modos de resistencia, es claro que es porque eso nos localiza en nuestro tiempo y en medio de todos los dispositivos que nos forman, pero más que todo porque nuestros movimientos de construcción de *nosotros* mismos forman una red compleja de relaciones sin la cual ya no podemos dejar de ser lo que *somos*, ya no se puede no-ser. Frente a la complejidad de las relaciones en las cuales *somos* (algo), nos hemos construido socio-políticamente (como algo) y vamos seguir haciéndolo, y si no hay ninguna posibilidad para que dejemos de ser eso que *somos*, entonces es esta imposibilidad misma que nos lleva a buscar formas de resistencia, a buscar otras formas de construcción de sí y otros gobiernos de nosotros, los cuales no nos liberen de lo que *somos*, pero que nos reconfiguren.

Asimismo, en el propio rechazo a lo que somos, hay una acción productiva y activa que no puede ser olvidada. Si se considera que al *acceder* a lo que somos, aunque sea para rechazarlo, ya estamos produciendo todo un conjunto de contenidos (verdaderos o falsos) sobre nosotros mismos, entonces el primer paso que es *conocerse*, a la vez que refuerza lo que deberá ser destruido (rehusado), también refuerza la propuesta de salida de la captura a la verdad. Eso porque al conocer lo que nos oprime se abre la posibilidades de reformulación, y, más que ello, porque cuestionar y rechazar lo que somos ya es un movimiento que nos desplaza y, por tanto, permite que se recree, reconstruya o reinvente otros *nosotros*, otros cuerpos, otras subjetividades. Frente a todo eso, si, después de Foucault, defender la posibilidad de resistencia es una tarea extremadamente complicada, ya que a cada forma de ser (de nosotros) a que accedamos nos daremos cuenta que corresponde a una nueva verdad construida desde su búsqueda (a la cual nos prenderemos, una y otra vez, bajo los dispositivos que nos crean y configuran los cuerpos, el sujeto y la sociedad), eso no impide que sigamos desplazándonos, hacia otras y siempre *nuevas* formas de captura.

El hecho de que estas nuevas formas de *ser* serían siempre más actuales y de acuerdo con nuestras demandas, tiempos y configuraciones; sin embargo, nos lleva a otra paradoja. Como estas *nuevas* formas de ser responden mejor a nosotros y a nuestras demandas, ellas son supuestamente menos opresoras y capturadoras y, por eso, permiten que seamos más libres. No obstante, y en ello está la paradoja, si nos sentimos menos capturados, es porque la forma de captura es más eficiente y sutil, como pudo ser una sexualidad naturalizada en relación a la disciplina, o aún como pueden ser las biopolíticas y las psicopolíticas humanistas ligadas a la organización neoliberal actual, donde todos somos *empresarios* de nosotros mismos.³⁶⁵

Aún así, eso no impide que se siga defendiendo la posibilidad de resistencia en un sentido colectivo, la cual pueda desplazar la subjetividad, es decir las relaciones que establecemos con nosotros mismos en medio de todos, según las cuales aunque nos prendamos, también nos producimos constantemente. Eso porque si en cada desplazamiento, en cada pequeño cambio de línea de lo que nos forma, nos (re)creamos, entonces al reelaborar constantemente nuevos *nosotros*, se está actuando y reforzando las posibilidades de salir de las líneas que capturan. Esta rearticulación constante y permanente es, *grosso modo*, la tesis defendida por Judith

³⁶⁵ Véase: Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002. Y también: Buyung-Chul Han, *Psicopolítica*, Trad. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2015.

Butler, al proponer la construcción de sí como *performance* - como presento en seguida.³⁶⁶ Es a partir de la posibilidad de reescribirse a sí mismo y, sobre todo, de reinventar el cuerpo en el constante actuar y relacionarse de todos los cuerpos, que propongo las discusiones que siguen, las cuales parten de las preguntas: ¿cómo *transcender* o *resistir* a la captura identificada con la naturaleza del cuerpo y a la verdad de todos nosotros?; ¿sería posible desnaturalizar el cuerpo sin prenderlo todavía más a una naturaleza pre-determinada?; asimismo, ¿sería posible crear *otros* mecanismos y *otras* formas de ser que nos hagan menos sometidos a la verdad y a *nuestros* cuerpos menos *normalizados*? En resumen: ¿cómo salir de la verdad que captura y cómo reinventar el cuerpo y (re)manejar la carne?

Si en el contexto de la genealogía de la sexualidad de Foucault, el primer paso para eso es conocer (criticar y denunciar) lo que somos desde un mirada cercana o microanalítica, un segundo paso, todavía emprendido por Foucault, es el *rechazo activo*, el cual destruye para encontrar *otros* modos de ser *nosotros*, sea al enfatizar cómo ya *fui*mos y cómo ya hemos *actuado* diferentemente (*autrement*) –como parece mostrar en sus estudios sobre ética desde algunos textos griegos antiguos-, sea al asumir, manifiestamente y en forma de protesta, otros rasgos de *nosotros* mismos, para redefinir y reconstruir lo que *somos*. Esto sería un tercer paso reconstructivo y re-inventivo que ya no es dado por Foucault, sino por intelectuales que parten de sus teorizaciones y problemas identificados en ellas. A eso paso ahora.

³⁶⁶ La idea de *performance* es presentada por Butler especialmente en su libro *El género en disputa*. Véase: Butler, *El género en disputa*.

Capítulo 3

Cuerpo y resistencia: la reinención del cuerpo.

Rearticulaciones corporales, entre técnicas de sí e identidades pos-humanas.

Las investigaciones genealógicas de Foucault denunciaron dos problemas respecto al poder/saber y su *intervención* sobre y desde los cuerpos, los cuales retomo resumidamente aquí antes de considerar lo que llamo resistencias y reinenciones de cuerpos. El primer de estos problemas considera una *intervención* política-disciplinaria, y por ello, es formal u oficial. Esta intervención opera desde reglas discursivo-culturales insertadas en los procesos sociales. ¿Quién las inserta? Todos. Tanto el Estado, las instituciones, el patriarcado, la moralidad de la economía capitalista-liberal, etc., como los individuos unos sobre otros, grupos sobre otros, desde sus vivencias, valores, ideologías, entrenamientos, historias personales y hábitos cotidianos. Hablar de estos procesos, entretanto, introdujo un giro en las concepciones de los intelectuales humanistas (y pos-marxistas) del siglo XX, sobre todo porque sacó al individuo de su posición privilegiada de oprimido y víctima de un sistema que lo violentaba y lo recolocó como agente auto-productor de sí.³⁶⁷

En lo que concierne específicamente a la formación del cuerpo, por tanto, se puede decir que lo que crea y moldea los cuerpos son las propias acciones corporales particularizadas, las cuales están atravesadas por la cooperación generalizada entre normas sociales, saberes científicos, aparato jurídico, políticas locales y globales, mercado y economía, trabajo y producción, territorios y etnias, objetos y materias, éxodos, guerras, arquitecturas, urbanizaciones, relaciones humanas, etc. Sin embargo, en medio a todo eso, los cuerpos resultantes de esta fabricación (que envuelve una gran red de fuerzas), también son colaboradores de todo ese sistema y, por eso, son considerados domesticados o docilizados. Incluso los cuerpos que parecen no colaborar o resistir a estas relaciones, también están insertados en ellas, porque desde su posición de *marginales* operan sobre la delimitación de las fronteras entre lo que *son* y

³⁶⁷ Asimismo sacó al *opresor* de su lugar de culpable y violador de los desfavorecidos.

lo que *deben ser* los cuerpos y los humanos (o como no deben ser).

Todo eso fue muy debatido aquí y ya es bastante conocido, pero quisiera enmarcar (una vez más) que este argumento todavía deja abierta la posibilidad de que se considere el cuerpo como *materia anterior* a sus moldeamientos. Es decir, que en este tipo de intervención formal u oficial del poder/saber –o de biointervención si se quiere ser más exacto- aún se mantiene una caracterización del cuerpo como materia autónoma y, por eso, anterior a esta forma *exterior* de intervención. El biopoder que forma los cuerpos, en este contexto, o es un *poder-soberano* identificado con la autoridad del Estado (rey, médico, padre, madre, institución, etc.³⁶⁸), o es un *poder-individual* que relaciona unos contra otros, que tensiona cuerpos más hábiles y útiles sobre otros menos habilidosos y rentables, y que, por eso, acaba normalizando todos los cuerpos de la especie o el *corpus* de la población.

El segundo problema acerca de la *intervención* sobre los cuerpos, considera una acción del poder que es subjetiva y que acontece en el *interior* de los individuos. Ella pasa por la sexualidad (sea en los discursos y prácticas sexuales, sea en las identidades de sexo y género) y, en última instancia, subordina los individuos a un juego que delimita su autoproducción, sus formas de entenderse a sí mismo, de vivir, actuar, es decir, de subjetivarse. ¿Qué tipo de juego es este? Un mecanismo o sistema que identifica el cuerpo con la verdad, la cual sostiene las normas bajo las cuales se vive. Una verdad compuesta de muchas verdades que caracterizan *lo verdadero* de las sensaciones, que describe el deseo, el placer, el dolor, etc. Por referirse a lo contenido de lo que se siente, estas verdades o saberes pueden cambiar, reformularse o aún destruirse, pero nunca pueden contradecirse, porque su poder como *verdad* es siempre oponerse a lo falso y, consecuentemente, al error.

Más específicamente acerca de los cuerpos, estas verdades les describen y les fabrican, les explican, les dan sentido, les ubican y les conceden identidad. Asimismo es desde ellas que se fundan las normativas sociales de alianzas corporales, de reproducción, de asociaciones afectivas, de formación familiar, y también del consumo, las migraciones, el trabajo y las carreras, el turismo, los ideales y los principios morales que orientan todo este terreno o territorio en el cual son/están cuerpos. En otras palabras, las verdades fragmentadas y fluctuantes sobre *el cuerpo*

³⁶⁸ Ya sabemos que esta autoridad puede ser el Estado, el juez, el médico, la institución, o incluso el padre de la familia, y el Hombre. Un tema que se abre frente a la posibilidad de identificación entre poder soberano y poder patriarcal masculino que Foucault ignoró completamente.

operan como un biopoder interior y formador de *los cuerpos* y, por tanto, subordinan los individuos a su propia condición material de *sujetos de deseo y placer* (independientemente de cómo sus deseos se objetualicen y bajo qué verdades epocales deseos y placeres se enuncien y describan).

Ambas formas de *intervención*, interna y externa, sobre y desde, los cuerpos, operan definiendo la subjetividad en la cual la *materialidad* tiene peso e importancia y es determinante para lo que *es* el sujeto (sea lo que sea). Desde estas formas de intervención se entiende cómo el cuerpo también es línea de poder (productor), porque se liga a la verdad y funciona como norma que prescribe el *ser* de los individuos. Los mecanismos por los cuales este cuerpo/poder opera, no obstante, supone que ambas formas de intervención funcionen conjuntamente, ya que él actúa sobre sí mismo y sobre otros; ya que prescribe normativas interiores sin dejar de determinar las exteriores, y éstas a él; ya que interior y exterior del cuerpo se encuentran entrelazados en una gran red de líneas de poderes, de modo que esta diferencia se disuelve, ya que dentro o fuera de sí, en la carne o en los discursos, el cuerpo es una de las líneas formadoras de sí y de todos, y quizá la más importante para la definición del sujeto.

Desde los problemas que estas *intervenciones* suscitan, por lo tanto, se siguen al menos dos razonamientos importantes. El primero es que en este proceso continúa funcionando una normatividad que define las relaciones humanas, las asociaciones entre individuos y sus identidades, desde la naturaleza corporal. Acerca de eso los estudios de género –posteriores y herederos del trabajo de Foucault- denuncian que esta normatividad es *heteronormativa*, porque “no podemos olvidar que los cuerpos se presentan en géneros”,³⁶⁹ como enmarca Butler. Es decir que la verdad de la naturaleza corporal está asentada de antemano sobre la división entre dos géneros o tipos de cuerpos, donde las relaciones sexuales se prescriben según las verdades de una carne dividida en dos sexos, cuya oposición y jerarquía entre femenino y masculino, es considerada un *dato* verdadero. Esta naturaleza verdadera del cuerpo, en el contexto del pensamiento foucaultiano, se inscribe y somete a una *voluntad de saber* que aparece en las sociedades occidentales cuando han pasado a regularse por un sistema cientificista, colonialista y asertivo de discursividad o *episteme*; y cuando las formas de ejercicio del poder se modificaron hacia poderes más o menos descentralizados y justificados en estas verdades de la naturaleza. En

³⁶⁹ Butler, *Cuerpos que importan*, 11.

el movimiento de búsqueda por la verdad de sí que caracteriza el sujeto moderno, por tanto, se hace claro cómo el cuerpo se tornó un lugar que contiene la verdad. De modo que llegar a la verdad de sí, de su cuerpo, se tornó la manera de acceder al poder que uno mismo puede ejercer sobre sí y sobre los otros.

El segundo razonamiento importante en relación a estas intervenciones es la consecuente imposibilidad de resistir o romper con las líneas que enlazan cuerpo, verdad y poder, las cuales forman cuerpos como *prendidos* (o sometidos) a lo que son. Es decir que si ellos son líneas de poder/verdad y operan en conformidad (socio-política) con las intervenciones *exteriores* a ellos, con todo lo que les toca, les forma, les oprime y también les libera, entonces simplemente por ser *cuerpos* ya están determinados a seguir la normativa que les es inherente, y resistir sería nada más una manera de seguir capturados. Así, toda resistencia corporal sería más bien pseudo-resistencia, pues aunque las verdades del cuerpo puedan ser modificadas, nunca se llega a salir de este enlace necesario que localiza en él la verdad y cuya materialidad contiene unas tantas verdades.³⁷⁰ Dicho de otro modo, no se podría salir del juego que expresa y produce el cuerpo como *objeto* (material) de verdades (sean las que sean).

Acerca de esta condición de imposibilidad de resistencia o salida del juego que mantiene los cuerpos y el sujeto presos a lo que son (somos), Foucault defiende que las resistencias o luchas sociales y subjetivas están todas relacionadas y subordinadas a los juegos de poderes (poderes/saberes) distribuidos en redes políticas, sociales y culturales de cada época, las cuales nos forman y nos mantienen prendidos a esta formación. En este contexto identifica tres tipos de luchas, “una contra la forma de dominación (ética, social y religiosa); otra contra las formas de explotación que separan al individuo de lo que produce; y una tercera contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma de lucha contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión”.³⁷¹ Y, desde ello, defiende que “en nuestros días, las luchas contra

³⁷⁰ Quizá aquí fuese importante diferenciar *verdad* en el singular y *verdades* en el plural. La diferencia es sutil, Foucault no parece haber tomado tiempo para diferenciarlo, como se sabe, a pesar de haber intentado muchas veces definir sus usos de la palabra. De modo general podríamos decir que en el singular se refiere más al *valor* de verdad los discursos pueden tener, el cual siempre debe ser localizados en el contexto histórico-político. Así, *verdad* se refiere al juego, sistema y régimen de verdad, según el cual los discursos, las afirmaciones, los saberes, se formulan de forma asertiva, bajo la finalidad de ser verdadero o falso, siempre en un registro dicotómico entre verdad y falsedad. En contrapartida, *verdades* sería más específicamente el *valor verdadero*, contrario al valor falso, de los contenidos de los discursos, de lo que se dice y afirma. Las verdades sobre el cuerpo, sobre el sujeto, sobre nosotros, serían todas las notas que caracterizarían los *objetos* a los cuales se atribuyen estos contenidos verdaderos.

³⁷¹ Foucault, “Sujeto y Poder” (1982) En: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...*, 245.

las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, se vuelven cada vez más importantes, aun cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido.”³⁷² Desde ello, entonces, se puede decir que buscar formas de resistencia o luchar contra la sujeción de la subjetividad se hizo una *urgencia* de nuestro tiempo. Además, en lo que concierne al cuerpo, si él es un dispositivo que crea la norma y que en ella se crea a sí mismo, y si al resistir también colabora para que un sistema normativo fundado en sus verdades siga operando, entonces tenemos que preguntar ¿cómo sacarlo de todo eso? ¿Todavía podríamos encontrar alguna forma de resistir? Si sí, entonces ¿cómo no caer en esta normatividad encarnada?, ¿cómo hacer con que la verdad deje de ser normativa?, o aún, ¿sería posible actuar según otra organización?, ¿o sin ninguna?

En busca de respuestas a estas preguntas, el camino que el propio trabajo de Foucault asumió más o menos a partir de 1980 fue lo de analizar otras formas de subjetividad y de relaciones con la verdad en Occidente antiguo, más específicamente en textos griegos a los cuales dedica los estudios de los volúmenes dos y tres de la *Historia de la sexualidad*, además de sus cursos y conferencias realizados hasta 1984, cuando fallece. Estos estudios encuentran en los modos de *ser* y *vivir* griegos, técnicas o tecnologías de acceso y producción de sí mismo (de subjetivación) que no estarían completamente atrapadas a la necesidad o *voluntad* de acceder a la verdad de sí. Aunque estos trabajos sean mucho más fragmentados y hablen menos del cuerpo que sus trabajos anteriores, creo que sugieren algunos caminos para la reescritura de sí o la reinención del cuerpo; es decir, para una propuesta de fabricación de *otros* cuerpos. Si dichos estudios no llegaron a responder los problemas identificados en la lectura genealógica sobre la sexualidad y aún dejaron sin respuesta muchas de las preguntas acerca del problema sobre la *materialidad* o *pre-existencia material* elaboradas en la Arqueología, al menos abren la posibilidad de que se piense en una *experiencia corporal* (material) que rebase todo eso. Aunque dicha experiencia no sea pre-lingüística, ni tampoco anterior a la construcción del cuerpo, ella sería lo que hace del cuerpo una *presencia* o *acontecimiento* donde el sujeto se está (re)produciendo constantemente. Es en esta constancia que se puede identificar un trabajo inventivo del poder sobre y desde los cuerpos, ya que en ellos las intervenciones (interiores y exteriores) los prenden a *lo que son*, pero también posibilitan que *eso que son* se modifique.

³⁷² Idem.

En este contexto, está claro que la lectura foucaultiana sobre las *experiencias de sí* en la antigüedad ya no es necesariamente una propuesta de abandono del cuerpo o del humano (*hombre*) como proponía en *Las palabras y las cosas*, pero puede ser una propuesta de reconstrucción o reconfiguración de lo que se suele decir que *es* el humano y su cuerpo.³⁷³ En el mismo sentido, si la conclusión de sus análisis genealógicos parece defender la imposibilidad de salida o resistencia a la captura del sujeto a las técnicas de autoformación de sí que lo hacen *sujeto de verdad*, Foucault conserva la crítica como manera de *actuar* para rechazar esta captura porque en eso parece haber una apertura o alguna suerte de salida de todo eso. Se trata de una propuesta que entiende que se puede buscar *otro* cuerpo u *otras formas* de ser cuerpo, según la cual materia y existencia, vivencia y experiencia, podrían despegarse del juego entre lo verdadero y lo falso, para trascender la verdad como fin y comienzo de lo que somos.³⁷⁴

Desde estas cuestiones, como se verá a partir de ahora, el trabajo de Foucault se hace fundamental para otras teorizaciones, más actuales, acerca de la resistencia corporal. Es en este sentido que elegí dos *manifestaciones* pos-foucaultianas que tematizan cómo reconstruir el cuerpo en medio de *nuestros* cuerpos y de *nuestras* verdades naturalizadas. Ambas propuestas son posiciones teórico-políticas que toman en cuenta el movimiento del *rechazo* como actitud crítica y práctica productora, manifiestamente positiva, de reconstrucción de sí mismo. Ambas posturas consideran los cuerpos desde lo tecnológico y artificial que les constituye, no para lamentar, ni sólo para denunciar su sujeción a dispositivos biopolíticos que los mantienen en la verdad de una naturaleza normalizada, sino para aclamar esta falsedad y, con ello, conceder al cuerpo un poder de reinención y *experiencia vivida*. Asimismo, ambos *manifiestos* pueden ser considerados propuestas performativas de *resistencia*, las cuales más que intentar salir o liberarse de los dispositivos de captura, más que desnaturalizar el cuerpo y sacarlo del régimen de verdad, intentan re-naturalizarlo, como *otra carne*, como *otro cuerpo*, sin que deje el campo de su construcción y biopolítica.

³⁷³ Asimismo es bastante evidente que estos problemas tocan la propia pregunta acerca de la posibilidad de pensar sin humanos (*hombre*), o sin racionalidad, y de poder *ser* y *existir* sin cuerpo, o sin naturaleza. Cuestiones que han sido despertadas por la recepción de los trabajos arqueológicos de Foucault, sobre todo *Las palabras y las cosas*, y que posiblemente hayan despertado la reconfiguración de sus propias investigaciones.

³⁷⁴ En otro sentido, también es claro que estas tematizaciones envuelven el problema biopolítico (y ético) sobre la importancia de los cuerpos, o mejor, ¿qué cuerpos tienen más importancia o peso?, sobre cuáles deben ser *salvados* o *mantenidos* en situaciones límites, y cuales son *desechables* o *exterminables*. Es decir que se trata del problema acerca de la vida como valor y la importancia o peso que unos cuerpos pueden tener en comparación a otros.

