



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

*Punto cero del mundo. La noción de “cuerpo” en la obra de
Michel Foucault*

Florencia Azul Lavín

BAHIA BLANCA

2014

ARGENTINA

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Florencia Azul Lavín, en la orientación de Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Doctora Sandra Marcela Uicich.

Prefacio	3
Índice	4
Introducción	5
Consideraciones generales acerca del pensamiento de Michel Foucault	9
PRIMERA PARTE	
Lenguaje	15
El cuerpo como marca de finitud- infinitud	19
Cuerpo, historia y acontecimiento	22
SEGUNDA PARTE	
Hacer hablar al sexo	25
Hacer hablar al sexo: resignificación de la primera forma	30
El poder como productor del cuerpo	31
Del cuerpo máquina al cuerpo especie	34
TERCERA PARTE	
Sujeto del cuidado de sí-ético	39
Conclusión	45
Bibliografía	48

Introducción

Al finalizar la presente tesina intenté hacer consciente el