3.1. Cuerpos de cuidado, entre el *cuidado de sí* y el uso de los placeres

Las investigaciones que Foucault emprende en sus últimos estudios, más específicamente las tesis que presenta en el segundo y tercer volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, titulados *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*³⁷⁵ respectivamente, parecen partir de una preocupación despertada por sus estudios anteriores: ¿cómo se ha formado un sujeto de verdad? Es decir que estos trabajos parten de un intento: entender cómo en Occidente se ha formado una relación de *nosotros* con *nuestra* verdad, según la cual la subjetividad se ha quedado marcada por la racionalización y objetivación de sí mismo, incluso llegando a definir las sensaciones y la experiencia humana en estos términos. Sin embargo, estas investigaciones también parecen tener una finalidad muy específica: la desvinculación necesaria entre *subjetividad* y *verdad*. El camino que siguieron estas investigaciones ha sido despertado por sus estudios anteriores, desde ellos, Foucault encuentra en la cosmología griega (más específicamente entre los siglos V a.C. y el IV d.C.) su origen o génesis. Más específicamente, lo que buscaba en los textos griegos era *explicar* cómo el principio del *conócete a ti mismo* (*gonothi seauton*), identificado en el llamado período socrático de la filosofía y también en la cultura helénica -momento posterior a Sócrates-, ha acabado influyendo en las prácticas cristianas como la confesión y las purificaciones de las penitencias, las cuales hemos heredado.

Muy resumidamente, la empresa foucaultiana en retomar una lectura de los textos griegos puede ser entendida como una (re)escritura de la historia del sujeto moderno, en la cual buscaba identificar cómo el principio socrático ha permanecido y se ha reforzado hasta nuestros días. Si en la modernidad dicho primado se hizo una máxima para la moralidad que rige prácticas de investigación interiorizadas y de enunciación de sí mismo, cabía entender cómo eso funcionaba en la Antigüedad y cómo ha llegado (y reforzado) hacia los tiempos actuales. Estas investigaciones foucaultianas son clasificadas como del período ético de sus trabajos, porque desde ellas parece haber dejado de buscar exponer las relaciones de poderes (poderes/saberes)

³⁷⁵ Debemos recordar que una de las traducciones más difundidas en español del libro *Souci de soi* es un poco imprecisa, puesto que usa *Inquietud de sí* para lo que sería más bien *Cuidado de sí* (*souci de soi*). Se trata de la traducción de la editora Siglo Veintiuno, la cual utilizo aquí siempre en comparación con el texto original. Asimismo, el término *souci* fue traducido como *inquietud* en las traducciones de los cursos de Foucault publicados por El Fondo de Cultura Económica, las cuales son traducciones muy cuidadosas e incluso las únicas que traen los cursos completos, ya que ediciones anteriores como las de *La piqueta* hacían cortes y suprimían ciertas clases. Aquí, uso estas traducciones pero corrijo la expresión para *cuidado de sí*.

que han generado una normatividad, para investigar el propio campo donde los principios morales se forman en el sujeto, en la relación de los individuos consigo mismos, con sus propias acciones. Por eso, una ética de sí (*ethos*) y no (o no sólo) una moralidad social se tornaron tema de estas investigaciones. Porque Foucault ha decidido buscar en los modos de tomarse a sí mismo y de definir las acciones individuales griegas la forma de pensar y de actuar políticamente desde la ética (de sí), según la cual el *actuar* humano *correcto* no tiene tanta relación ni está subordinado a la verdad, o mejor dicho, a lo verdadero de nosotros y del mundo.

Su búsqueda lo llevó a estudiar las *técnicas de sí* griegas donde identificó un cierto modo de ser *sujeto* en el cual las reglas morales a ser seguidas eran incorporadas por los individuos (ciudadanos integrantes de la *Polis*), sin que tuviesen que ser enunciadas como contenidos racionales o verdaderos, respetables y seguibles por su objetividad. Lo que representa un paso atrás en el tiempo en relación a todo el trabajo de Foucault, y, paradójicamente, un paso adelante, en la escritura de la historia de los dispositivos que nos forman como sujetos de verdad y de sensaciones verdaderas. En una entrevista que concede a Dreyfus y Rabinow en 1984 Foucault explica: “No pienso que sea necesario ligar los problemas morales con el saber científico. Entre las invenciones culturales de la humanidad hay toda una riqueza de procedimientos, de técnicas, de ideas, de mecanismos, que no pueden ciertamente ser reactivados, pero que ayudan a constituir una suerte de punto de vista, el cual puede ser muy útil para analizar y para transformar eso que está a nuestro alrededor hoy”³⁷⁶

En otro sentido, no se puede defender que Foucault haya intentado buscar en el modo de vivir griego *fórmulas* o estructuras subjetivas que pudiesen ser usadas como *modelo* para el vivir moderno. Más específicamente, lo que buscaba era recorrer el camino sobre el cual la subjetividad moderna se formó y llegó a ser este movimiento racional y racionalizador de cada uno sobre sí mismo.³⁷⁷ Al buscar contar esta historia (arqueológica-genealógica) del sujeto,

³⁷⁶ Del original : “Je pense qu’il n’est pas du tout nécessaire de lier les problèmes moraux et le savoir scientifique. Parmi les inventions culturelles de l’humanité, il y a tout un trésor de procédures, des techniques, des idées, des mécanismes qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui aident à constituer une sorte de point de vu, lequel peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd’hui” Michel Foucault, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” (1984) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 1435.

³⁷⁷ Un dato curioso a este respecto es que en la misma entrevista, al ser cuestionado sobre la ruptura y distancia (teórica y temporal) entre el primer volumen de *Historia de la sexualidad* y los dos últimos, Foucault concede una respuesta memorable: “Devo confesar que me intereso mucho más por los problemas puestos por las técnicas de sí, o por cosas de este orden, que por la sexualidad... La sexualidad, es suficientemente aburrida.” *Ibidem*, 1428.

Foucault mostró que la manera de actuar en varios periodos de la Antigüedad estaba marcada mucho más por un conjunto de prácticas *éticas* de sí, que por una búsqueda por conocer lo que se es. Estas prácticas implicaban un ejercicio constante de construcción y refuerzo de sus propias acciones *correctas*, a partir de las cuales cada uno se formaba, bajo las cuales cada individuo se establecía y reforzaba su carácter (*ethos*), desde el propio movimiento de su vida.

En contraste con el sujeto moderno, estas prácticas no pasan por la disciplina, ni por los diagnósticos, ni por la autoridad de los saberes, ni tampoco por las verdades de una naturaleza mapeada en los cuerpos y delineada en las sensaciones corporales, sino por *técnicas de vivir*. Lo que no significa que por ser prácticas no tuviesen ningún gobierno, o que cada uno debiese dejarse *suelto* al flujo de los acontecimientos de la vida, sino que desde la propia *praxis* tomaban en manos la *responsabilidad* por su construcción. Estas prácticas eran conducidas (siempre) por un maestro, quien orientaba a los individuos y los auxiliaba no sólo a *conocerse*, sino, y sobre todo, a ocuparse de sí mismos, a trazar su propio camino. En este sentido, *conocerse* era importante solamente en la medida que fuese un modo de acercarse a la propia construcción de sí y de la verdad de sí mismo. En otras palabras, la vida griega era regida por una ética de sí mismo que no se expresaba como un acceso a la *verdad humana* en tanto conocer su *naturaleza* para seguirla y respetarla. La vida griega, en diferentes períodos de la antigüedad, seguía la directiva de llevarse a la auto-elaboración del carácter (*ethos*), a la construcción de la buena conducción (gobierno) de sí mismo y de los demás. Esta construcción, por tanto, dependía mucho más de las acciones mismas y de la firmeza con la cual cada quien podían asumirlas y mantenerlas, que de los saberes sobre una naturaleza de sí o del mundo.

La firmeza o coraje con que los individuos ejecutaban sus actividades era lo que definía la verdad de cada uno y, a la vez, la verdad de los *humanos-ciudadanos*.³⁷⁸ Lo que puede ser entendido, aún muy esquemáticamente, como la definición de formas de *gobernarse* que no están ligadas a un gobierno de la verdad, o que no toman lo verdadero de sí como punto final y umbral de lo que *uno* puede llegar a ser y hacer. Es decir que en ciertas técnicas o prácticas ejercidas por los ciudadanos griegos (en su cotidiano y en la constancia de sus acciones) no estaba implicado

³⁷⁸ Siempre hay que recordar que toda esta ética se relacionaba a la vida política (*bios*) y valía para los varones que hacían parte de esta vida, ya que las mujeres, los esclavos y los extranjeros (bárbaros) tenían otro estatuto. Respecto a eso también es importante entender, con Foucault, que las *técnicas de sí*, sobre todo las de *cuidado de sí*, asumidas por estos ciudadanos hombres y incluidos en la *Polis* también consideraban el buen manejo o gobierno de estos *otros* no-ciudadanos, de estas *otras* vidas, más cercanas a la de los animales que a las suyas.

necesariamente un código de conducta, sino un principio general (y bastante rígido) de cómo ser/actuar desde un *compromiso* individual con la constante justeza (y justicia) con que la vida debía ser conducida, fuere la suya, fuere la de sus subordinados, fuere la de todos. Las técnicas de formación de sí griegas, en este contexto, estarían marcadas por un cierto *auto-control* sobre sí mismo que coincide con la idea de autonomía y responsabilidad que la modernidad formuló y de la que el cristianismo también se sirvió, pero funciona desde principios y caminos muy diferentes. Si la autonomía griega se formaba en el propio ejercicio de vivir y, en especial, en la conducción de sí mismo, eso se daba siempre por medio de la práctica y de la técnica, donde los maestros con su experiencia (y también *amor* por los discípulos) auxiliaban en la iniciación de la vida como ética de sí.

Todas estas prácticas son extremadamente comentadas y explicadas por Foucault, de modo que aunque sea complicado seguir el hilo de toda su (re)construcción histórica, una de las conclusiones importantes a la cual llega es que el principio délfico del *conócete a ti mismo* (*gonothis seauton*) –estudiado por él desde los textos de Platón (siglo V a. C.) hasta los textos de Séneca, Galeno, Epicteto, Plutarco y Marco Aurelio (siglo IV d.C.)- parece haber dejado suficientemente claro que era un principio menor y subordinado al *cuídate a ti mismo* (*epimeleia heautou*), más general y relevante. El principio de *cuidado de sí*, enseñado y defendido por la filosofía griega como una máxima práctica que orientaba las técnicas del vivir, por tanto, fundaba una ética que establecía los modos de bien gobernarse y bien gobernar a los demás. Por eso era un principio ético, cuyas consecuencias políticas no envolvían solo la relación con los demás, sino la justeza consigo mismo. “*La Epimeleia* es una palabra muy fuerte en griego, que designa el trabajo, la aplicación, el cuidado, por cualquier cosa”³⁷⁹, afirma Foucault en una entrevista de 1983 en el contexto de algunas conferencias proferidas en Berkeley. Aplicado a sí mismo, este principio de cuidado pasaba por diferentes actitudes, las cuales no califican específicamente una forma de investigación interior o de acceso a lo verdadero sobre sí, sino más bien un camino hacia la verdad que se construye como práctica y ejercicio (*askésis*), o aún como arte de vivir. Aplicada a los demás, ella sólo podía ser una extensión del propio principio individualizado del cuidado y de todas las técnicas en él justificadas. Por eso los maestros que auxiliaban a sus discípulos en el arte del cuidado no eran *especialistas* certificados por la propiedad del *saber* o

³⁷⁹ Del original: “*Epimeleia* est un mot très fort en grec, qui désigne le travail, l’application, le zèle pour quelque chose” Ibidem, 1441.

autoridad (concedida por alguna institución), ni tampoco por un *savoir faire* como se podría pensar en el contexto de la modernidad (y posmodernidad), sino por la *conducción* de cada uno a su propio modo de alcanzar y actuar en la buena conducción de sí mismo.

A partir de todo eso, creo ser importante enfatizar tres cuestiones respecto a la relación entre subjetividad y cuerpo. La primera es ¿cómo se forma un sujeto desde el *cuidado de sí?*, o ¿qué sujeto se forma ahí? La segunda es ¿qué cuerpo es construido desde el cuidado? La tercera cuestión es formulada a partir de las anteriores y sería: ¿qué relaciones se establecen entre cuerpo y sujeto en el *cuidado de sí?* y, también, ¿qué eso aportaría para lo que somos hoy?

Como respuesta a la primera cuestión, se puede decir que la forma de subjetividad identificada en la *epimeleia heautou* implicaba pensar y actuar bajo una racionalidad moral o conducta racional que no consistiese necesariamente en un conocimiento de sí. Tal racionalidad suponía, en primer lugar, una *actitud general* o una manera de enfrentarse con el mundo y de comportarse en relación con los otros.³⁸⁰ En segundo lugar, una *atención* o *mirada* objetiva hacia sí mismo, que se calificaba como una forma de *prestar atención* a su propio pensamiento, a cómo funciona su mente/cuerpo, emociones y sensaciones. Y en tercer lugar, un modo de *actuar sobre sí*, según el cual llevaba a realizar “acciones por las cuales uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura”.³⁸¹ Estas tres características del *cuidado de sí* formalizadas como *postura* o práctica individual, por tanto, formaban un “corpus que define una manera de ser”,³⁸² desde el cual se determinan “prácticas que hacen de ella [*epimeleia*] una especie de fenómeno extremadamente importante, no solo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o de las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad, o si prefieren, en la historia de las prácticas de subjetivación”.³⁸³ Ahora, es justamente como un *corpus* y no simplemente como *conjunto* de reglas de moralidad, que la *epimeleia* parece tener extrema importancia respecto a cómo conducir la vida y quizá cómo podríamos *conducirnos* nosotros modernos (o pos-modernos).

A la importancia del *cuidado de sí* griego para nuestra subjetividad (*hoy*) regresaré un

³⁸⁰ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

³⁸¹ *Ibidem*, 28.

³⁸² *Ibidem*, 29.

³⁸³ *Idem*.

poco más adelante, antes respondo a la segunda pregunta que propuse en el inicio de este apartado: ¿qué cuerpo es construido desde este cuidado? Antes de todo, intentemos entender qué es eso que Foucault llamó *corpus* (que define una manera de ser) de la *epimeleia*. En tanto un *corpus*, el principio del *cuidado de sí* es algo presente en el tiempo y en el espacio, es algo que se *incorpora* –aunque no debiésemos hablar de interior y exterior del cuerpo en el contexto griego–, por eso, envuelve una moralidad que implica al cuerpo, ya que envuelve un principio de acción en medio a la sociedad (*Pólis*). Pero también es por ser un *corpus*, cuya directiva es presente e incorporada, que el *cuidado de sí* no puede ser particionado, ni elaborado en forma de leyes o tabla de principios racionales enunciados, y es así que no es tabla de moralidad, no es normativa, sino una ética o *corpus* (completo e indivisible). De este modo, el *cuidado de sí* no es un principio que al ser incorporado prende los individuos a una noción de trayectoria (evolutiva o retroactiva, individual o de la humanidad/especie), y tampoco a una noción de docilidad.

Aunque como principio individual en el *cuidado de sí* se reconozca un avance personal (de cada uno) hacia el buen gobierno de sí mismo, como enmarca Foucault en su lectura de la educación del joven *Alcibiades* por Sócrates,³⁸⁴ la racionalidad fundada por él no llevaba la humanidad (*el hombre*) a entender y a entenderse desde su propia *finitud*.³⁸⁵ Aunque la muerte como finitud de cada individuo fuese entendida en el contexto griego como fin del cuerpo y de la trayectoria individual, como se puede leer en la *Apología a la muerte de Sócrates*, o aún en el acto de *coraje* de los cínicos, quienes arriesgaban sus vidas en nombre del ejercicio de la *parresia*, esta finitud no es lo que explica la vida griega.³⁸⁶ Es decir que la vida entendida desde la ética del *cuidado* no se reducía y tampoco se atrapaba a una lógica o *episteme* marcada por la finitud. Asimismo, no relacionaba cada individuo o vida individual con un concepto de verdad como Derecho,³⁸⁷ ya que desde un modo de vivir ético, cuidarse u ocuparse de sí era gobernarse (y gobernar los demás) con racionalidad y con verdad desde una inmanencia que no está umbralada por la finitud. De modo que si la *epimeleia heautou* era un *corpus* ético, también era corporal, porque envuelve el cuerpo material, porque es principio de ejercicio, es práctica y actividad.

³⁸⁴ Véase: Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 28.

³⁸⁵ Véase el primer capítulo de esta tesis.

³⁸⁶ Véase: Foucault, *El coraje de la verdad*.

³⁸⁷ Véase: Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 33.

¿Qué cuerpo era éste? En primer lugar, un cuerpo que se fundaba en el *corpus* ético, cuya vida material (*zôé*) estaba siempre orientada por esta ética encarnada que caracteriza el propio *cuidado de sí*. En ello pienso que se puede entender lo que Foucault llamaba *arte de vivir* griego, según el cual el trayecto y ejercicio constante formaban un *estilo* estético que marcaba cada existencia. Asimismo, sería desde este arte y búsqueda por formar y mantener un *estilo* que la ética griega parece proponer que se aplique *belleza* al vivir, de modo a transformar la vida en una *estética de sí mismo*.³⁸⁸ También es en este sentido que se podría entender cómo la propuesta de hacer de la vida una *estética de la existencia* es una propuesta foucaultiana que figura como una posibilidad de salida de la captura (moderna) o al menos como una forma de *resistir* ante al régimen de verdad en el cual biopolíticas definen y administran las vivencias y existencias.

Enfatizo una vez más que Foucault nunca propuso un regreso o un nuevo renacimiento del *sujeto griego*, sino que encontraba en el movimiento griego de formar su existencia (individual y colectiva) desde una ética del carácter (*ethos*) un argumento que *salvaba* el pensar racional, que mostraba cómo la crítica como actitud podía tener otras formas de acontecer sin tener que estar atrapada por la *lógica* de las ciencias (y del positivismo) modernas, sin tener que seguir un *modus operandis* racionalizador, y aún así ser reflexiva.³⁸⁹ Asimismo, al buscar la belleza del vivir y hacerse estética o arte de vivir, estas técnicas de sí griegas reflejarían una cierta *libertad* o modo de ser libre. Frente a un orden social donde una de las principales preocupaciones era no volverse esclavo, ni de otros ni de sí mismo, esta libertad no aparecía como subordinada a un proceso de concientización, sino de construcción y mantenimiento de sí, de sus valores y verdades. En el *cuidado de sí*, por tanto, cada uno se hacía *gobernador* de su propia vida, pero no como rey o soberano, sino como artista, como quien cuida y hace bella la vida.³⁹⁰ En esta estética de sí, los comportamientos y acciones de cada quien se harían remarcar por su belleza, cuyo afecto y cuidado definirían su conservación y continuidad, y cuyo compromiso con su *estilo* haría que

³⁸⁸ Véase: Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, 20.

³⁸⁹ Quizá aquí también se podría cuestionar ¿por qué Foucault quería salvar la crítica, o el pensar crítico? Una de las respuestas coherentes parece ser la que defiende que *no buscaba salvarla*, sino ver hasta dónde podría llevarnos, o mejor dicho, poner la propia crítica en crítica. Este argumento es presentado por Judith Butler En: Butler, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault.”

³⁹⁰ En esto estaría uno de los argumentos que nos impiden demandar una subjetivación griega hoy, porque en la idea de que cada uno es *empresario de sí mismo*, que es libre para ser y todo puede, actualmente se inscribe en otro orden: el orden capitalista. Se trata de un orden en el cual la captura se da por la propia libertad, como argumenta Buyung-Chul Han en su libro *psicopolítica*.

cada uno fuese capaz de arriesgarse (individualmente y corporalmente) para mantenerlo.³⁹¹ Incluso pienso que eso era uno de los rasgos de la *epimeleia* que fascinaban a Foucault, porque no era un principio *humanista* en donde se predicaba alguna máxima de *amor* o *solidaridad* justificada por la identificación de humanos con humanos, sino por un principio ético y compromiso asumido con la propia existencia.

En medio de toda esta interpretación extremadamente positiva del *cuidado de sí* como uno de los rasgos que han regido la historia de la subjetividad, el cuerpo tiene un papel importante. La *existencia material*, en tanto la vida del cuerpo, tiene espacio en estas prácticas de *cuidado de sí* porque es como tal que la experiencia estética o el arte de vivir se hacen posibles, o ejecutables. En este sentido, se establecería una diferencia crucial en relación a la sexualidad moderna y los artes de vivir griegos (clásicos o helénicos-romanos), ya que las prácticas sexuales en estos contextos no estaban pautadas por la correspondencia con una naturaleza humana conocible (y verdadera). Eso no es decir que no hubiese una noción de *naturaleza humana* entre los griegos, como nos explica Agamben: esta dimensión estaba muy bien definida como *zôe* (vida), la cual era asociada a la vida de los animales y considerada una dimensión inferior a la vida política o *bios*.³⁹² Entonces, decir que las acciones sexuales no estaban ordenadas por la naturaleza es más bien defender que como prácticas eran entendidas como actos humanos *naturales* (o animales), pero esta naturaleza no se subordinaba a una verdad que debía regir u orientar dichas acciones. Las prácticas sexuales (y otras relacionadas al cuerpo) se establecían y regulaban por sus usos, por cómo, en tanto actos, relacionaban y posicionaban los individuos a su *lugar* de gobernantes de sí mismos (y de otros), el uso que daban a sus placeres era una tarea que implicaba la ética de sí.³⁹³

³⁹¹ En este tema del riesgo de vivir un ejercicio estético se liga al compromiso con la vida misma, con el curso de los días y las acciones en la *Polis* en tanto *obra* u *obras de arte*. También trae una relación con la propia vida de Foucault. Si en su último curso, titulado *el coraje de la verdad* y terminado tres meses antes de su muerte, él insistió vehementemente (quizá desesperadamente) en elaborar esta idea de ética como estética de sí, parece que eso era su búsqueda personal frente a su muerte que se anunciaba desde el año anterior. Eso se evidencia en toda la argumentación que desarrolla al rededor de la *Apología a Sócrates* y su interpretación –fundamentada en el trabajo de Dumézil– de que Sócrates había evitado muchas veces la muerte al no involucrarse con la política por ejemplo, pero se habría dejado matar en nombre de la coherencia de su existencia, en tanto necesidad de mantenerla como su propia obra. Acerca de esta relación entre la muerte de Foucault y la muerte de Sócrates se sugiere leer el capítulo *la luz de la muerte* escrito por Frédéric Gros, “situación del curso”, En: Foucault, *El coraje de la verdad*, 355.

³⁹² Véase: Agamben, *Homo Sacer*.

³⁹³ La regulación del uso de los placeres en Grecia Antigua no se centraba sólo en las actividades sexuales, la preocupación con la alimentación y la salud hacían parte de este contexto, sin tener menor importancia, Véase: Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, 104-117.

Hacerse gobernante de sí, sin embargo, no era una manera de imponerse sobre alguna pulsión o deseo animal que podía dominar los individuos o llevarlos a una condición de *esclavos* de las *voluntades* de su carne, como podría pensarse en una cosmología cristiana –y en algún sentido también la moderna. Eso porque ni la noción de carne, ni la noción de cuerpo-separado (del *alma*) estaban presentes en este contexto.³⁹⁴ A este respecto toda la investigación de Foucault es muy enfática: no hay una noción de *carne* en la antigüedad griega, del mismo modo que no hay una idea de deseo ligada al cuerpo y a la naturaleza de sus prácticas.³⁹⁵ Lo que sí parecía haber era el buen (o mal) manejo del cuerpo en tanto manejo de sí mismo. Por eso ser *maestro* del uso que se hace del propio cuerpo, era hacer de sus acciones un ejercicio práctico-racional de atención y cuidado hacia sí mismo, por eso era un ejercicio de cultivo de sí.

En lo que se refiere a los usos de los placeres, lo que define la diferencia entre el buen y el mal uso es todo un conjunto de prácticas o *técnicas* de sí, inscritas en el principio mayor de *epimeleia*. Estos usos envuelven directamente el cuerpo, pero no definen lo que *es* el cuerpo, tampoco la modalidad de sus acciones, como por ejemplo si debían tener relaciones sexuales -entendido muy específicamente como penetración y eyaculación- con hombres o mujeres. El uso del cuerpo, en este sentido, estaba más bien determinado sobre cómo se debía cuidar del *estilo* de los placeres y, sobre todo, cómo mantenerlos en un equilibrio entre la falta y el exceso, que a una moralidad de las conductas. En la *Historia de la sexualidad 2*, Foucault explica que la expresión *uso de los placeres* es la traducción del griego *chrêsis aphrodisiôn*,³⁹⁶ de modo que se refiere a los *Aphrodisia* o “actos de Afrodita”³⁹⁷ que están relacionados a la naturaleza y “al placer intenso, siempre susceptible de exceso y revuelta”,³⁹⁸ pero no tienen nada que ver con la carne (cristiana ni moderna), porque en tanto *actos* no forman una sexualidad como *objeto* de clasificación ni de desciframiento. Asimismo, a pesar de que los *Aphrodisia* fuesen considerados *placeres inferiores* en la clasificación de los placeres, eso no les asociaba a una noción de *actos sucios* o

³⁹⁴ Y tampoco se puede hablar de *sexualidad* griega, sino prácticas sexuales. Asimismo, es importante enfatizar que si en la *Historia de la sexualidad 1* Foucault sugería que las sociedades modernas elaboraron una sexualidad como *sciencia sexuales* y que en otros contextos, como lo de la Antigüedad Occidental operaba más bien un *ars erotica*, en los libros siguientes él lo niega, porque no encuentra nada en estos textos que pudiera ser definido como *sexualidad*.

³⁹⁵ Véase: Michel Foucault, *Subjectivité et vérité Cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris: Gallimar Seuil, 2011.

³⁹⁶ Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, 24.

³⁹⁷ Idem.

³⁹⁸ Idem.

pecaminosos (o concupiscencia) como los relacionados a la carne. El hecho de estar menos valorados se debía a que eran *actos* que los hombres (varones ciudadanos) compartían con los animales (y también con esclavos, mujeres y extranjeros), los cuales eran constitutivos de la vida *zhôé*, mientras que los placeres más elevados estarían asociados a la reflexión y a la vida política o *bios*.³⁹⁹ La pregunta ética griega (y también política) en torno a los *Aphrodisia* no era ¿qué hacer como normal?, sino ¿cómo usarlos?, o mejor ¿cómo usarlos con buena medida?

Como los lectores de Foucault ya saben, alrededor de esta pregunta ética se despliega un conjunto de técnicas o maneras de estilización de las conductas, las cuales son separadas en cuatro dominios: la *Dietética* en relación al cuerpo, la *Económica* en relación al matrimonio, la *Erótica* en relación al amor a los muchachos, y la *Filosofía* en relación con la verdad.⁴⁰⁰ La relación de estas cuatro directivas de estilo con las prácticas sexuales mostraría en la Dietética cómo preocuparse (cuidar) de la salud, en la cual no era sólo uno mismo quien cuidaba (éticamente) de su salud, sino también el médico, quien se ocupaba (políticamente) de la salud de sus conciudadanos. En la Económica esta relación se expresaba en el cuidado de la casa y la administración de las riquezas, con el sustento de la esposa, esclavos e hijos. En relación con la Erótica, el cuidado era con los peligros de la pederastia y de la pasividad (condición de esclavo) en las relaciones sexuales con los muchachos.⁴⁰¹ Por último, en la Filosofía esta relación sugería el cuidado de la verdad, en hacer de la vida y de la experiencia individual (sexual) y del buen uso de los placeres (corporales) una práctica de verdad. El ejemplo de la vida cínica es muy ilustrativo a este respecto, por el coraje que expresaban frente al compromiso asumido con el *decir veraz* (*dire vrai*) o *parresia*, según el cual la experiencia individual era ligada a la *verdad* de sí y a un vivir veraz que no admite subordinarse a juegos políticos de intereses o aún de saberes (verdades) difundidos en las sociedad.⁴⁰²

³⁹⁹ Recuerdo una vez más que esta diferenciación es introducida por Agamben y no por Foucault, pese a referirse a la vida *bios* en su curso *subjetividad y verdad*. Véase: Agamben, *Homo Sacer*. Y también Foucault, *Subjectivité et vérité*.

⁴⁰⁰ Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, 37.

⁴⁰¹ *Ibidem*, 41-66.

⁴⁰² Esta forma de preocupación o cuidado, que está relacionada con la verdad y la razón, aunque en términos muy diferentes de lo que se llamó razón en la modernidad, sólo es considerada por Foucault en el segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad* y, como se sabe, está mucho más relacionada a un interés sobre la vida pública o política griega y en cómo se podría hacer de la política una cuestión ética, que a los usos de los placeres. En la *parresia* Foucault habría encontrado un modelo de gobierno de sí (ética) que estaba implicado a un gobierno de los otros (política). Véase: Foucault, *El coraje de la verdad*. Y también: Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*.

Es en estos estudios acerca de la Dietética que se puede entender cómo el cuerpo pensado y construido en el contexto de técnicas de cuidado, pasa por una manera *diferenciada* de construirse, según la cual no es *cuerpo deseoso*, sino *cuerpo de ejercicio*. Sin embargo, como ejercicio no se acerca al cuerpo disciplinado o dócil, sino a un *cuerpo-experiencia*. Asimismo, se hace claro cómo “el régimen físico de las *aphrodisia* es una precaución con la salud; al mismo tiempo, es un ejercicio –un *askêsis*- de existencia”.⁴⁰³ Este régimen físico de la Dietética era un ejercicio individual de cuidado según el cual se establecían *dietas* de los placeres, las cuales implicaban un cuidado en relación al *acto*, el *gasto* y la *muerte*.⁴⁰⁴ Muy resumidamente, el *acto* sexual había sido considerado desde su origen como una mecánica violenta, relacionado a toda una teorización acerca de los procesos de eyaculación, donde el semen estaba asociado al humor, de modo que la troca de secreciones durante el coito era considerado como *gasto* de humores que el cuerpo podía tener en exceso. Por eso, este uso debía ser manejado con medida, para evitar el *gasto* de esta substancia donadora de la vida y la pérdida de elementos importantes para el cuerpo.⁴⁰⁵ Es entre el *acto* sexual y su uso o *gasto* que los placeres del sexo se relacionaban, por tanto, con la vida y con la muerte, sea por el hecho de poder matar con su exceso, sea por ligarse a la inmortalidad relacionada a la vida de la especie que se mantenía en la reproducción.⁴⁰⁶

Estas técnicas de cuidado y *buen uso* de los placeres elaboradas desde el principio general de *cuidado de sí* son la *actitud* donde Foucault parece haber encontrado (o al menos buscado) una manera de (re)pensar la *experiencia de sí* y también la *experiencia del cuerpo* de algún modo que no se subordinase a los discursos sobre el cuerpo, sobre la anatomía y la *normalidad* de sus funciones naturales. Asimismo, desde estos trabajos, pudo encontrar una posibilidad de *experiencia* que no estuviese frenada por los dispositivos normativos (y asertivos) que nos forman y nos prenden (política y colectivamente) a la verdad. Aún, y quizá con mayor peso, pudo encontrar la propia posibilidad de seguir hablando de *experiencia*, sin tener que aceptar las teorizaciones de la fenomenología, según las cuales la experiencia de lo vivido suponían una suerte de *anterioridad corporal* al lenguaje. Esta *experiencia* griega, por tanto, está en vías de acontecer, ella no se subsume y tampoco se deja seducir completamente por el orden del discurso

⁴⁰³ Foucault, *Historia de la sexualidad 2*, 118.

⁴⁰⁴ Véase: *Ibidem*, 118-131.

⁴⁰⁵ Véase: *Ibidem*, 122.

⁴⁰⁶ Véase: *Ibidem*, 126.

(o discursividad) que siempre intenta explicarla y abarcarla, pero aún así, llega a hacer uso de la razón, del discurso y de la crítica. Pienso que esta experiencia es lo que ha permitido a Foucault retomar los problemas que le interesaban (e inquietaban) desde los trabajos arqueológicos y que le llevaron, una vez más, a aproximarse a la vida y a lo vivido. Del mismo modo que le llevaron a acercar este vivido a la literatura, de modo que a pesar de que la *experiencia* griega no pueda ser propuesta como fórmula, ella se aproxima a la posibilidad de alguna suerte de *experiencia diferenciada*, o mejor dicho de una *experiencia imposible*, como la *experiencia interior* elaborada por Georges Bataille.

3.2. Cuerpos de experiencia o el encuentro con Bataille en un *Love Hotel* de Japón

En 1963, exactamente un año después de la muerte de Georges Bataille, Foucault publica en la revista *Critique* un texto en homenaje al escritor titulado *Prefacio a la transgresión*⁴⁰⁷. En éste aproxima la obra de Bataille al trabajo de Nietzsche y, de cierto modo, demanda un reconocimiento de su pensamiento filosófico y transgresor más allá de la belleza de su obra como literatura. Empieza hablando de la sexualidad y sobre cómo la hemos capturado y limitado con el lenguaje, es decir cómo la hemos restringido al dominio de lo explicable de la palabra. En este momento todo el estudio sobre el dispositivo de la sexualidad todavía no estaba elaborado, ya que sólo aparecería una década después. Sin embargo, ahí ya podíamos notar la importancia que la sexualidad empezaba a tener en sus investigaciones. No obstante, no es a esta especie de *pre-historia* de sus teorizaciones que se debe la importancia de este texto, sino el lugar en el cual entendía que estaba la sexualidad: el discurso. Ella estaría presa a la palabra y construida en un espacio en el cual Dios ya estaba muerto, o mejor dicho, ya había sido matado por el *hombre*, quién ahora ocupaba su lugar. Foucault empieza su homenaje haciendo una referencia explícita a Nietzsche al relacionar la *Experiencia interior* y toda la obra de Bataille con el pensamiento contemporáneo heredero de aquél y, más que todo, con una cierta postura transgresora que se realizaría desde este terreno que se abrió con la muerte de Dios: el espacio de la finitud. En este sentido, defiende que la literatura de Bataille transgrede el lenguaje en tanto *escritura* que acontece en el límite mismo hasta el cual el lenguaje puede llegar: la muerte. La muerte de Dios

⁴⁰⁷ Foucault, “préface a la transgression”, En: Foucault, *Dits et Écrits I*, 261-279.

como lo que trajo esta limitación, como campo limpio, sin espiritualidad y sin misterios, sobre el cual la experiencia acontece y no ultrapasa; y la muerte humana, la cual en una Tierra sin Dios se queda como lo único que constituye el *más allá* en donde nuestro lenguaje, y tampoco nuestra experiencia posible, pueden llegar.

La muerte de Dios, al retirar de nuestra existencia el límite de lo Ilimitado, la reconduce hacia una experiencia donde nadie más puede anunciar la exterioridad del ser; a una experiencia, consecuentemente, *interior y soberana*. También a una tal experiencia en la cual la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de este franqueamiento donde ella desfallece y se rebela. En este sentido, la experiencia interior es completamente la experiencia del *imposible* (este imposible del cual se hace la experiencia y este que la constituye)⁴⁰⁸

En otras palabras, la *finitud* limita la experiencia, limita el vivir humano a las condiciones de posibilidad del discurso, y anuda lenguaje y vida a una forma de acontecer prendida a esta *experiencia* de la cual se *habla*. Es ahí, en el terreno de la finitud, que la transgresión tomaría lugar como contradicción y límite, donde otro lenguaje (o incluso el *otro* del lenguaje) se haría posible. La obra de Bataille como literatura y lenguaje de transgresión, según Foucault, es un ejemplo de movimiento que franquea esta finitud (aunque no la rebase) porque construye una posibilidad de hablar y realizar un viaje literario hacia una experiencia de lo *imposible*. “Es exactamente lo contrario de lo que sostiene, sin dudas después de Sócrates, la sabiduría occidental: a esta sabiduría el lenguaje filosófico prometía la unidad de una subjetividad que triunfaría en él, siendo por él y a través de él enteramente constituido.”⁴⁰⁹

En este pequeño texto, Foucault va a seguir defendiendo que la experiencia demandada por Bataille como movimiento que lleva el propio lenguaje a una región de los límites, también lleva a la región de la muerte, sea de la *pequeña muerte*, sea de la *muerte simplemente*. Este

⁴⁰⁸ Del original “La mort de Dieu, en ôtant à notre existence la limite de l’Illimité, la reconduit à une expérience où rien ne peut plus annoncer l’extériorité de l’être, a une expérience par conséquent *intérieure* et *souveraine*. Mais une telle expérience, en laquelle éclate la mort de Dieu, découvre comme son secret et sa lumière, sa propre finitude, le règne illimité de la Limite, le vide de ce franchissement où elle défaille et fait défaut. En ce sens, l’expérience intérieure est tout entière expérience de l’*impossible* (l’impossible ce dont on fait l’expérience et ce qui la constitue).” Ibidem, 263.

⁴⁰⁹ Del original: “C’est l’inverse exactement du mouvement qui a soutenu, depuis Socrate sans doute, la sagesse occidentale : à cette sagesse le langage philosophique promettait l’unité sereine d’une subjectivité qui triompherait en lui, s’étant par lui et à travers lui, entièrement constituée.” Ibidem, 271.

movimiento hacia el límite coincidiría con un movimiento filosófico (y ético) de no dejar la experiencia reducirse a la palabra, a *lo dicho*, que todo racionaliza. Un movimiento que el propio Foucault asume cuando emprende sus estudios sobre la ética griega y, muy específicamente, cuando encuentra en el *cuidado de sí* un ejemplo de conducción de sí mismo (y del vivir) que no estaría sometido a la verdad, a los regímenes de verdad que definen el lenguaje y hacen enunciables todas las relaciones de poderes. Así, más que anticipar el camino que sólo recorrería una década después, este texto-homenaje, expresa una preocupación foucaultiana que ya aparecía desde el inicio de sus publicaciones: trascender, rebasar, transgredir o reelaborar el propio espacio de la experiencia de sí.

Es frente a estos razonamientos que la muerte gana un espacio importante en el trabajo de Foucault, porque es límite de la experiencia posible y lugar de la no-experiencia, a la cual Bataille se acerca y los griegos llegan sin miedo y sin reservas. Si la muerte de Bataille y la muerte desde Bataille, es pensada como experiencia de lo imposible, entonces se puede decir que Foucault la entendía como una cierta forma de liberación –al menos en este momento. Eso porque como límite de la experiencia y del lenguaje, escapa a la verdad, escapa al juego de verdad que subordina todo lo vivido a la obligación de ser dicho y confesado, del mismo modo que escapa a la *norma*, porque no hay experiencia en la muerte, porque no hay sensaciones, ni deseo, ni placer, ni dolor, que puedan ser ahí naturalizados.⁴¹⁰ De este modo, Foucault aproxima la *experiencia interior* a la experiencia del *cuidado de sí* griego, porque ambas tocarían, sin pudor, la frontera de la vida individual sin *obligación* o *desesperación* de abarcarla con el discurso o la discursividad.⁴¹¹ Tal como la experiencia del vivir griego, la literatura de Bataille no buscaba distanciarse de la muerte (ni de la de Dios, ni de la del *hombre*), tampoco parece que quisiera hacer comprensible o naturalizar las experiencias relacionadas al sexo y otras experiencias oníricas o místicas, sino que se acercaba, o más bien llevaba a sus lectores a acercarse, a una experiencia de frontera y, por eso, transgresora. En el contexto griego el episodio

⁴¹⁰ Aunque podamos argumentar que la muerte es naturalizada cuando hacemos de ella un *acontecimiento* de cada vida con la muerte de los demás y en la consciencia de que somos mortales, eso para ahí, porque no hay *después* (al menos no dentro de los límites del conocimiento posible) y porque no hay experiencia del después que pueda ser contada, de modo que tanto la ciencia como la experiencia individualizada (elaborada en los rituales de confesión) se quedan reducidas al silencio. Un silencio que al final transgrede el lenguaje.

⁴¹¹ Foucault contrapone la obra de Sade a la de Bataille, en este sentido. Mientras el primero pudo ser considerado un precursor de la modernidad por decirlo todo, por subordinarse al lenguaje y a la normativa del *todo decir*; el segundo la transgrede justamente por no hacerlo y su arte (literaria) estaría marcada por este hablar que no se compromete con un principio de *contar* o confesar.

de la muerte de Sócrates sería más o menos un correlativo de esta experiencia interior (o de lo imposible) batailleana. A pesar de que Foucault no las haya relacionado en sus trabajos sobre el *cuidado de sí*, la experiencia interior y la experiencia del ejercicio (y técnicas) regidas por la *epimeleia heautou* parecen ser un ejemplo de experiencia muy cercanos. Si Sócrates se dejó matar en nombre del *estilo* y coherencia de su propio existir/experiencia, la literatura de Bataille también lo hace, porque sale del dominio de la experiencia umbralada por la finitud y la razón y se forma como obra de arte –cuyo estilo en este entonces empezaba a ser conocido, sobre todo porque con su muerte eso se quedaba por terminado. Asimismo, su *experiencia* no está marcada sólo por su literatura, sino por los espacios que construyó en sus narrativas, como el Ojo en tanto el vacío de un orificio al cual la obligación de verdad no se imponía, entre otros. “El ojo deshecho o invertido, es el espacio de la filosofía del lenguaje de Bataille, el vacío donde él se desahoga y se pierde, pero no para de hablar, (...) el ojo de Bataille dibuja el espacio de pertenencia del lenguaje y de la muerte”.⁴¹²

Quisiera hacer hincapié a esta demanda foucaultiana por una experiencia más libre (o liberada) del lenguaje ordenador y racionalizador inspirada en Bataille, como una idea que marca la proximidad entre el pensamiento arqueológico de Foucault y sus estudios sobre ética. En este sentido, si entendía que la experiencia interior es una transgresión a la discursividad, parece entender que la experiencia estética del *cuidado de sí* es una transgresión a la normatividad. La literatura de Bataille y los textos griegos no se relacionan con la muerte como si fuese un fenómeno naturalizado, como la modernidad la ha concebido, y tampoco como un lugar al cual uno no puede acercarse. Si la muerte es el único territorio (o no-territorio) que está fuera de lo abarcable por el lenguaje y por la norma, el sexo y otras sensaciones ligadas a la vida (experiencia) también lo podrían estar. Y parece que es así que Foucault va a defender, en algunas situaciones, una experiencia corporal que se acerque a una experiencia *estética* más como experiencia de muerte y menos como experiencia de verdad. En una tal experiencia se podría vivir –y escribir como en el caso de Bataille- según un *estilo* que se forma en las propias experiencias. Si eso es transpuesto al campo de lo político, quizá podríamos defender que *actuar políticamente* es un ejercicio y para *hacerlo bien* se debe acercarlo a una ética que sea estética.

⁴¹² Del original: “L’œil énucléé ou renversé, c’est l’espace du langage philosophique de Bataille, le vide où il s’épanche et se perd mais ne cesse pas de parler. (...) l’œil de Bataille dessine l’espace d’appartenance du langage et de la mort”. Ibidem, 275.

Una bella teoría que quizá, como defendió el propio Foucault en algunas de sus entrevistas, no puede ser aplicada como regla sin el riesgo de caer, también ella, en el juego de verdad y en los nudos de los dispositivos que la forman.

En 1979 Foucault escribe otro texto donde se acerca a la muerte y a Bataille, desde una argumentación ya permeada por sus estudios acerca de los griegos, pero que todavía retoma algunas de estas ideas sobre la posibilidad de una experiencia de sí cercana al límite y desprendida del lenguaje y de la norma. Se trata de un pequeñísimo artículo escrito en la ocasión de la primera publicación de la revista hebdomadaria titulada *El pie Gay (Le Gay Pied)* y direccionada a un *público homosexual*.⁴¹³ El artículo se llama *Un placer tan simple* y habla del suicidio, más específicamente del suicidio cometido por individuos homosexuales. En líneas generales, el artículo empieza problematizando el diagnóstico psiquiátrico que defiende que los homosexuales se suicidan *con frecuencia*,⁴¹⁴ y acaba defendiendo el suicidio (cometido o el simple arriesgarse a la muerte) como un *acto libre* o como *experiencia de sí* que transgrede el lenguaje y la normatividad.

La línea argumentativa que sigue va en el sentido de contraponerse a lo que suele afirmar la psiquiatría acerca del suicidio, cuando lo califica como *acto desesperado* al cual los homosexuales recurren con frecuencia por el miedo y la dificultad que enfrentan al pasar al terreno del otro sexo. La cual Foucault defiende como una actitud de libertad y escoja: elección por morir o por vivir una experiencia límite. Como elección es la única situación, según Foucault, en que el suicidio puede ser defendido y así la defendió. “Hablemos un poco en favor del suicidio. No por su derecho, sobre el cual muchos ya han hablado muchas cosas bellas. Sino contra la mezquina realidad que le atribuimos.”⁴¹⁵ Una realidad en la cual algunas personas se juzgaban calificadas para juzgar a otros y para imponer su forma de pensar, de vivir e incluso de morir a toda la gente. “ entes que no conocemos, gentes que no nos conocen, hicieron que un día hayamos empezado a existir”⁴¹⁶. ¿Quiénes son estos *nosotros* fabricados por estas gentes

⁴¹³ Michel Foucault, “Un plaisir si simple” (1979) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 777-779.

⁴¹⁴ Foucault empieza el texto con la siguiente frase: “Los homosexuales, dice un tratado de Psiquiatría, se suicidan frecuentemente (*souvent*). ‘Frecuentemente’ me rebasa.” Ibidem, 777.

⁴¹⁵ Del original: “Parlons un peu en faveur du suicide. Non pas pour son droit, sur lequel trop de gens ont dit tant de belles choses. Mais contre la mesquine réalité qu’on lui fait. ” Idem.

⁴¹⁶ Del original: “Des gens que nous ne connaissons pas, qui ne nous connaissent pas ont fait en sorte qu’un jour nous nous sommes mis à exister.” Ibidem, 778.

juzgadoras a los cuales Foucault se refiere? Los homosexuales y los que tienen la *conducta suicida*. “Me fatiga un poco las sabidurías que prometen enseñar a morir y las filosofías que dicen cómo pensar,”⁴¹⁷ afirma él un poco después.

Es alrededor de esta *realidad*, en la cual vivir y morir se hacen temas de receta o prescripción, que Foucault toma partido y defiende el suicidio desde dos perspectivas enlazadas entre sí. La primera es que estas *gentes* que juzgan a los deprimidos, los fabrican al posicionarlos y sellarlos como *suicidas*. Lo que sería extremadamente *opresor*, puesto que los que no llegan a matarse siguen pensando en el tema, siguen viviendo con este sello, y finalmente acaban llevando a cabo la tarea simplemente para dejar de pensar en ello. La segunda perspectiva es que a pesar de todos los rasgos destruidores que el suicidio (o el intento de) puedan provocar, él puede ser una experiencia que algunos eligen desde una perspectiva en la cual acercarse al límite es una forma de goce, como una fiesta o una orgía. Acercarse a la muerte, en este sentido sería jugar a vivir y a disfrutar de este momento al cual nos enseñan a prepararnos y a evitarlo al máximo. Un argumento bastante inconsistente con el propio pensamiento de Foucault, ya que supone que hay posibilidad para *elegir* o *decidir* suicidarse, como si una cierta autonomía (política y psicológica) fuese lo que lleva estos individuos a buscar vivir un situación límite, sea al matarse realmente, sea al experimentar tantos tipos de experiencias de muerte.⁴¹⁸

Aún así, podemos seguir pensando –con Foucault- que si suicidarse es una manera de experimentar lo imposible, es porque parte de una perspectiva diferenciada de la muerte, según la cual lo importante ya no es saber si la muerte es lo inevitable, invisible, puro silencio y no-experimentable, sino que acercarse a ella es lanzarse a jugarla, simplemente para ver ¿qué pasa?, ¿qué se siente?, sin ninguna intención de contar, evolucionar, aprender o explicar nada con eso, de modo que es una experiencia personal, original y auténtica –aunque no sea completamente autónoma y construida fuera de los dispositivos que nos forman. Desde una tal experiencia se podría dejar de preocuparse por la muerte, por el peligro, por los conceptos; se podría incluso

⁴¹⁷ “M’agace un peu les sagesses qui promettent d’apprendre à mourir et les philosophies qui disent comment y penser.” Idem.

⁴¹⁸ Este problema es un poco parecido al que Judith Butler ha identificado en el texto de sobre Heculine Barbin, como vimos en capítulo anterior, ya que en algunos momentos Foucault parece olvidar que el poder es siempre productor y, por tanto, no permite que haya un *nosotros* antes de ser intervenido por las líneas tramadas por sus relaciones. Véase: Butler, *Undoing Gender*.

dejar de evitarla, negarla o prescribir los preparos para su llegada.⁴¹⁹ Asimismo sería una manera nietzscheana de olvidar, para poder vivir como si ya no se muriese, como si tampoco se hubiere nacido; y una manera batailleana de vivir en el ojo, en el ojo que se invierte hacia dentro en el goce.

Desde esta demanda y defensa por una *libertad* de vivir experiencias singulares, cercanas a la muerte o incluso de muerte, Foucault termina el pequeño texto con algunas metáforas que sugieren que ciertas experiencias sexuales transgresoras (y específicamente homosexuales en este caso), serían ejemplos de estas prácticas o experiencias. Una de estas metáforas a la cual se refiere muy poéticamente es el *acto (performance)* de frecuentar lugares ubicados en la periferia de Tokio, a los cuales él llama el Chantilly de Tokio: “laberintos fantásticos que los japoneses han construido para el sexo y que ellos llaman ‘Love Hotel’”.⁴²⁰ En estos lugares, “sin geografía ni calendario, donde uno entra para buscar, en medio a la decoración muy absurda con colegas sin nombre, ocasiones para morir libres de toda identidad.”⁴²¹ Identidad que aquí es entendida como lo que marca la homosexualidad y que clasifica y sella a cada uno que hace uso de ciertas técnicas o prácticas placenteras y transgresoras a las normas occidentales (morales y sanitarias), pero también como lo que identifica cada persona con un nombre, el cual al no ser dicho permite a estos individuos que estén desprendidos de la palabra que los sella y que califica sus actos.

Pese a todos los problemas teóricos que estas afirmaciones *elocuentes* acerca de (sus) experiencias en Japón puedan despertar, a esta idea de experiencia *liberada* de la inscripción del discurso, de los nombres o rótulos que somos obligados a usar, de toda la normatividad que captura, parece ser posible ligar lo que en 1963 Foucault llamaba *experiencia de lo imposible*. En este contexto, Bataille aparece frecuentemente como quien ha inspirado y abierto la posibilidad que se haga una tal teorización, del mismo modo que la filosofía de Nietzsche y los textos (filosóficos y literarios) de Blanchot, a los cuales Foucault se refiere con especial atención en otra

⁴¹⁹ Acerca de estas preparaciones para la muerte Foucault habla de cómo es desolador los enterramientos que veía en Estados Unidos, los cuales parecían sólo ser útiles para los cadáveres –por tanto inútiles- y para que las familias felices siguiesen felices- por tanto insertadas a su sometimiento constitutivo.

⁴²⁰ Del original: "ces labyrinthes fantastiques comme les Japonais en ont aménagé pour le sexe et qu'ils appellent «Love Hotel»" Foucault, "Un plaisir si simple" (1979) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 779 .

⁴²¹ Del original: "On y pressent la possibilité des lieux sans géographie ni calendrier où on entrerait pour y chercher, au milieu des décors les plus absurdes avec des partenaires sans nom, des occasions de mourir libres de toute identité." Idem.

de sus entrevistas, concedida unos meses antes de publicar el artículo sobre el suicido.⁴²² En esta entrevista defiende que su obra no es sistemática, no es estructuralista, no cae en rótulos que puedan nombrarla, y es, ella misma, una experiencia en el sentido que pensaban sus maestros: “para Nietzsche, Bataille y Blanchot la experiencia es intentar llegar a un cierto punto de la vida que sea lo más cercano posible de lo invivable. Lo que requiere lo máximo de intensidad y, a la vez, lo mínimo de imposibilidad”⁴²³

Esta “máxima intensidad”, ya identificada por Foucault en la acción de frecuentar un espacio sin geografía en el cual se puede morir sin identidad, ahora es aplicada a su obra: “Mis libros son para mí experiencias, que me gustaría que fuesen en el sentido más pleno posible. Una experiencia es cualquier cosa de la cual uno mismo sale transformado,”⁴²⁴. Esta transformación de sí mismo en este contexto (tal como en el contexto de los paseos a Tokio) se aplica a él mismo como escritor y persona, a su texto y a su cuerpo, cuya obra llega a cambiarlo. Del mismo modo, también es una posibilidad de experiencia que su filosofía abre como espacio para la resistencia o transgresión, para la reformulación del sujeto y de nuestros modos de subjetivación. “La experiencia en Nietzsche, Blanchot y Bataille tenía por función arrancar el sujeto de él mismo, hacer algo para que ya no fuese más él mismo o para que fuese llevado a su aniquilamiento o a su disolución. Es una empresa de des-subjetivación”⁴²⁵

Estas afirmaciones se relacionan, como se sabe, con la secuencia de sus trabajos, sobre todo, la publicación de los dos últimos libros de la *Historia de la sexualidad* en 1984. El estudio de los textos griego, en este contexto, ha cambiado completamente a Foucault (él mismo) y a sus obras. Sin embargo, más que la relación con los estudios sobre ética y sobre la posibilidad de hacer de la vida una obra de arte, esta idea de *experiencia* que busca en el pensamiento de Bataille – y también de Blanchot y Nietzsche- parece ser un modo de hacer con que el cuerpo se

⁴²² La entrevista fue realizada en fines de 1978 y publicada solamente en 1980 en un revista italiana (y en italiano) titulada *Il Contributo*. Véase; Michel Foucault: “Entretien avec Michel Foucault” (1980) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, 860-914.

⁴²³ Del original: "Pour Nietzsche, Bataille, Blanchot, au contraire, l'expérience, c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité." Ibidem, 860.

⁴²⁴ Del original: “mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé." Idem.

⁴²⁵ Del original : l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation" Ibidem, 861.

mantenga presente a todos estos procesos. Y el cuerpo que se mantiene ahí, no es ni disciplinado, ni anatomizado, no es ni natural, ni sexual, ni tiene un género y una sexualidad, ni nada que pueda definirlo o nombrarlo específicamente. Es decir que como experiencia de uno mismo, las acciones corporales se vuelven algo (sea lo que sea) que experimentamos de modo particular, singular y único. Mantener la posibilidad de producirse desde eso, desde sí mismo, como experimento, como experiencia singular y particularizada en su “máxima intensidad”, entonces, parece ser una manera (quizá la única) de franquear las fronteras de la muerte. Tal como los paseos a un *Love Hotel* de Tokio, esta forma de experiencia de sí ya no se acerca a lo que podríamos llamar *cuidado* de un *estilo* de vida en sentido moderno, ni a la ética de sí en el contexto de los estudios foucaultianos sobre la subjetividad griega, sino justamente y simplemente a una manera de dejar que este *estilo* se forme en el propio vivir, a una forma de *perderse* o de des-subjetivarse.

Si damos un paso atrás, la misma experiencia del límite era demanda en la pieza radiofónica *Cuerpo Utópico* de 1966⁴²⁶ –ya comentada aquí en el primer capítulo. La *utopía* en la cual el cuerpo estaría atrapado sugerida por la pieza, solo era rebasada por una experiencia que se vivía en la mirada hacia el espejo, delante de la muerte y en el encuentro de los que hacían el amor. En todos estos casos, la experiencia es particular, pero depende del otro para formularse. Hacer el amor se acercaría a mirarse al espejo y a la muerte porque al ser tocado por los dedos y los labios del otro, cada uno ganaría existencia, desde las sensaciones del tacto –del otro hacia mí y de mí hacia él- sabría que se vive y, entonces, se prendería a eso como si fuese *lo único* que tiene de sí mismo: una experiencia sin finitud y sin límites. En la pieza Foucault anuncia: “Si nos gusta tanto hacer el amor, es porque cuando se hace el amor el cuerpo está aquí.”⁴²⁷ Y porque estamos aquí –deberíamos añadir-, es que “podíamos morir sin identidad”. En este *aquí* que no es nada, sino simple experiencia, llegamos a nuestro “aniquilamiento o disolución”, dejamos de ser cualquier cosa que hemos sido en algún momento, para ser otra, completamente nueva.

En este sentido, quisiera defender que en la idea de *experiencia de sí* de la cual habla Foucault algunas pocas veces, y que se encuentra ofuscada por sus grandes tesis, estaría una forma de reformulación de sí y una manera de resistir a todo lo que nos construye y define. Si ella

⁴²⁶ Véase: Foucault, *le corps utopique*.

⁴²⁷ Del original: “...et si malgré ces deux figures périlleuses qui l’entourent, on aime tant faire l’amour, c’est parce que dans l’amour le corps est ici” Foucault, *Le corps utopique*, 9.

permanece desde sus trabajos arqueológicos hasta sus trabajos sobre ética, debe ser porque la consideraba importante, pero más que todo porque quizá haya sido la única manera que encuentra –y que encontramos en sus textos- de problematizar un tema primordial en las teorizaciones acerca del cuerpo: *la materialidad*. Al mantener un espacio de posibilidad para una suerte de *experiencia de sí* que también es *experiencia-cuerpo* –y que no tiene nada que ver con la experiencia del cuerpo vivido de la fenomenología-, también deja abierta la posibilidad para que se replantee el problema sobre ¿qué hacer con esta certeza que no nos deja: la certeza que *somos cuerpo*? Un problema que aparece muy disminuido en las obras arqueológicas en nombre de una posición radicalmente constructivista, y completamente olvidado en los textos genealógicos en nombre un análisis político del cuerpo, y que sólo reaparece, todavía sin mucha fuerza, en los ejercicios de las técnicas del *cuidado de sí* y, más que todo, en esta entrevista en que se re-aproxima teóricamente a la filosofía de Bataille (también de Blanchot y de Nietzsche).

3.3. Cuerpos que importan o el retorno a la pregunta por la materialidad

El problema acerca de la materialidad del cuerpo, o mejor dicho de eso que somos y que sabemos que somos cuando estamos viviendo y sintiendo (sufriendo, amando, jodiendo y muriendo), es un tema que parece haber traspasado los trabajos de Foucault desde el inicio, pero también es uno de los menos respondidos por él. Eso porque, probablemente, responderlo sería reducirlo de antemano a algo que atraparía *esto que somos* (el cuerpo) a alguna suerte de definición moldeadora, y, también, porque podía llevar a rumbos de una teorización fenomenológica del cuerpo, con la cual Foucault discordaba. Estas teorizaciones, envuelven la pregunta sobre el *propio cuerpo*, sobre *este* cuerpo que permanece frente a toda teoría y que parece estar ahí en la experiencia del amor, de la muerte, y de todas las sensaciones. Es preguntar sobre *este* cuerpo que es un sexo, aunque construido en sus relaciones con el género y la cultura; sobre *este* cuerpo que es carne y libido, aunque sepamos que el deseo está pautado por la normatividad que se formula en los dispositivos modernos; sobre *este* cuerpo que es *mi cuerpo*, y que está sentado escribiendo esta tesis, y que me permite escribirla porque es mano, ojos, cerebro, sangre, nervios, dolor, sonrisa, alegría, tristeza, hormonas, mujer,... y que ciertamente no se reduce a estas funciones, y asimismo, probablemente, será todo cuando ya no esté aquí.

Estas preguntas estuvieron aplastadas desde los primeros trabajos de Foucault, sea por la elaboración de toda una teoría sobre la construcción corporal que defendía que el cuerpo es completamente inventado y normalizado por su sexualidad, o por la elaboración de un estudio sobre las relaciones éticas que los individuos de la antigüedad asumían frente al uso de sus sensaciones placenteras, sin que el problema de la materialidad saliese completamente a la superficie. En estos contextos, es claro que el problema para nuestro pensador, y para el siglo XX no era responder ¿qué es el cuerpo?, sino ¿cómo se forman? y ¿cómo se administran o gobiernan? –en el plural, porque son *cuerpos*, y porque la unidad es una ficción del pasado, ya que los cuerpos son más pluralidad y diferencia que unidad e identidad. También es claro que si esta cuestión reaparece aquí, si la hacemos reaparecer, es para partir del principio de que *los cuerpos son los que se dice que son, en este momento en que hablamos*; y si hablamos de ellos, es siempre desde ellos mismos, de modo que se inventan, se producen, en una paradoja que los constituye como definidos y definidores de sí mismos. Pero es justamente desde este lugar (espacio-temporal) del cual hablan (hablamos) que surge el problema de la materialidad del cuerpo, es decir ¿qué hacer con eso que es *mi* cuerpo y que se diferencia de los *otros* cuerpos a pesar de que sepamos que sólo es lo que se afirma que es?

La respuesta no es encontrada en los trabajos de Foucault, sino en el trabajo de Judith Butler. En el prefacio de la segunda edición de su libro *Cuerpos que importan* ella escribe: “Por cierto los cuerpos viven y mueren, comen y duermen, sienten dolor y placer, soportan la enfermedad y la violencia y una podría proclamar escépticamente que estos ‘hechos’ no pueden descartarse como una mera construcción”.⁴²⁸ La afirmación evidencia el problema enfrentado por los intelectuales herederos de las teorías constructivistas y que los trabajos de Foucault ayudan a resolver, aunque también sean considerados constructivistas. La diferencia del constructivismo de Foucault y los otros es que su crítica se dirigía a un momento anterior a la construcción discursiva del cuerpo: atacaba la propia formación de la discursividad de una época como *espacio-tiempo* (histórico) de condiciones de posibilidad para que discursos constructivistas se formen. Así, se entiende que también la naturaleza es formulada por la cultura, del mismo modo que la propia distinción entre *natural* y *cultural* se forma en ella. Esta lectura abre precedentes, por tanto, para estudios como los de Judith Butler y permite que se pregunte “¿por qué lo

⁴²⁸ Butler, *Cuerpos que importan*, 13.

construido se entiende como artificial y prescindible?”⁴²⁹. Las respuestas más adecuadas a esta cuestión, como veremos, son las que defienden una no-negación o no-oposición a lo *artificial* del cuerpo, sino proponen que se deje de oponer su construcción a su naturaleza para pasar a *otras* posibilidades de ser cuerpo.

Desde una perspectiva que ya no opone natural y cultural, por lo tanto, Judith Butler es una, entre pocas y pocos intelectuales, que abrazan esta cuestión desde las teorizaciones de Foucault al formular la cuestión del siguiente modo: “¿si todo es construido discursivamente, entonces cómo explicar esta materialidad del cuerpo?”⁴³⁰ El problema enfrentado por ella está constituido de un agravante despertado por sus propias teorizaciones sobre el sexo y el género en su libro *El género en disputa*⁴³¹. Judith Butler tiene que adecuar (o cambiar) su teoría sobre la performatividad de género por una teoría que no ignore la materialidad del cuerpo y que, sobre todo, no reduzca las experiencias *Queers*, defendidas por ella misma como performatividades resistentes, a la mera discursividad. Lo que la lleva a elaborar toda una teorización -de cuño foucaultiano, pero también deconstructivista y psicoanalítico- sobre la materialidad del cuerpo; sobre esta imposibilidad que tenemos hoy de negar que esto que sentimos como *mi cuerpo* sea (o sea solamente) producto de nuestro tiempo.

En líneas muy generales, *El género en disputa* presentaba una construcción del cuerpo más o menos en las mismas líneas de la teoría foucaultiana, la cual entiende también su naturaleza como inventada, donde un *cuerpo natural* debe ser entendido como una dimensión actuante, formadora y nunca neutra de poder. Sería en este carácter actuante y productor de un cuerpo/poder que el sexo no es un dato orgánico y *a priori* de la naturaleza, sino un constructo elaborado entre las acciones corporales y todas las fuerza y líneas que forman los dispositivos de sexualidad, que, como tales, inciden sobre las determinaciones de género. El género, para Butler es un *acto* performativo que no es despertado por la naturaleza del cuerpo/sexo, sino que actúa sobre éste. Como acto performativo, el género se refuerza poco a poco en la repetición ritualizada de las acciones y discursos que lo forman, y, en contrapartida, incide sobre el sexo actuando sobre su formación y determinando sus características. Sin querer reducir las teorizaciones sobre el

⁴²⁹ Idem.

⁴³⁰ Ibidem, 54.

⁴³¹ Véase: Butler, *El género en disputa*.

género realizadas por esta intelectual a una simple circularidad, el problema puede resumirse más o menos así: el sexo no es temporalmente anterior al género. Éste actúa como norma para el sexo, porque como acto performativo es repetido diariamente y constantemente. En esta repetición se hace (a sí mismo) como norma –que en nuestro contexto occidental es norma heterosexual- y se impone al cuerpo/sexo. En el sentido inverso, el sexo/cuerpo se orienta por la hetero-norma del género y funciona sobre él como refuerzo de ella. Así, el género es productor del sexo tanto como éste es de aquél. Y ambos se co-producen a partir de la interferencia de la cultura, de los muros, los puentes, los coches, trenes, aviones; del clima; de las relaciones sexuales, la pornografía, la música, la industria de la música; la producción de látex en larga escala, las epidemias, las guerras; etc., etc., etc.; y todo eso actúa sobre sexo y género y ambos actúan sobre todo.

En este enlazado de líneas y actos repetitivos de fuerzas normativas que se co-producen, todo se relativiza, incluso el cuerpo. El cuerpo y el sexo narrados en esta producción, parecen estar reducidos a una dimensión discursiva-normativa (heteronormativa). La idea de resistencia o reinención involucradas en esta concepción performativa de producción de sí es que: si todo se repite para conservarse, entonces es posible cambiar detalles en la repetición, se puede reescribir la normativa, aunque sea para seguir normalizando y, luego, forzar otros cambios. Eso hace posible la idea de una rearticulación del cuerpo y de la subjetividad, es decir, permite que se resista efectivamente y no sólo como parte del juego, como teorizó Foucault. Para Butler, aunque se tenga que usar el sistema normativo para seguir normalizando desde otros preceptos, esta es una propuesta más *positiva* que el diagnóstico foucaultiano cuando entiende que el sistema se sirve de la sexualidad-liberada para ejercer su control (en especial desde la idea de negar la hipótesis represiva, presentada en el inicio de la *Historia de la sexualidad I*).

El problema en todo eso, y que Butler identifica muy rápidamente, es que toda esta teoría parece sacar de las experiencias del cuerpo el peso o la importancia que puede tener. Y por ello busca resolver el problema de los límites entre la materialidad y los discursos formadores del cuerpo/sexo en el libro *Cuerpos que importan*.⁴³² La respuesta que elabora no retoma una naturaleza del sexo, tampoco reformula alguna suerte de ontología del ser del cuerpo, ni nada en este camino. Al contrario, su argumento refuerza la idea de que la producción se da en la repetición performativa, pero con especial atención a que esta repetición no sea pensada bajo

⁴³² Recuerdo que *Gender trouble* fue publicado en 1990 y *Bodies that Matter* en 1993.

ningún tipo de temporalidad. Neutralizar la temporalidad, entonces, hace que se pueda seguir afirmando lo que Foucault ya apuntaba en sus teorizaciones arqueológicas: que *el cuerpo es lo que se dice que es en el momento en que hablamos*. Lo que, desde las teorizaciones de Butler podría ser reformulado más o menos así: *el cuerpo está siendo lo que se está diciendo que es en este momento en que hablamos*.⁴³³ El énfasis sobre el *estar siendo* remarcaría el carácter productor del discurso y no su origen, es decir que no toma el discurso como fuente de la producción de la materialidad del cuerpo. De modo que la materialidad del cuerpo sería un detalle importante e inevitable en la propia producción del cuerpo, ya que “afirmar que el discurso es formativo no equivale a decir que origina, causa o compone exhaustivamente aquello que concede. Antes bien, significa que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo.”⁴³⁴

Esta argumentación es la salida más foucaultiana que se encuentra frente al problema de la materialidad del cuerpo y que incluso hace de las ideas de Butler sobre la sexualidad y la producción de la *carne* más foucaultianas que las elaboradas por Foucault pudieron ser. Sobre todo porque consigue asumir la idea de que el poder no es *persona*, sino relaciones de fuerzas y, además, es siempre productivo y productor. Para esta filósofa, Foucault no llegó a incorporar su propia teoría del poder en sus problematizaciones. Lo que hace de las críticas de Butler a las teorías de Foucault una de las más consistentes y adecuadas. Desde ellas, nos queda preguntar ¿cómo podríamos reinventar los cuerpos?, ¿Qué hacer para resistir?, ¿qué otros cuerpo podríamos construir?

⁴³³ Respecto al problema de la materialidad también está involucrado la cuestión de la muerte del cuerpo, por su presencia y existencia que determina el fin del cuerpo y la interrupción de la vida (y de toda experiencia posible), pero también desde un punto de vista político, donde estarían las discusiones y acciones políticas por la preservación del cuerpo, por la posibilidad de mantener el cuerpo con vida. Es el problema de la supervivencia que involucra todo un enmarañado de cuestiones sobre biopolíticas ligadas a las sociedades y relacionadas a los Estados y sus relaciones de poder sobre el globo, pero también a cada individuo y el movimiento subjetivo de mantenerse con vida. Eso envuelve una preocupación en mantenerse, pero más que todo en mantener la vida dentro de un conjunto de experiencias que no sean la completa privación de derechos (dignidad, alegría, libertad, y todo un conjunto de condiciones que deben contener una vida que no esté muerta). Es en estos contextos que Butler lanza la pregunta ¿qué cuerpos importan? y hace una lectura del presente según la cual apunta para la importancia que ciertos cuerpos tienen en contraste con la completa insignificancia de otros en nuestras configuraciones socio-mundiales. Una de estas relaciones que lavan el cuerpo a asumir el movimiento de mantenerse con vida, y con una vida vivible, es la negociación de su condición de vulnerabilidad, la cual hace unos más dependientes de otros, pero más que todo, hace posible inúmeras formas de biopolíticas de desigualdad, las cuales sólo pueden ser superadas desde ellas mismas. Véase: Judith Butler, “¿puedo llevar una vida buena en una vida mala?” En: Judith Butler, *European Graduate School*, Trad. M. Ricalde y S. A. Rueda, I, Frankford, December 14, 2012.

⁴³⁴ Butler, *Cuerpos que importan*, 31.

3.4. Cuerpos cyborgs

Un modelo de cuerpo que podemos producir, como resistente y otro, frente a los tantos sometimientos denunciados por Foucault, es el *cuerpo cyborg*. Se trata de una ficción, presentada en el contexto del feminismo por Donna Haraway, de la cual me sirvo aquí como teoría para defender una reinención o resistencia del cuerpo.

En el mito del cyborg, el cuerpo se fabrica no como natural y opuesto a la máquina, sino como un híbrido compuesto por ambos. En términos foucaultianos, sería un cuerpo que asume su parte bio-tecno-política y desde ahí, vive, existe, trabaja, habla, produce y hace el amor. La propuesta también sigue la línea defendida por Judith Butler, aunque sus trabajos sean posteriores a los de Haraway, y se inscribe como una ficción según la cual el cuerpo asume su artificialidad para actuar y repetirse desde ella. Este mito es propuesto y descrito por la pensadora en un ensayo publicado en 1991 bajo el título *Manifiesto cyborg*⁴³⁵. La relectura que hago aquí de este manifiesto, parte de las tesis de Foucault presentadas a lo largo de este trabajo, para abordar una forma de reinención del cuerpo. En este contexto, creo que este manifiesto aborda, aunque desde otra perspectiva, las grandes cuestiones despertadas por las teorizaciones foucaultianas acerca del cuerpo, su desnaturalización y construcción, de manera actualizada. Asimismo, pienso que este texto responde a algunas de las preguntas que las investigaciones foucaultianas despertaron y que hoy todavía son importantes, en especial ¿cómo gobernarse sin subordinarse a los dispositivos que forman y amarran el cuerpo a su propia formación?

Como todo lo que caracteriza un *manifiesto*, más que un texto, las palabras de Haraway en este ensayo funcionan como un llamado a un posicionamiento político. Ella afirma que se trata de una blasfemia usada contra el biologicismo que asume en la naturaleza su religión. A la vez, es contra las corrientes feministas (en especial el feminismo-marxista) que asumen en ideas de identidades de género (y de clase y raza) categorías como *mujer*, cuya característica puede ser *vulnerable* -lo pasivo de lo femenino para ser más exacto-, y proponen con ello revoluciones redentoras. Identificar el cuerpo como cyborg, es un recurso de imagen y de ficción, pero también bastante *real*, visto los avances en biotecnologías (biomedicina y nano-tecnologías aplicadas al cuerpo, la inteligencia artificial, etc.) actuales, pero más que todo es una manera de rechazar el

⁴³⁵ Véase: Haraway, *Manifiesto Cyborg*.

gran principio sobre el cual el Occidente parece haber asentado sus certezas acerca del cuerpo: la biología-determinista. Romper con eso es, para Haraway, forzar un quiebre entre lo humano y su frontera con lo animal, como con la máquina y con lo no-físico o invisible del mundo. “Después del reconocimiento, conquistado arduamente, que el género, la raza y la clase son social e históricamente construidos, estos elementos no pueden más formar la base de la creencia en una unidad esencial”⁴³⁶. Por ello, dice: “en el centro de mi irónica fe, mi blasfemia es la imagen del cyborg”⁴³⁷.

El problema que se presentaba a Haraway cuando escribió el manifiesto parece que era, desde lejos, muy diferente de los que se presentaron a Foucault. Su preocupación no era resolver el estatuto del sujeto, ni tampoco calificar y denunciar la *episteme* y los dispositivos de poder. Sin embargo, ambos pasaron por un momento común: hacían parte de grupos políticos en cuyos activismos acreditaban, pero no se convencían de sus teorizaciones -en el caso de Foucault los movimientos de mayo de 1968 y más tarde la lucha gay de los años ochenta; en el caso de Haraway el movimiento feminista en Estados Unidos entre los años ochenta y noventa. No creían en sus teorías porque, para ambos, eran demasiado débiles y demasiado marxistas, humanistas y redentores. Eso les llevó a reflexionar sobre cómo seguir defendiendo la causa, sin dejar de apuntar para los problemas que tenían sus teorías. En el caso de Foucault, reorganizar la teoría del poder le llevó a hacer otra lectura del los humanismos de su época, y en el caso de Haraway, ella buscó en la lectura foucaultiana del poder su fundamento teórico contra los radicalismos del movimiento feminista. Así, ella escribió este manifiesto -entre otros- y con el mito de un cuerpo cyborg propuso una rearticulación alternativa, la cual debiese romper fronteras de las identidades bajo las cuales los movimientos feministas-marxistas se habían formado⁴³⁸.

“Estoy argumentando en favor del cyborg” afirma ella, “como una ficción que abarca nuestra realidad social y corporal”, y en este contexto, “el concepto de biopolítica de Michel Foucault no pasa de una débil premonición de la política-cyborg- una política que nos permite antever un campo mucho más abierto”⁴³⁹. Por eso declara que su manifiesto reclama al cuerpo su

⁴³⁶ Ibidem, 5.

⁴³⁷ Ibidem, 1.

⁴³⁸ Donna Haraway también enfrenta el desafío de no desarticular el movimiento, ya que para ella el problema no es la lucha de las *mujeres*, el problema es lo que construimos como *mujer*.

⁴³⁹ Ibidem, 2.

dimensión construida y artificial, y añade afirmando que “este ensayo es un argumento en favor del placer de la confusión de fronteras, bien como en favor de la responsabilidad de su construcción”.⁴⁴⁰ En la ficción del cyborg, el compromiso es con la “parcialidad, la ironía y la perversidad”.⁴⁴¹ Si, por un lado, es un texto de ficción que nos recuerda cuánto de construido tenemos y cómo estamos formados por tecnologías que nos componen, sea en la guerra y en los superaparatos de localización de los soldados, sea en la biotecnología, sea en los discursos que enunciamos sobre nosotros mismos. Por otro, el cyborg es un movimiento de reelaboración de sí mismo. Es un movimiento experimental de franquear las fronteras hasta olvidar que alguna vez estuvieron, un poco como lo que demandaba Foucault en su lectura de la *experiencia interior* de Bataille. Se trata de una actitud de la cual habla Butler -y también Beatriz Preciado, veremos un poco más adelante-, de asumir y abrazar lo artificial, de reconocer nuestro poder de inventados y fabricados. Desde ello se podría, entonces, actuar desde las experiencias corporales no-clasificadas y no-clasificables, en la repetición y reiteración, para componer una *performance* en la cual se viva menos sometido (sujetado) por la norma.

Las figuras cyborguianas de las ficciones científicas se identifican en la literatura, en filmes, en narrativas que describen futuros próximos donde lo biológico es cuestionado. Ellos habitan especialmente la llamada literatura *cyber-punk* que ganó fuerza y visibilidad en California entre 1980 y 1990.⁴⁴² “La ficción científica moderna está llena de cyborgs”,⁴⁴³ afirma Donna Haraway, y es en ello que se inspira para sugerir que el cuerpo es cyborg, en tanto “un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Idem.

⁴⁴² El Cyber-punk es un sub-género de la literatura de ciencia ficción que ha aparecido en los años ochenta y tiene por característica principal los mismos elementos de la literatura de ciencia ficción y de los guiones de juegos de rol (RPG), con la particularidad de que siempre contienen mundos virtuales, seres cyborguianos, otros tipos de inteligencias, artificiales o extraterrestres y, más que todo, porque sus personajes son anti-héroes y sus narrativas critican las leyes, los gobiernos y las normas, sea en forma de ironía, sea en forma de composiciones absurdas. En líneas generales esta forma de escritura era la corriente punk o protestadora de la ciencia ficción. Entre ellas, por vuelta de 1990 surge lo que se llamó cyberpunk feminista, que son novelas donde además del posicionamiento político feminista muy marcado, la elaboración de los personajes es completamente anti-heteronormativa. Acerca de eso se puede consultar el sitio web: *Cyber Punk Project* <http://project.cyberpunk.ru/> consultado por última vez en mayo de 2015.

⁴⁴³ Ibidem, 3.

más importante, significa una ficción capaz de cambiar el mundo”.⁴⁴⁴

Ahora, ¿Por qué ir a la ficción? y ¿por qué ésta específicamente? Porque es la categoría literaria que propone un modelo de escritura de sí donde pre-conceptos de organicidad del cuerpo se rompen, y también porque se rompen todos los mitos de origen. Es cuando ya no se cree en un origen que se puede “fabricar una unidad político poética sin basarse en una lógica de apropiación, de incorporación ni de identificación taxonómica”,⁴⁴⁵ afirma el manifiesto. Desde dicha unidad poético-política se puede asumir un discurso no-originario que niega la existencia de una unidad que se llame *cuerpo –o mujer o hombre o crío-*, se niega incluso que hay una tal unidad histórica que establezca una geografía de nuestros conceptos, se “disuelve el propio Occidente y su producto supremo: el Hombre como aquél ser que no es animal, bárbaro o mujer, aquel ser que es el autor de cosmos y de la historia”.⁴⁴⁶ Si entramos un poco más en las historias de la ficción científica cuyos personajes son cyborgs, como en la conocida película *Blade Runner* de Ridley Scott (1982), vemos muy rápidamente que estas criaturas no vienen de una familia, y tampoco sueñan con un modelo de comunidad pensada desde la familia. Como consecuencia, “su principal problema, es que son los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar el socialismo de Estado. Y como los bastardos son a menudo infieles a sus orígenes, sus padres, después de todo, no les son esenciales”.⁴⁴⁷

La historia del cyborg como ficción parece haber empezado mucho más lejos que la popularización de la literatura *cyberpunk* y las películas del género. Sus raíces vendrían de los años veinte, especialmente en Europa y Estados Unidos, primero a partir de la idea del *autómata* y la necesidad de acercar hombre y máquina para el trabajo, donde la perfecta sincronización entre ambos resultaba en mayor productividad en menor tiempo. Asimismo, en los ejercicios de los soldados, especialmente después del contexto de la primera gran guerra, para la automatización de sus actividades en las batallas con el fin de que consiguiesen las victorias y la menor pérdida de efectivos humanos y de recursos. En este contexto, una primera versión de unión entre cuerpo-humano y maquina aparecería justamente después de la guerra en el contexto de la medicina, y de una *nueva* necesidad en rehabilitar los hombres mutilados en la guerra. Es

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ Ibidem, 6.

⁴⁴⁶ Idem.

⁴⁴⁷ Ibidem, 3.

allí que surge la idea de añadir –todavía no se trataba de hibridizar- partes mecánicas a cuerpos orgánicos para que recuperasen sus funciones. Se trataba muy específicamente de la reconstrucción de miembros perdidos en las batallas a fin de rehabilitar estos hombres para el trabajo, pero más que todo para rescatarles su *virilidad* en el contexto que los definía: eran hombres-soldados, útiles y utilizables, activos, y modelos de lo masculino.⁴⁴⁸ En esta larga y compleja historia entre rehabilitación de soldados mutilados y construcción de su masculinidad, el cyborg aparece como algo más que la unión entre cuerpo-humano y máquina, aparece como la fusión de ambos. En este sentido, el cyborg sería la evolución de estos cuerpos-máquinas mal compuestos hacia su perfección. Él también representaba la posibilidad de ganar la corrida tecnológica -contra Rusia en el contexto de la llamada *Guerra Fría*- en la conquista del espacio, o aún contra las posibles invasiones extraterrestres. Todas estas mitologías que formaban el *imaginario* Occidental –especialmente el estadounidense- desde la primera guerra, ha contribuido para la elaboración de este mito cyborg, y también para el miedo de esta criatura monstruosa que podía resultar.

Todos estos quiebres, negaciones, rechazos y abandonos identificados en la construcción de una figura corporal cyborgueana que Donna Haraway quiere rescatar para presentar como una figura positiva y positivadora, relacionan su propuesta con el pensamiento arqueológico y genealógico de Foucault. Con el primero, porque entiende que los cuerpos fueron biologizados y anatomizados, y entonces el cyborg vendría romper con todo ello. Con el segundo, porque entiende que los cuerpos son normalizados, organizados por el discurso y por su naturaleza que los inventa como representantes de una especie, y entonces el cyborg vendría para reorganizar los cuerpos y la propia subjetividad. Cuando se abandona el cuerpo, el género, la biología, la medicina, la autoridad médica, las identidades político-subjetivas de *mujer* y de *hombre*, y sobre todo, cuando se abandona la propia idea de una *génesis*, entonces se está liberado para asumir el poder que se tiene, o que se busca. “La escritura cyborg trata del poder para sobrevivir, no sobre la base de la inocencia original, sino sobre la de empuñar las herramientas que marcan el mundo y que las marcó como otredad”.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Acerca de eso Véase: Roxanne Panchasi "Reconstructions : Prosthetics and the Rehabilitation of the Male Body in the World War in France", In: *Differences : A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7. 3. Toronto: Indiana University Press, 1995.

⁴⁴⁹ Haraway, *Manifesto Cyborg*, 19.

Es en esta fuerza o poder que Haraway identifica en los cyborgs de la ficción, que está su gran paso teórico. Es en el acto de afirmarse como cyborg que nuestras posibilidades de resistencia o de re-inención del cuerpo se efectuarían. La conocida frase que cierra el manifiesto, “prefiero ser un cyborg que una diosa”⁴⁵⁰ es emblemática de un despazamiento y resistencia. Con ella, la escritora habla desde sí misma, de su posición como profesora, feminista, blanca, americana, de izquierda, heterosexual, etc., para decir que, en primer lugar, no se somete a ninguna unidad de identidad, sino, se siente concernida a auto-designarse por un nombre que reclama su condición de híbrido (entre máquina y naturaleza) y que se reconoce como tal bajo alguna *afinidad* que permite nombrarse cyborg. Está claro que la frase se refiere a la muerte de Dios (anunciada por Nietzsche), del *hombre* (propuesta por Foucault) y principalmente de la *mujer* (demandada por feministas como ella), bajo la cual los movimientos feministas se han identificado para reafirmarse y rearticular sus demandas. Ser un cyborg y no ser una diosa, es asumir una heterotopía corporal, incluso no-unitaria de cuerpo, es asumir la fuerza y poder que eso tiene frente a su propia posibilidad de re-hacerse.

Sobre este manifiesto, quisiera enfatizar dos otros detalles. El hecho de que es una lectura muy cercana a nuestros tiempos (aunque ya haga casi tres décadas que fue publicado), y también que es una teorización que no está cerrada en ella misma, sino que dialoga con otras. Como teorización del presente, es bastante remarcable en lo que toca a una reflexión acerca de las redes sociales y las identidades formadas a partir de las imágenes proyectadas en la red, como en las conocidas comunidades virtuales, donde facebook es uno de los principales ejemplos hoy. La lectura de Donna Haraway sobre las biopolíticas que nos componen como cyborgs, que forman nuestros cuerpos y que forman *el cuerpo*, es una pre-historia de eso todo y puede ser leída como un camino para que las repensemos. El objetivo aquí no es desarrollar un análisis pormenorizado de las redes e identidades que se forman en internet, pero quisiera hacer hincapié a cómo se formula el cuerpo/foto/espectáculo en lo virtual, donde se presentan como pura representación, como sólo imagen para los ojos (orgánicos) que los miran en las pantallas, y en todas las partes, de modo que eso es lo que marca nuestra subjetividad (hoy) y la manera como nos entendemos, todos nosotros, como cuerpos, individuos, humanos, dentro o fuera de dichas pantallas.

En términos foucaultianos, podríamos decir que las redes sociales se volvieron una forma

⁴⁵⁰ Ibidem, 24.

de confesión y confidencia del siglo XXI. Allí se confiesa lo que la propia red demanda que se confidencie: cómo vivimos, qué hacemos, cómo somos felices o tristes, cómo son nuestros éxitos y batallas, cómo perdimos y aprendemos con ello, cuáles son nuestras convicciones sociales y políticas. La red exige actitud, exige constante actualización y presencia. A la vez, exige verdad, que se diga y muestre la verdad. De suerte que la vida afuera de las pantallas se encuentra implicada por una necesidad de ser vivida para ser enseñada, mostrada y presumida en las pantallas, y como lo verdadero de lo que se vive y se es. La retroalimentación de estas confesiones viene en forma de *likes*, o mejor dicho, en la cantidad de *likes* que se obtenga por cada actividad. Y eso alimenta y mantiene la propia red, al mismo tiempo que define qué y quienes siguen en la red y en ciertas comunidades. Depende de las esferas de las cuales un *profil* haga parte, de los subgrupos que integre, o aún de los micropoderes que allí represente, y si tiene apoyo, o no, para seguir en estos subgrupos. Los grupos y comunidades para quienes se confiesa son el termómetro sobre cómo se debe seguir viviendo. La norma en este caso, como en la sexualidad enunciada por Foucault, se localiza en una forma corporal: en una pequeña mano con el pulgar apuntado hacia arriba.



Esta mano es cuerpo, pero no es orgánica, tampoco es pura máquina: es una mano cyborg. Es un híbrido de unas cuantas manos hechas de piel y huesos que la digitan y, a la vez, es onda, número, *virtualidad* y pura imagen. El cyborg, en este sentido, podría ser un recurso y una forma de resistencia e reinención de nosotros mismos, para que nos afirmemos como cuerpos virtuales/reales frente a estas nuevas formas de vivir que integramos y nos integran, de las cuales ya no podemos negar que nos forman y definen nuestras relaciones con nosotros mismos y con los otros, es decir con nuestra subjetividad y comunidad (política). Frente a estos espacios, nuestras relaciones ya no pueden ser reducidas al modelo disciplinario que Foucault que desarrolló en *Vigilar y castigar*, con sus ejemplos del *Panóptico* y de la sociedad disciplinaria; tampoco pueden ser reducidas a la naturalización que nos lleva, y a nuestros cuerpos, a predeterminaciones encarnadas de *lo que somos* por naturaleza. Sin embargo, ellas parecen poder ser asumidas como biopolíticas, que por utilizar el mito del cyborg como un recurso para no caer en la disciplina, ni en la naturaleza y tampoco en identidades designadoras, podría caracterizar

una re-invencción de nosotros por la diferencia y algunas afinidades.⁴⁵¹

En este sentido, el cyborg no es sólo una metáfora o analogía, el cyborg es lo falso, lo monstruoso, es lo *anormal*, del cual Foucault hablaba en su curso así titulado. Con la diferencia que el cyborg no tiene origen y tampoco ocupa una posición de víctima de un sistema-médico jurídico que lo nombró, él es el monstruo que se asume como tal para destruir la propia idea de normalidad, porque sabe que todo lo *normal* es biopolíticamente construido, y si hay algo que puede identificarlo, no es lo que le remite a una *verdad de sí*, anterior, natural y constitutiva, sino a su propia artificialidad. Una artificialidad, no obstante que no es negación de lo verdadero, tampoco es algo fijo y persistente, sino que disuelve el juego de verdad, que cambia constantemente y no se subordina (o nunca completamente) ni a un *sistema de verdad*, ni a un *régimen de verdad*. El cyborg abandona, deliberadamente, la lógica de la correspondencia entre mundo, organismo, carne, cuerpo, a favor de lo constructivo, de su poder de reelaboración de sí mismo.⁴⁵²

Además, el mito del cyborg trae una ventaja adicional, en relación con la pregunta que se puso a Foucault frente a su demanda de muerte del *hombre* y que se hizo Butler en el prefacio de *Cuerpos que importan*: “Y la materialidad del cuerpo, Judy?”⁴⁵³ Butler la pronunciaba en voz alta y en primera persona para enfatizar el peso del problema, la gravedad en pensar que si somos contruidos, entonces ¿cómo explicar la certeza que somos materia/cuerpo? La teorización de Haraway parece no ser afectada por este problema, porque su argumento ya no parte de la idea de

⁴⁵¹ El problema sobre *¿qué somos?* o *¿qué estamos siendo y haciendo?* Después de las comunidades virtuales es muy reciente y muy amplio. Sin embargo la discusión acerca de la diferencia entre los *incluidos* y los *excluidos* virtuales lleva a teorías poco animadoras acerca de poder resistir frente a estas nuevas formas de captura que son aún todavía más productoras y positivas que las que ya aparecían en el contexto del siglo XX con todas las liberaciones y libertinajes. El sexo virtual es un tema nuevo y reconfigura definitivamente nuestros usos de los placeres, pero más que todo nuestras normas que orientan las prácticas sexuales. Según Buyng-Chul Han, uno de los que piensan estas nuevas redes desde las ideas de Foucault (entre otros), la biopolítica desde estas nuevas relaciones virtuales se hace psicopolítica, ya no se dirige ni impone sobre los cuerpos, sino a las mentes, o mejor dicho, a las formas por las cuales los deseos y los sentimientos se expresan en los discursos y en las prácticas. Acerca de eso véase: Buyng-Chul Han, *Psicopolítica*, Trad. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2015.

⁴⁵² En el caso del ejemplo de las redes sociales, podríamos pensar en una disolución o disminución de la exigencia de verdad (o correspondencia) entre lo virtual y lo no-virtual frente a un aumento de exigencia por el mantenimiento de la actividad y de la aceptación, es decir de los *likes* exigidos. No se puede, sin embargo, reducir lo que se *es* en las redes sociales a una existencia cyborg, porque allí aún se reproduce una normatividad clásica, identificada fuera de la red y que entra en ella para seguir siendo *régimen de verdad*. El hecho de que actuemos en la vida para correr a subir las informaciones e imágenes de estos eventos a la red no hace del dispositivo de verdad substituido por un dispositivo del *like* (likeme), sino que éste se añade al otro.

⁴⁵³ Butler, *Cuerpos que importan*, 12.

que el cuerpo (el sexo y el género) fue fabricado discursivamente y naturalizado en las afirmaciones de la biología e incorporación de ellas por parte de todos. Haraway es una bióloga que parte del supuesto de que hay naturalización, pero también entiende que emprender un movimiento de desnaturalización es reforzarla, es dar fuerza a una idea para poder quebrarla. Ella todavía sugiere que se desarticule esta categoría llamada *mujer* -como ya sugería Sandoval citada por Haraway en este texto⁴⁵⁴-, justamente para que ya no sea una diosa, sino para que sea un cyborg.

Uno de los problemas con esta propuesta que seamos *cyborg* es que es claramente un recurso discursivo y llega un momento que se agota como recurso. Pero quizá se puede proponer como categoría aplicable, como ha operado la palabra *queer*. Y entonces más eficiente en ciertos contextos. La diferencia entre el uso del término *queer* y *cyborg*, es que aquél fue utilizado como posición política de re-significación y éste es la pura invención, es la ficción como propuesta. Lo que les acerca a ambos es que no se proponen como categoría de clasificación por grupos de características, sino como palabra que gana adeptos y se reformula, bajo las cuales las gentes se incluyen por exclusión a todas las categorías clasificadoras. La historia del uso de *queer* tuvo lugar en medio de los subgrupos homosexuales, lésbicos, transexuales, travestis, y tantos otros, de los años noventa, incluso en países donde el idioma hablado no es el inglés. Posiblemente el término *cyborg* frente a *queer* sea una propuesta mucho más púdica y académica, ya que aquél nació en los guetos y antros de California y sólo apareció travestido de teoría en los desfiles de las academias francesas en la última década⁴⁵⁵. Ahora, es justamente por ser una categoría que no agrupa por característica designadoras, sino por grupos de *afinidades*⁴⁵⁶, que el cyborg puede ser una forma de resistencia, al menos a las designaciones de definición personal y de identidad, y, sobre todo, a las identidades relacionadas al cuerpo, sean ella ligadas al sexo y género o no. La palabra *queer* también carga esta posibilidad de no relacionarse con la sexualidad. Los cuerpos *queers* mantienen rasgos que los califican como los *otros* de la sexualidad y es justamente para dejar de ser *otros* o marginales que el término fue re-significado, no porque se quisiese salir del margen, sino para gritar al mundo que el margen también es lugar y ya no se puede ignorarlo. En

⁴⁵⁴ Véase: Preciado, *Manifiesto Contrasexual*, 19.

⁴⁵⁵ Véase: David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*: New York, Oxford University press, 1997.

⁴⁵⁶ Esta idea es desarrollada por Chela Sandoval, women respond to racism: a report on the National Women's Studies Association Conference. Oakland, CA: Center for Third World Organizing, 1984. Citados por Haraway en *Manifiesto Cyborg*.

contrapartida, el cyborg no es *otro*, su historia no tiene opresión, ellos nunca fueron víctimas y no hablan desde ninguna situación de opresión/privilegio por haber ocupado el blanco de violencias o espacios marginales.

Otro problema en esta concepción es que sigue siendo una categoría o categorización de identidad, y como tal se propone a-histórico o sin historia y así recaería en lo que Butler llama la ilusión de autonomía del sujeto. “Bien puede ocurrir que la ambición de autonomía que implica la autodenominación sea la pretensión paradigmática presentista, esto es, la creencia de que hay alguien que llega al mundo, al discurso, sin una historia y este alguien se hace en y a través de la magia del nombre”.⁴⁵⁷ Esta ilusión o *ambición*, como llama Butler, estaría relacionada a una idea equivocada de que el lenguaje puede expresar una *voluntad* o una *elección* anterior a la constitución de los discursos en la historia, del mismo modo que sería equivocado –sobre todo desde Foucault- pensar que el poder que compone los recursos discursivos que utilizamos para reelaborar categorías esté libre de todas las fuerzas que lo compusieron anteriormente. Es decir, que la propuesta del cyborg, y también del *queer*, no son reivindicaciones que se formaran descomprometidas con las mismas fuerzas que formaron eso que proponen combatir. “Sin embargo, todos estos términos necesitan por igual que se sometan a una reelaboración dentro del discurso político.”⁴⁵⁸ Y es por esta necesidad de reelaboración, y porque eso debe ser realizado desde dentro de los dispositivos que nos someten, que elaborar categorías como cyborg sólo tiene sentido si se asume que son temporales y que no vienen para permanecer, sino que su función es esta reelaboración, la cual después se tendrá que abandonar.⁴⁵⁹

Hay todavía una última imagen del cuerpo cyborg que merece ser tematizada en el contexto del manifiesto de Donna Haraway. Casi en el final de su artículo, antes de declarar que prefiere ser un cyborg a una diosa, ella afirma que su ficción puede ser una propuesta de salida de los labirintos de los dualismos y que, como tal, eso caracterizaría un sueño: no de un lenguaje común, sino de una “heteroglosía infiel” a partir de la cual podríamos ver algo como una

⁴⁵⁷ Butler, *Cuerpo que importan*, 321.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, 322.

⁴⁵⁹ El argumento del uso temporal de categorías de identidad es elaborado por Butler, como se sabe, el cual es resumido por ellas así: “una podría sentirse tentada a decir que las categorías de identidad son insuficientes porque toda posición de sujeto es el sitio de relaciones convergentes de poder que no son unívocas. Pero tal formulación subestima el desafío radical que implican estas relaciones convergentes para el sujeto. Pues no hay ningún sujeto idéntico a sí mismo que cobije en su interior o soporte esas relaciones, convergencia e interarticulación *es* el destino contemporáneo del sujeto. En otras palabras, el sujeto como entidad idéntica a sí mism@ no existe.” *Ibidem*, 323.

“feminista hablando en lenguas, la cual llenaría de miedo a los circuitos de los supersalvadores de la nueva derecha”⁴⁶⁰. Este acto de *hablar en lenguas*, que en inglés es formado por la expresión *to speake in tongues*, hace una referencia a algunos fenómenos identificados en prácticas religiosas en Estados Unidos, sobre todo en iglesias pentecostales, cuando los fieles entran en transe colectivo y se expresan bajo sonidos y vibraciones vocales ininteligibles, incluso causando la impresión de que hablan muchas lenguas diferentes y que así se comunican. La connotación religiosa ciertamente se dirige a la manera como califica su glosario heterogéneo de *infiel* (y enunciado en el femenino: *heteroglosaria*) y a lo que llama *supersalvadores* (como actitud de la *nueva derecha*). Sin embargo, también se refiere a esta situación o acontecimiento, bajo la cual los cyborgs se concretan, hablan y se comunican, sin un orden previo que los establezca. En la primera clase del curso *La hermenéutica del sujeto* (6 de enero de 1982) Foucault habla de cómo la verdad alcanzada por las prácticas griegas no es un conocimiento accedido, sino que “la verdad es eso que ilumina el sujeto, lo que le da beatitud; es eso que le da la tranquilidad al alma”.⁴⁶¹ Es como una práctica o experiencia de beatitud (espiritual), por tanto, que quisiera interpretar este *hablar en lenguas* a que se refiere la autora de este manifiesto. Del mismo modo, es una forma de *experiencia* –teórica en este caso- que se acerca a lo que Foucault reivindicaba para su obra al relacionarla a las filosofías de Bataille, Blanchot y Nietzsche.

Quisiera pensar el *Manifiesto cyborg* como una de estas experiencias que cambia a los sujetos y a cada uno cuando lo leen, pero también cambia el cuerpo, el cual se vuelve cyborg cuando se hace figura que vive este tipo de experiencia de transgresión y destrucción de sí mismo, de des-subjetivación y desplazamiento. El cyborg, así, es imagen heterotópica, que se hace no sólo sin las categorías ni categorizaciones clasificadoras, sino también se inscribe en un *modo de vivir* que se acerca a una experiencia del límite, que incluso ignora que hay límites. Del mismo modo podría ser pensado como práctica espiritual – pero no religiosa-, en el sentido de las prácticas griegas y sus ejercicios y técnicas regidas por el *cuidado de sí*. Así, un cuerpo cyborg sería más que un tipo de cuerpo híbrido, sería también un cuerpo comprometido con decires desordenados, donde la verdad no es un conjunto de discursos asertivos afirmativos y renovados por los cyborgs, sino esta *tranquilidad del alma* identificada en las técnicas espirituales. Una tranquilidad que no es rígida ni exacta, que permite que sigamos nombrando (y nombrándonos)

⁴⁶⁰ Haraway, *Manifiesto Cyborg*, 24.

⁴⁶¹ Foucault, *Historia de la sexualidad I*, 18.

cyborgs.

Esta tranquilidad representaría la fuerza o poder a ser asumido para que seamos cyborgs, aunque nada nos componga necesariamente. Los cyborgs se reconocerían, por tanto, en la colectividad, en la mirada de unos que identifican a otros, como en las ficciones de la literatura. El mito propuesto por Haraway, así, es un modelo de lo que se llaman *identidades posmodernas* o *neo-identidades*, un concepto para el cual ciertamente Foucault concedería su risa sarcástica si estuviera vivo⁴⁶². Lo que tenemos como consecuencia de estas neo-identidades es que sólo se forman y mantienen colectivamente, en la existencia de unos en coexistencia con otros (o en comunidad), a modo de mantener relaciones por afinidad, donde quizá la mayor afinidad es no tener ninguna a no ser que todos juntos son cyborgs.

3.5. Cuerpos de contrasexualidad

La segunda argumentación que presento aquí como posibilidad de re-invenición y reelaboración del cuerpo aparece en otro manifiesto, también formulado textualmente, pero mucho más activo o performativo que el ensayo de Donna Haraway. A la vez, un manifiesto mucho más cerrado y menos dialogante, ya que se posiciona como una propuesta de ejercicios prácticos y temporales de fabricación de diferentes tecnologías disciplinares que rijan cuerpos bajo el principio de contrasexualidad. Elaborada por Beatriz Preciado, esta propuesta es el *Manifiesto contrasexual*.⁴⁶³ A diferencia del *Manifiesto cyborg*, el de contrasexualidad no respeta reglas ni en

⁴⁶² Hay muchas leyendas acerca de la risa y de las carcajadas de Foucault, sobre todo cuando se hizo personalidad pública. En algunos de sus textos él usa la expresión “*causar risa*” para descalificar ideas o concepciones que le desagradaban. Michel de Certeau, entre otros, ha escrito acerca del tema. Véase: Michel de Certeau, “Le rire de Michel Foucault”, En: *Le débat*, 4, n.º.41, París: Gallimard, 1986.

⁴⁶³ Preciado, *Manifiesto contrasexual*. Recientemente la escritora se hace llamar *Beatriz Preciado* o *un tal de Paul B.* El apodo es sin duda una referencia directa al libro de Michel Foucault, *Herculine Barbin dite Alexine B.*, del cual hablamos en el capítulo anterior y contra el cual Preciado ha escrito un artículo en 2005 titulado “Multitudes queer. Nota para una política de los ‘anormales’”. Es interesante pensar que Beatriz Preciado actualmente es más que una escritora-filósofa-activista, ella es todo un personaje, una celebridad en los medios intelectualizados familiarizados con los feminismos, teorías *queers* y luchas de género y, también, entre los movimientos de lucha por espacios de diferencia homosexual, en especial entre las *aún* llamadas *lesbianas*. Como una celebridad de la contracultura, Preciado no está ligada formalmente a ninguna universidad o núcleo académico y se niega públicamente a ello, justamente en nombre de sus convicciones mucho más activas y militantes de lo que suelen ser los universos académicos. Aún así es una celebridad presente en los principales congresos sobre estudios de género en diferentes países. Véase: Beatriz Preciado, “Multitudes queer. Nota para una política de los ‘anormales’.” *Nombres. Revista de Filosofía*. 2005, 157-66.

la narrativa, tampoco en su estructura como texto. La organización del libro sigue un orden *esquizofrenico*⁴⁶⁴ al mezclar descripciones de *performances* contrasexuales; teorizaciones que fundamentan dicha propuesta; e historias genealógicas de objetos y prácticas contrasexuales. Vale hacer hincapié al hecho de que es el primer libro de una especie de trilogía publicados por la escritora, la cual parte de las ideas genealógicas de Michel Foucault y de *acto performativo* de Judith Butler, para con eso asumir el compromiso –un poco a los moldes de lo que Foucault describía como compromiso griego con el *cuidado de sí* y las técnicas de sí en él involucradas- de construir dispositivos y técnicas disciplinares de (re)construcción corporal y producción de sexualidades no-heteronormativas.⁴⁶⁵ Estas técnicas parten de un principio común: generar una sexualidad que deje las normas heterosexuales y asuma biopolíticas nuevas. Estas deben alejarse de la naturaleza orgánica y biológica (o biologizante) del cuerpo, pero tampoco pueden restringirse al ámbito de lo discursivo, puesto que como contrasexualidad uno de los objetivos es no disminuir el peso e importancia que las experiencias corporales tienen.

La propuesta del *Manifiesto Contrasexual* es formular una sexualidad contra-productiva que niega toda sexualidad naturalizada y que la reformula como completamente *nueva* u *otra*. “Este es un libro sobre Dildo, sobre sexos de plásticos y sobre la plasticidad de los sexos”,⁴⁶⁶ afirma la escritora en las primeras páginas. Una frase provocadora que viene seguida de la formulación de la contrasexualidad desde tres principios iniciales: 1) Ser un análisis crítico de la diferencia de sexo y género. 2) Substituir la naturaleza por un contrato contrasexual, en el cual los cuerpos deben reconocerse como *cuerpos hablantes*. 3) Renunciar a una identidad sexual cerrada y natural y los beneficios que se podría tener con la naturalización de los efectos sociales de prácticas significantes. Asimismo, la contrasexualidad no debe ser una lucha contra la prohibición, sino una producción nueva de formas de *placer/poder*, alternativos a la sexualidad moderna. Para hacer realidad tal demanda, la pensadora sale de lo que podríamos llamar lectura

⁴⁶⁴ Esta caracterización es demandada por la propia autora en homenaje a Gilles Deleuze y sus conceptos de *esquizofrenia* y *desterritorialización*, como explica en el prefacio del libro.

⁴⁶⁵ Muy resumidamente esta trilogía presenta tres tipos de regímenes de biopoder: el régimen soberano o patriarcal; el régimen político disciplinario; y el régimen médico-fármaco-pornográfico; los cuales corresponden respectivamente a sus tres libros: *Pornotopía*, *Manifiesto contrasexual* y *Testo-Yonki*. Aunque *Pornotopía* haya sido publicado sólo en 2010, porque el texto era su tesis de doctorado. Véase: Beatriz Preciado, *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*, Barcelona: Anagrama, 2010. También: Beatriz Preciado, *Manifiesto contrasexual*, Trad Julio Díaz y Carolina Meloni, Barcelona: Anagrama, 2011. Y: Beatriz Preciado: *Testo-Yonki*, Madrid, Espasa Calpe S.A., 2008.

⁴⁶⁶ Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 12.

diagnóstica foucaultiana que denunciaba la formación de una sexualidad que integra dispositivos formuladores de la subjetividad occidental moderna, para asumir una *performance queer*, que hace de la idea de acto performativo de Butler su principal fundamento. Como tal, la constrasexualidad también parte y se realiza en lo falso, en lo artificial y desnaturalizado, o, más específicamente en el látex del dildo.

¿Por qué el dildo? Porque “es tiempo de dejar de describir el sexo como si fuera parte de la historia natural de las sociedades humanas”⁴⁶⁷ explica la autora. Porque el sexo, como un órgano y práctica, ya no puede ser ni un lugar biológico preciso, ni una pulsión natural, sino “una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas en función de una distribución asimétrica del poder entre los géneros (masculino/femenino), haciendo coincidir ciertos afectos con determinados órganos, ciertas sensaciones con determinadas reacciones anatómicas”.⁴⁶⁸ También porque juntamente con la desnaturalización del sexo, deberíamos desheterosexualizarlo, y eso se daría con la exaltación del dildo, como la toma en valor de un artefacto plástico que afronta la masculinidad tal como fue constituida históricamente; que confronta la construcción de las prácticas sexuales heterosexuales entendidas en términos de penetración masculina con el pene; como tecnología y objeto artificial que representa el avance en la producción del látex (y plástico) en larga escala, de la industria y del capitalismo que permitió a todos “follar sin pene”. En defensa del dildo, Beatriz Preciado afirma: “objeto Maldito, el dildo es la pieza que faltaba para resolver el enigma paranoico que representaba el sexo lésbico dentro de un modelo sexual heterocentrado. Como si permitiera responder a la pregunta cadente: ¿cómo pueden las lesbianas follar sin pene?”⁴⁶⁹

El objetivo aquí no es reconstruir todos los pasos del libro y tampoco entrar en cuestiones relacionadas a las relaciones entre pene, falo y la idea de sexualidad fundada en la falta lacaniana, sobre las cuales Preciado emprende un dialogo con Butler acerca de llamado *falo lesbiano* presentado por Butler en *Cuerpos que importan*. Sin embargo, quisiera proponer a través de este manifiesto -como ya enfatiqué en la lectura del *Manifiesto cyborg*- seguir los argumentos que

⁴⁶⁷ Ibidem, 15.

⁴⁶⁸ Ibidem, 17. Recuerdo que esta naturalización del sexo y de las prácticas sexuales son formadas por todo lo que envuelve el sexo y lo sexual, por las técnicas confesionales y de examen de sí, en la cuales se reafirman cuerpos sexuales y deseosos, pero también en la pornografía como pedagogía del sexo heterosexual, como define Preciado en su libro *Pornotopía*.

⁴⁶⁹ Ibidem, 62.

reivindiquen la reinención del cuerpo desarrollados desde las teorizaciones de Foucault, sea como respuesta a las preguntas despertadas por sus trabajos, sea como rearticulaciones de algunas de sus tesis. En este sentido la contrasexualidad aparece como un mecanismo artificial y declaradamente falso, del mismo modo que la propuesta de la ficción cyborgueana, y más que todo como una práctica, como ejercicio (*Askesis*). Así, se posiciona contra la verdad pero no contra la construcción de sí (y de la subjetividad) por los mecanismos de biopoder, sino que propone rearticularlos desde estas redes mismas. En este sentido, la propuesta de contrasexualidad no es una categoría de identidad como es el cyborg, sino todo un sistema que rearticula líneas que ya están en el contexto de la biopolítica y de las determinaciones corporales sexuales. Por eso se propone como nueva escritura de la historia de la sexualidad foucaultiana. Porque se asume como una biopolítica que reescribe y re-normaliza la sexualidad y que requiere su carácter constructivo y temporal, tecnológico y biopolítico, sin ilusión de autonomía.

Respecto al cuerpo, ambos manifiestos se posicionan en el mismo territorio: el campo de las fronteras. No para rebasarlas o transgredirlas, sino simplemente para borrarlas, destruirlas e incluso olvidar que algún día estuvieron. Preciado diría: “por el placer de borrarlas”. En este contexto, si la ficción cyborgiana permanecía en la narrativa de la ficción, la contrasexualidad no se realiza sólo como ficción, sino como experiencia de lo imposible y cercana a la muerte, de los cuerpos en el vivir, en las prácticas sexuales de contra-cultura y no-heterosexuales. Estas prácticas responden a un contrato contrasexual, el cual no es sólo una metáfora, sino que está redactado en el inicio del libro, con lugares puntuados para que lo rellenemos con nombres, fechas de duración y renovación, y sobre todo con una firma. Al firmar este contrato estaríamos entrando en el juego, sometiéndonos (y sujetándonos) a este dispositivo nuevo que pretende ser lo de contrasexualidad. El ejemplo que Preciado presenta con este contrato se repite muchas veces a lo largo del libro con otros ejemplos, y quizá el contrato sea lo único en todo el libro que no sea específicamente relacionado a ejercicios contrasexuales.

Las prácticas que se siguen después de haber firmado un tal contrato hacen parte del entrenamiento de formación corporal. En ellas el dildo es el personaje presente en todas, pero la penetración vaginal no es descrita en ningún momento, sino la anal. Ciertamente porque el ano no está ligado a cualquier idea preconcebida y orgánica de género, ya que todos los cuerpos lo

tienen.⁴⁷⁰ Asimismo, ninguna de tales prácticas describe o apela a las sensaciones que podrían ser despertadas desde una lectura heterosexual, las practicas contrasexuales no llevan al placer previsto por una sexualidad heterosexual pre-formateada, no hay eyaculaciones, ni orgasmos vaginales, ni erecciones naturalizadas. Lo que sí hay son artificialidades: dildos-cabezas, dildos sobre dildos, dildos-tacones de zapatos, y todo que esté permitido por el contrato. “El dildo, se revela entonces como un instrumento entre otras máquinas orgánicas e inorgánicas (las manos, los látigos, los penes, los cinturones de castidad, los condones, las lenguas, etc.) y no simplemente como la réplica de un miembro único”⁴⁷¹

Frente a este manifiesto, una de las primeras preguntas que surge es ¿cómo todas estas prácticas pueden ser una forma de reinventar nuestra sexualidad? Eso porque los ejercicios que describe no parecen poder interesarnos, sobre todo a nosotros ya demasiado sexualizados (o heterosexualizados). Asimismo, porque toda esta *artificialidad* de la contrasexualidad no parece poder mantener algo importante, o todavía importante en el contexto de la sexualidad, que es el deseo y las sensaciones. Dicho de otro modo, para los lectores menos familiarizados con los conceptos involucrados en los ejercicios que describe y prescribe este libro, estas prácticas se acercarían mucho a la violencia o al vacío de la sensación, al sinsabor que puede ser un dildo que toca otro o una cabeza-dildo que se mueve hasta tener una eyaculación ficcional. La respuesta a estas inquietudes de lectores desavisados es evidentemente el *retrato de nuestra propia miseria*, es decir que si todavía buscamos *naturalidad* en la sexualidad, en construcciones como estas se hace evidente cómo nuestra sexualidad está formateada por la idea de *carne*, este cuerpo libidinoso cuyo deseo y placer responde a estímulos específicos y realizan acciones coordinadas y pre-fabricadas. La contrasexualidad en este sentido hace lo mismo que la rara clasificación de la famosa *Enciclopedia China* del cuento de Borges citada por Foucault en la primera página de *Las palabras y las cosas*, hace evidente la arbitrariedad de la clasificación de las *cosas*, trae al

⁴⁷⁰ Acerca del ano es interesante pensar sobre cómo no es considerado un órgano sexual por la literatura anatómica, médica y biológica, puesto que lo sexual está ligado a la reproducción. Sin embargo su uso en prácticas sexuales –así como la boca- siempre estuvieron presentes, sea en lo universo homosexual -cuya existencia se quedaba extremadamente ofuscada por las sociedades respetadoras de la familia tradicional formada por la pareja (hombre-mujer) y los hijos-, pero también en el universo del deseo heterosexual formado por la pornografía, la cual es consumida por la familia tradicional -en especial el padre y el hijo - y ha funcionado desde mucho como pedagogía de la sexualidad. Asimismo, si el ano es el órgano renegado de la heterosexualidad, es porque así se queda más pegado al ámbito de lo secreto, porque así es más deseado, como se nota muy bien en la dinámica de los principales videos hetero-pornográficos en los últimos treinta años. Acerca de eso se sugiere leer: Preciado, *Pornotopía*.

⁴⁷¹ Preciado, *Manifiesto contrasexual*, 68.

desnudo el orden ordenador. El manifiesto contrasexual, en este sentido, también desnuda lo falso de la verdad de nuestros deseos.

A la vez, y en otra dirección, leer este libro –y los otros de Preciado– también es una *experiencia* singular, después de la cual ya no podemos ser los mismos. No porque allí haya violencia, al contrario, no hay nada de violento ni en el libro ni en los ejercicios que describe. Si nos sentimos violentados es porque lo que propone agrede la sexualidad naturalizada (y heterosexualizada) que entiende la penetración pene-vagina, pene-boca y pene-ano como naturales y normales, y que no es capaz de entender que son tan plásticas como puede ser el latex del dildo. Hablar del sexo como habla Preciado, si fuese bajo una narrativa natural y de identificación entre sexo/género, sería del dominio de las confesiones o de la clínica. Pero como se trata de toda una reelaboración de las prácticas sexuales que es colectiva y sigue un contrato, eso rebasa la clínica y la confidencia y se hace *público*, aunque los que firmen el contrato sean un grupo selecto de incluidos a este nuevo lenguaje y grupo de ejercicios.

Cuando Preciado elabora una historia del dildo como instrumento y tecnología de despertar orgasmos, rescata la trayectoria de un instrumento que fue incorporado por la clínica de la histeria como aparato para despertar relajación. En esta historia, defiende que no fue la represión cristiana que (como ya defendía Foucault con su negación de la hipótesis represiva) ocultó el dildo del dominio cotidiano para uso restringido de médicos y hospitales. Objetos como lo que hoy llamamos dildo (y todas sus variaciones) casi no existieron antes de que la industria permitiese que fuesen producidos en larga escala, con la producción del látex. De suerte que él no fue reprimido para volver a aparecer en circuitos marginales, en especial entre las lesbianas desposeídas de pene. El dildo habría reaparecido y ganado importancia justamente cuando pasó a ser usado en la pornografía, cuando las revistas y los videos pornográficos se difundieron bajo el secreto que envuelve la sexualidad. Por eso Preciado lo propone como elemento que reemplaza el pene en el principio de una contrasexualidad, no para traer poder a las lesbianas, ni a las mujeres, ni a ninguna categoría naturalizada, sino para desplazarlo de donde está y sobre todo para desplazarlo del cuerpo orgánico hacia un lugar externo al cuerpo: lo artificial.

Eso también respondería a la pregunta sobre ¿cómo la contrasexualidad puede ser una rearticulación o reinención del cuerpo? La respuesta es porque saca al pene de la diferencia sexual, pero más que todo, porque retira del cuerpo la necesidad de que tenga un pene erecto (y

siempre capaz de *erigirse*) para que haga sexo, para que tenga orgasmo, para que sea sexual. Es decir que saca del cuerpo esta condición de *carne*, pero sin negarla, sino simplemente porque reorganiza sus estructuras. Con ello se puede hablar del cuerpo como el cuerpo-cyborg, cuya pluralidad, diferencias individuales y amplitud de ejercicios artificiales es lo que constituye sus similitudes o familiaridades. Se trata de defender una rearticulación del cuerpo que ya no se reduce a decir que está construido discursivamente, sino que asume un discurso y un acto que reinventa el cuerpo y lo hace plataforma de prácticas nuevas. Por eso, creo que la contrasexualidad es un buen ejemplo de rearticulación corporal, pese a su temporalidad y la urgencia, que luego reaparecerá, de que se reelaboren otros y nuevos contratos de contrasexualidad.

Consideraciones finales

Si esta tesis partía de dos preguntas iniciales: ¿qué es el cuerpo? y ¿cómo influye en la formación de la subjetividad?, las respuestas encontradas en el contexto del trabajo de Foucault llevaron a una serie de problematizaciones que, entre otras cosas, desarticulaban cualquier esencialidad atribuida al cuerpo, y mostraron que su construcción es fundamental para la producción de la subjetividad (de lo que somos y de los modos por los cuales nos hacemos sujetos).

La respuesta a la primera pregunta, en este sentido, es que *el cuerpo* no es nada antes de ser construido como naturaleza anatómica y como carne, descrito por los discursos de las ciencias humanas y por las confidencias individuales. El cuerpo es inventado del medio al movimiento discursivo que lo hace *objeto* o *cosa* de conocimiento y de autoreferencia de sí mismo. Así, este cuerpo-cosa se torna símbolo de la existencia humana, lugar de la vida subjetiva en el cual se ubican los límites de la posibilidad de conocer y de acontecer de los humanos. En él está la finitud, sea la individual con la muerte, sea la colectiva con la delimitación de las posibilidades de conocimiento, experiencia y vivencia.

La respuesta a la segunda pregunta, consecuentemente, es que la subjetividad está marcada por esta existencia material del cuerpo. Una existencia que desde la modernidad ha ganado la importancia que jamás tuvo, sobre todo después de la sustitución de la división *cuerpo* y *alma* por *cuerpo* y *mente*, en la cual se enraíza un *sujeto conocedor* que es siempre inmanente. Desde este dislocamiento o ruptura, como vimos, se problematiza la producción de la locura y la construcción de la *normalidad* pegada a la anatomía, al cuerpo de piel y hueso, nervadura (*leib*) y carne (*chair*). Desde ello, se inauguró una forma de subjetivación en la cual cuerpo y subjetividad se subordinan a una búsqueda por la verdad de sí, donde sensaciones corporales se tornan completamente accesibles por la razón y ésta se torna completamente inmanente al cuerpo.

Frente a la importancia que el cuerpo pasó a tener en la formación del sujeto y en el propio modo de pensar moderno, uno de los problemas más representativos que surgieron es la completa imposibilidad de que pensemos sin cuerpo, o que lo pensemos de otro modo. Es decir que a pesar de que entendamos que el cuerpo no es más que la fabricación (o ficción) enunciada en el contexto de una racionalidad que marca Occidente desde la modernidad, ya no es posible

considerar un *cuerpo*, ni actuar como tal, sin que sea así: este lugar de existencia del *yo*, este espacio individual donde cada uno se sabe único e individuo en medio a los demás, en medio de un *nosotros* que es siempre *cuerpos*. Para ser *sujeto* también se hizo imprescindible ser *cuerpo*, es decir que toda referencia hacia sí mismo y hacia los humanos en general se quedó pautada y atrapada por esta *corporalidad* según la cual cada uno se entiende como natural, sensible, modificable y utilizable, y donde todos (nosotros) son ejemplares de un modelo anatómico que define lo que se *es* y lo que *somos*.

Estas problematizaciones llevaron a muchas otras, entre las cuales la pregunta sobre la posibilidad de liberarse de las determinaciones del cuerpo tuvieron especial importancia. Ellas remiten a cuestiones alrededor de la sexualidad, en torno a esta dimensión deseosa y placentera que está siempre ligada a un cuerpo sexual y que suele ser atribuida a los humanos como su condición más esencial, más profunda y más imprescindible. Las teorías elaboradas por Foucault a este respecto mostraron que la esencialidad que se atribuye a la sexualidad y al sexo también es parte de la construcción o invención de un cuerpo-carne que resulta de los procesos que lo objetualizan, normalizan y naturalizan. De suerte que demandar su libertad (y esencialidad) no es ninguna forma de libertad, al contrario, es una manera de capturar todos los cuerpos a una cartografía de las sensaciones en la cual esta condición de carne se establece y mantiene.

¿Cómo desarticular *este* cuerpo-carne?, ¿cómo sacarlo de esta condición de anatomía descifrable, de naturaleza sexual dividida en dos sexos/géneros cuya identidad es siempre forjada?, son las principales preguntas despertadas por las respuestas a las cuestiones iniciales desde las teorizaciones de Foucault y sobre las cuales este trabajo estuvo centrado. Llegar a entender cómo se forma *el* *cuerpo*, en este sentido, es un paso inicial e importante para que se llegue a alguna posibilidad de desarticularlo o re-inventarlo. Del mismo modo, es fundamente para que se cree otra forma de subjetividad, otros modos de relación consigo, con los demás y con el mundo. Para rehacer el cuerpo y reformular la subjetividad, Foucault defendió que lo más importante era “rehusar eso que somos”.⁴⁷² Este rechazo marca el movimiento teórico de negación a todo que se pueda atribuir como constitutivo del cuerpo y del sujeto, del mismo modo que marca un movimiento propositivo que requiere la re-elaboración de cuerpo y sujeto como *otros*.

⁴⁷² Foucault, “Sujeto y poder” (1982) En: Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault, más allá...* , 249.

La manera por la cual se puede busca *otro* cuerpo y otra relación consigo mismo, no obstante, no puede fundarse sobre las mismas bases sobre las cuales un sujeto de conocimiento y un cuerpo conocible se formaron. En otras palabras, no se puede querer re-articular cuerpo y subjetividad a partir de concepciones como *aprioridad* y *naturalidad*, o aún *racionalidad*, porque eso sería seguir en la misma determinación discursivo-política que inventó el cuerpo como *objeto* natural y la subjetividad como una *relación de conocimiento* consigo. Este problema, como se sabe, imposibilita la cuestión sobre ¿cómo resistir a la captura del cuerpo y del sujeto a alguna esencialidad humana que les define y les obliga a ser así y no de otro modo? Eso porque cualquier respuesta que sea fornecida a esta pregunta estaría siempre inscrita en la lógica (o *episteme*) que nos prende a esta obligación de hablar de sí y del cuerpo como *cosa* conocible y sexual.

Seguramente este problema ha sido el más importante que se enfrentó en esta tesis y que también Foucault ha enfrentado, sin llegar a responderlo. Una de las formas aquí encontradas para resolverlo, o al menos para tematizarlo, fue buscar argumentos exteriores a los trabajos de Foucault pero que representasen la continuidad de sus pasos y que fuesen coherentes con sus teorías. Dichos pasos fueron dados por los estudios sobre el sexo y el género, entre los cuales tuvo especial destaque los desarrollados por Judith Butler, sobre todo porque se disponen efectivamente a responder la pregunta ¿cómo *des-capturar* y re-inventar los cuerpos? desde el diagnóstico foucaultiano. Las tesis de Butler recalificaron las discusiones acerca de la materialidad del cuerpo y también acerca de las técnicas que forman los humanos como *sujetos*. Asimismo, a partir de ellas se formuló un sistema teórico que abre espacio para que el cuerpo se reinvente y para que otras subjetividades se formulen. Este sistema supone que desde lo que *somos*, desde eso que nos hace un *nudo* o *cruce* de fuerzas discursivas, políticas, sociales, culturales, materiales, naturales, etc., es posible *reanudarnos* o *reelaborarnos*. Dicha reelaboración no exige que se salga del *nudo*, sino que se asuma la invención de sí como práctica o ejercicio (*Askesis*): como *performance*. En este sentido, la idea de que nos formemos y construyamos nuestros cuerpos como *performance* es una suerte de método por el cual se puede reconstruir y reinventar los cuerpos. En ello no hay *liberación* en sentido estricto, sino *re-anudamiento* constante de líneas de poder, re-organización y re-invención.

A partir esta propuesta, por tanto, esta tesis llegó a dos ejemplos de rearticulación de sí y reinvención del cuerpo que siguen el método de la *performance* y que responden, en cierta

medida, a algunos problemas elaborados por Foucault respecto al cuerpo: la idea de *identidad cyborg* y de *sexualidad contrasexual*. Ambas no aparecen en este trabajo como únicos caminos de reinención del cuerpo y re-anudamiento de las líneas que nos forman, sino como propuestas de cómo el cuerpo podría ser *otro* u *otra cosa* y cómo los dispositivos que lo forman podrían articularse de *otros* modos, según las mismas fuerzas pero bajo *otras* configuraciones o cruces. Estas propuestas se hicieron importantes en este contexto porque rebasan el puro diagnóstico en nombre de la *incorporación* de técnicas y ejercicios de reformulación corporal. Asimismo, porque son un paso más allá del rechazo a lo que *somos*, porque no suponen que todo lo que *nos* define nos hace víctimas de la *norma*, sino, y al contrario, porque entienden que si *somos* algo y estamos capturados a eso, también somos los *agentes* de nuestra propia construcción. Si somos sujetos-sujetados a todo lo que nos forma, como tal es que podemos re-construir otros *nosotros*, aunque sujetos a otras leyes y a otras definiciones, las cuales siempre deben ser rearticuladas y reinventadas

Desde esta posición de *constructor* de sí, entiendo que ambas propuestas parten de las teorías foucaultianas de que el poder es más productor que opresor y, a la vez, dan secuencia a ellas, visto que proponen la elaboración de *otra* categoría de cuerpo y de *otro* dispositivo de sexualidad. En tanto ejercicios y ejemplos de reinención del cuerpo, las dos propuestas no son redentoras y tampoco dejan de inscribirse en la búsqueda constante por *la verdad* de sí que marca la subjetividad moderna. Sin embargo, por partir de la idea de que toda *verdad* está siempre formada por muchas *verdades*, localizadas en el contexto histórico-discursivo-político (como concebía Foucault), ellas abren esta posibilidad de que nos re-construyamos como no-verdaderos, como pura ficción y bajo dispositivos completamente artificiales. Por todo eso, este trabajo entiende la ficción del cuerpo-cyborg y el ejercicio de la contrasexualidad como formas de reinención del cuerpo y de *experiencia corporal diferenciada*.

Sin perder de vista las teorizaciones de Foucault, esta tesis termina con una proposición: la *descorporización* del cuerpo, su abandono y disolución, para que pueda ser *otro*; para que pueda *actuar* y *vivir* sin líneas que lo delimiten; para que las fronteras de lo que *es* sean siempre desplazadas o borradas como se borra “un rostro en la arena”.⁴⁷³ Si en *Las palabras y las cosas* Foucault anunciaba –con Nietzsche- la muerte inminente del *hombre* como condición para que se

⁴⁷³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 375.

pudiese volver a pensar, anunciar una suerte de *muerte al cuerpo* es una propuesta suficientemente foucaultiana y bastante adecuada para que se rebase el orden que organiza y captura los cuerpos a su propia corporalidad, en nombre de una existencia que sea siempre *experimental* o *experimentación*.

Si a pesar de todo, tal proposición no puede ser más que retórica –como era la del abandono del *hombre*-, visto que el cuerpo ya no puede desaparecer, porque está siempre *aquí* prendido a una *corporalidad* o *gestualidad* sin la cual ya no podemos ser o pensar, eso no puede ser prueba y tampoco argumento para que nos mantengamos prendidos a sus definiciones, juzgamientos, normas o naturalezas fijas. Al contrario, si nuestros gestos son punto de anclaje a lo *que somos*, eso no puede hacer de ellos el único límite de lo que somos. Si ningún cuerpo gira la cabeza en 360°, o si sólo resiste algunos instantes debajo del agua, o si..., eso ya no puede justificar su identificación. Si se piensa que estas *limitaciones* se forman porque se subordinan a otras implícitas a ellas –como las que determinan qué es *cabeza*, o que *girar la cabeza* no es girar el cuerpo conjuntamente, o que estar sumergido implica también sumergir la cabeza, etc.-, entonces se queda claro que cada asertiva que define *el cuerpo* y que prescribe *los cuerpos* no hace más que prendernos a gestos que son fabricados en el instante mismo en que nos *sabemos cuerpos limitados*. Es por ser fabricados o inventados que los cuerpos pueden ser *otros*, fragmentados, contradictorios, fluidos, flexibles, rotos... Y si aún así, siguen siendo *cuerpos*, la posibilidad de que se identifiquen como tal es ya no puede estar en otro lugar que en el propio movimiento que asumen cuando se están inventando y re-inventando.

Referencias Bibliográficas

Obras de Michel Foucault

Foucault, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966), Paris: Gallimard, 1966.

_____, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (1966), Trad. Elsa Cecilia Frost, México: Siglo XXI, 2008.

_____, *L'Archéologie du savoir* (1969), Paris: Gallimard, 1969.

_____, *Arqueología del saber* (1969), Trad. Aurélio Garzón del Camino, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

_____, *La naissance de la clinique* (1963), Paris: Quadrige, 2009.

_____, *El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica* (1963), Trad. Francisca Perujo, Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

_____, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris: Gallimard, 1972.

_____, *Ceci n'est pas une pipe, essai sur Magritte* (1973), Montpellier: Fata Morgana, 1973.

_____, *Eso no es una pipa, ensayo sobre Magritte* (1973), Trad. Francisco Monge, Barcelona: Anagrama, 1981.

_____, *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1971.

_____, *El orden del discurso* (1970), Trad. Alberto Gonzáles Troyano, Buenos Aires: Tusquets, 1992.

_____, *Surveiller et punir, naissance de la prison* (1975), Paris: Gallimard, 2001.

_____, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión* (1975), Trad. Aurélio Garzón del Camino, México: Siglo XXI, 2009.

_____, *La verdad y las formas jurídicas* (1978), Trad. Enrique Lynch, Barcelona: Gedisa, 2008.

_____, *L'histoire de la Sexualité 1, La volonté de savoir* (1976), Paris: Vrin, 1976.

_____, *Historia de la Sexualidad 1, La voluntad de saber* (1976), Trad. Ulises Guíñazu, México: Siglo XXI, 2009.

_____, *L'histoire de la sexualité 2, L'usage des plaisirs* (1984), Paris: Vrin, 1984.

_____, *Historia de la Sexualidad 2, El uso de los placeres* (1984), Trad. Martí Soler, México: Siglo XXI, 2009.

_____, *L'histoire de la sexualité 3, le souci de soi* (1984), Paris: Vrin, 1984

_____, *Historia de la Sexualidad 3, La inquietud de sí* (1984), Trad. Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2009.

- _____, *Yo-Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...un caso parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault*. (1973), Trad. Joan Viñoloy, Barcelona: Tusquets, 1976.
- _____, *Dits et Écrits I* (1954-1975), Paris: Quatro Gallimard, 2001.
- _____, *Dits et Écrits II* (1976-1988), Paris: Quatro Gallimard, 2001.
- _____, *Le corps utopique* (1966), En <http://culturevisuelle.org/blog/5437>, consultado por última vez en agosto de 2013.
- _____, “Corps utopique audio” (1966), En: <https://www.youtube.com/watch?v=NSNkxvGIUNY>, consultado por última vez en agosto de 2013.
- _____, “Cuerpo Utópico” (1966), Trad. Luis Alfonso Paláu, Medellín: Universidad de Medellín, 2009. En: <http://culturevisuelle.org/blog/5437>, consultado por última vez en agosto de 2013.
- _____, “Qu’est-ce que la Critique?” (1978), *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84° année, N° 2, Avril-Juin 1990, pp.35 - 63.
- _____, *Qu’est ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, Paris: Vrin, Collection philosophie du présent, 2015.
- _____, “¿Qué es la crítica?”, Trad. Jorge Dávila, *Revista de Filosofía-ULA*, texto 8, Buenos Aires 1995.
- _____, *L’origine de l’herméneutique de soi, conférences prononcées à Dartmouth Collège*, (1980), Paris: Vrin, 2013.
- _____, “Critique et *Aufklärung*”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol 8, numéro 2, avril/juin 1990, pp. 35-63.
- _____, “Sujeto y poder” (1982), En: Dreyfus,H, y Rabinow,P, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, Trad: Corina de Iturbe, México: UNAM, 1988. pp. 241-257.
- _____, “Le sujet et le pouvoir,” (1982), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2004, pp.1041-1062.
- _____, “The Subject and Power” (1982), En: Hubert Dreyfus and Paul L. Robinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, pp. 208-226.
- _____, “Sexualité et solitude” (1981), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2004, pp. 136-140.
- _____, “Foucault répond à Sartre” (1968), En: Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, 1968, p. 691-698.
- _____, “Une mise au point de Michel Foucault” (1968), En: Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris: Quatro Gallimard, p.691.
- _____, “Qu’est ce que les lumières?”(1984), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp. 1381-1397
- _____, “Le jeu de Michel Foucault” (1977), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp. 298-299.

_____, "El juego de Michel Foucault" (1977), En: Foucault, M, *Saber y Verdad*, Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: La Piqueta, 1985. Disponible en <http://www.conversiones.com.ar/nota0564.htm>, consultado por última vez en junio de 2015.

_____, "Préface a la transgression" (1963), En: Foucault, *Dits et Écrits I*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp. 261-279.

_____, "Un plaisir si simple" (1979), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp. 777-779

_____, "Entretien avec Michel Foucault" (1980) En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp. 860-914.

_____, "Parrêsia", *Revue Anabases* 16, Paris, 2012, p. 157-188.

_____, "Le vrai sexe" (1980), En: Foucault, *Dits et Écrits II*, Paris: Quatro Gallimard, 2001, pp. 934-944.

_____, "El verdadero sexo" (1980), Trad. Viviane Bagiotto Botton, En: https://www.academia.edu/12755609/Traducci%C3%B3n_Foucault_Michel._El_verdadero_Sexo, consultado por última vez en junio de 2015.

_____, "forword" En: Foucault (present.) *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, New York, Panthenon Books, 1980, pp. VII-XVII.

Site Web : "Les Archives de Michel Foucault", En: <http://portail-michel-foucault.org>

Cursos de Michel Foucault en el Collège de France

Foucault, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France 1970-1971*, Paris: Gallimard Seuil, 2011.

_____, *Lecciones sobre la voluntad de saber, Curso en el Collège de France 1970-1971*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2012.

_____, *La société punitive, Cours au Collège de France 1972-1973*, Paris: Gallimard Seuil, 2014.

_____, *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris: Gallimard Seuil, 2003.

_____, *El poder psiquiátrico, Curso en el Collège de France 1973-1974*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2007.

_____, *Les Anormaux, Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris: Gallimard Seuil, 1999.

_____, *Los anormales, Curso en el Collège de France 1974-1975*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2010.

_____, *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris: Gallimard Seuil, 2012.

_____, *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France 1975-1976*, Trad. Horacio Pons, Mexico: FCE de México, 2002.

_____, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Gallimard Seuil, 2004.

_____, *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France 1977-1978*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2006.

_____, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France 1978-1979*, Paris: Gallimard Seuil, 2004.

_____, *Nacimiento de la Biopolítica, Curso en el Collège de France 1978-1979*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2007.

_____, *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France 1979-1980*, Paris: Gallimard Seuil, Paris, 2012.

_____, *Del gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France 1979-1980*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2014.

_____, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris: Gallimard Seuil, 2014.

_____, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard Seuil, 2001.

_____, *La hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège de France 1981-1982*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2009.

_____, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris: Gallimard Seuil, Paris, 2008.

_____, *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France 1982-1983*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE, 2009.

_____, *Le courage de la vérité, le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Gallimard Seuil, 2009.

_____, *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France 1983-1984*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE de Argentina, 2010.

Otras obras y autores

Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía* (1961), Trad. Alfredo N. Galletti, Mexico: FCE, 1998.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos. 1998.

_____, *Lo Abierto. El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

_____, *Desnudez*. Trad. Mercedes Ruvituso y María Teresa D. Meza, Barcelona: Anagrama, 2011.

- Arendt, Hanna, *Eichmann en Jerusalén, un estudio acerca de la banalidad del mal*, Trad. Carlos Ribalta, Barcelona: Lumen S.A, 2003.
- Badinter, Elizabeth, *XY L'identité masculine*, Paris: Gallimard, 1992.
- Bataille, Georges, *La experiencia interior*, Trad. Fernando Savater, Madrid: Taurus, 1972
- _____, *Historia del Ojo*, Trad. Margo Glantz, México: Ed.Coyacán, 1994.
- Beauvoir, Simone, *Le deuxième sexe*, tomo II, Paris: Vers la libération, 1948.
- Boudrillard, *Olvidar a Foucault*, Trad. José Vasquez, Valencia: Pre-textos, 1997.
- Butler, Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York: Routledge, 1993.
- _____, *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Trad. Alcira Bixio, Buenos Aires: Paidós, 2010.
- _____, *Undoing Gender*, New York y Londres: Routledge, 2004.
- _____, *El género en disputa, El feminismo y la subversión de la identidad*, Trad. Maria Antonia Muñoz, Barcelona: Paidós, 2007.
- _____, *Mecanismos psíquicos del poder, teorías sobre la sujeción*, Trad. Jacqueline Cruz, Madrid: Cátedra, 2001.
- _____, *¿qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*, Trad. Marcelo Expósito, En: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es> consultado por última vez en junio de 2014.
- _____, “¿puedo llevar una vida buena en una vida mala?” En: Judith Butler, *European Graduate School*, Trad. M. Ricalde y S. A. Rueda, I, Frankford, December 14, 2012.
- Canguilhem, . “ La mort de l’homme ou l’épuisement du cogito”, *Critique*, juillet 1967.
- Castro, Edgardo, *Vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Bernal, UNQ, 2004.
- Corbin A, Courtin J.J, Vigarello G, *Histoire du corps*, tome 1, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris: Seuil, Coll. Points Histoire, 2011.
- _____, *Histoire du corps*, tome 2, *De la Révolution à la grande guerre*, Paris: Seuil, Coll. Points Histoire, 2011.
- _____, *Histoire du corps*, tome 3, *XX^e siècle. Les Mutations du regard*, Paris: Seuil, Coll. Points Histoire, 2011.
- Deleuze, . “ pos-scriptum sobre las sociedades de control”, En: Deleuze, *Conversaciones 1972-1090*, Valencia: Pre-Textos, 1999.
- _____, “Un portrait de Foucault”, En: Deleuze, *Pourparlers*, Paris: Minuit, 1990.
- _____, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* En: Deleuze, *Michel Foucault philosophe*. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris, Seuil. 1989.
- _____, *¿Qué es un dispositivo?* En: Varios autores, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1990.
- _____, *Crítica y clínica*, Trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama, 1996.
- _____, *Pourparler*: Minuit, Paris.1990.

- Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Gallimard Seuil, 1967, pp. 61-97,
- Dorlin, Elsa, *La matrice de la race – généalogie sexuelle et colonie de la nation française*, Paris: L découverte, 2006.
- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, Trad. Corina de Iturbe, México: UNAM, 1988
- Duarte, André de Macedo, *Vidas en Risco, crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2010.
- _____, “Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autónomo e o sujeito constituído”, En: Rago, Margareth, Orlandi, Luiz B. Lacerda y Veiga-Neto, Alfredo (orgs.), *Imagens de Foucault e Deleuze*, Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- Defert, Daniel, *Une vie politique. Entretiens avec Philippe Artières et Éric Favereau*, Paris: Gallimard Seuil, Coll. Sciences humaines, 2014.
- Eribon, Didier: *Michel Foucault*, Paris: Flammarion, 1991, pp. 182-183
- Esposito, Roberto, *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto, Buenos Aires: Amorroutu, 2003
- _____, *Immunitas, protección y negación de la vida*, Trad. Carlos Rodolfo Molinario Marotto, Buenos Aires: Amorroutu, 2005
- Ferrando, Stefania, *Michel Foucault, la politica presa a rovescio. La pratica antica della verità, nei corsi al Collège de France*: Franco Angeli, Milano, 2012.
- First, Michael B, *Manual de Diagnóstico Diferencial DSM-5*, En: American Psychiatric Association, Mexico: Panamericana medical editorial, 2015.
- Forte Gustavo y Pérez Verónica (Comp.), *El cuerpo, territorio del poder*, Buenos Aires: Colectivo, Col. Avances N° 1, 2010.
- Grimal, Pierre, *Cicéron*, Fayard, Paris, 1986.
- Gros, Frédéric (org.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris: PUF, 2002
- _____, “O cuidado de si em Michel Foucault”, Trad. Margareth Rago, En: Rago, Margareth y Veiga-Neto, Alfredo, orgs. *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006
- Gros y Lévi, *Foucault y la filosofía antigua*, Trad. Elena Marengo, Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del Deseo*, Trad. Florencia Gomez, Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad, 12 lecciones*, Trad: Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus Humanidades, 1989.
- Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*: New York, Oxford University press, 1997.
- Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Trad. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2015.
- _____, *Psicopolítica*, Trad. Alfredo Bergés, Barcelona: Herder, 2015.

Haraway, Donna, "A Cyborg manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." En: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991. In: <http://www.egs.edu/faculty/donna-haraway/articles/donna-haraway-a-cyborg-manifesto>, consultado por última vez en mayo de 2015.

_____, *Manifiesto Cyborg, ciencia, tecnología y feminismo Socialista a Finales del Siglo XX*, Trad. Manuel Talens. En: http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/12/manifiesto-cyborg.pdf, consultado por última vez en mayo de 2015.

Kant, *Lógica*, Trad. María Jesus Vázquez, Madrid: Akal, 2000.

_____, *Crítica de la Razón Pura*, Buenos Aires: FCE, 2009

_____, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?* En: https://www.u-cursos.cl/bachillerato/2015/1/BA13AYUD/21/material_docente/bajar?id_material=1016925, consultado por última vez en marzo de 2012.

Kafka, *La colonia Penitenciaria*, Trad. Juan Rodolfo Wilcock, Madrid: Seix Barral, 1985.

Kinder, Hermann y Hilgemann, Werner, *Atlas histórico mundial: de la revolución francesa a nuestros días*, Trad. Antonio Dieterich Arenas, Madrid: Istmo, 1977.

Laqueur, Thomas, *Making sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge and London: Harvard University Pres, 1990.

_____, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Trad. Michel Gautier, Paris: Gallimard, 1992.

_____, *La construcción del sexo, cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Trad. Eugénio Portela, Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, 1994.

Latour, B. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La Découverte, 2006.

_____, *Nunca fuimos modernos, ensayo de antropología simétrica*, Trad. Victor Goldestein, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

Lebrun, Gerard. "Note sur la phénoménologie dans les mots et les choses". En: *Michel Foucault philosophe: Rencontre internationale*. Paris 9, 10 11 janvier 1998, Paris: Éditions du Seuil, 1989.

_____, "Transgredir a finitude" En: Renato Janine Ribeiro org., *Recordar Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 1985

Le Breton, David, *Atropología del dolor*, Trad. Daniel Alcoba, Barcelona: Seix Barral, 1999.

_____, *Anthropologie du corps et modernité*, Strasbourg: Presses universitaires de France, 2005.

_____, *L'Adieu au corps*, Paris: Éditions Métailié, 2013.

_____, *Sociología del cuerpo*, Trad. Paula Mahler, Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

Liotard, Jean-François, *La condición humana posmoderna*, Cátedra, Barcelona, 1993.

_____, *The Inhuman*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Merleau-Ponty, Maurice. *La fenomenología de la percepción* (1945), Trad. Jean Cabares, México: Planeta-De Agostini S.A., 1993.

_____, *Lo visible y lo invisible*, Trad. Estela Consigli y Bernard Capdeville, Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*. Paidós, Barcelona, 2002.

Ottaviani, D, *L'humanisme de Michel Foucault*: Paris: Ollendorff et desseins, Coll. Le sens figuré, 2008.

Panchasi, Roxanne, "Reconstructions: Prosthetics and the Rehabilitation of the Male Body in the World War in France", In: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 7. 3. Toronto: Indiana University Press, 1995.

Paul-Veyne "Le dernier Foucault et sa morale" *Critique*, vol. XLII, n.471-472, Paris, 1985 p. 933-941.

_____, *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris: Éditions du Seuil, 1996.

_____, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel, Bibliothèque Idées, 2008.

Pernot, Laurent, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, Coll. Le Livre de poche/Antiquité, 2000.

Piaget, Jean, "Un structuralisme sans structures", En: *Le Structuralisme*, Paris, PUF, Coll. Que sais-je?, 1968, pp. 108-115

Preciado, Beatriz. *Manifiesto Contrasexual*, Trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, Barcelona: Anagrama, colección argumentos, 2011.

_____, *Testo-Yonki*, Madrid: Espasa Calpe S.A., 2008.

_____, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Trad. Beatriz Preciado, Paris: Grasset, 2008.

_____, *Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*, New York: The Feminist Press at the City University of New York, 2013.

_____, *Pornotopía: arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*, Barcelona: Anagrama, 2010.

_____, *Pornotopie: Playboy et l'invention de la sexualité multimédia*, Trad. Serge Mestre et Beatriz Preciado, Paris: Ed. Climats, 2011.

_____, "Multitudes Queer. Nota para una política de los 'anormales'" *Nombres. Revista de Filosofía*. 2005, 157-66.

Potte-Bonneville, *Les corps de Michel Foucault*, Cahiers philosophiques, Paris, 2012/3, n° 1, pp 53-61

_____, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris: PUF, 2004..

_____, *Foucault*, Paris: Ellipses, 2010

Revel, Judith, *Michel Foucault, expériences de la pensée*, Paris: Bordas 2005

_____, *Dictionnaire Foucault*, Paris: Ellipses 2009

_____, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris: Fayard/Mille et une nuits 2010

Rose, Nikolas, "La política de la vida misma: Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI" En: Rose, *The politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First*

Century. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2007.

_____, *Powers of Freedom*, London: Cambridge University Press, 1999.

Sabot, Philippe, "Le quadrilatère de la contestation" dans *Lire 'Les mots et les choses' de Michel Foucault*, Paris: PUF, Coll. Quadrige, 2006, p. 182.

Scott, J. W, "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: Lamas, Marta (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG, pp.265-320.

_____, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis" En: *American Historical review*, 91,1986, pp. 1053-1075.

Sforzini, Ariana, *Michel Foucault une pensée du corps*, Paris: Puf: 2014.

Vigarello, George, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps. (XVIe - XXe siècle)*, Paris: Seuil, Coll. L'Univers historique, 2014.

_____, "La vie du corps dans Surveiller et Punir, Une Transposition aux thèmes sportifs ? ", En: Conférence à L'université René Descartes Sorbonne et E.H.E.S.S. Paris, 2014. En : <http://visio.univ-littoral.fr/revue-staps/pdf/248.pdf>

Varios autores, *Dictionnaire le petit Robert*, Paris: Ed. Robert,1993_ versión Ebook.

Wikipedia, "Siglo XIX" En: http://es.wikipedia.org/wiki/Siglo_XIX, consultado en 22 de mayo de 2015.

Sito Web: *Cyber Punk Project* <http://project.cyberpunk.ru/> consultado por última vez en mayo de 2015.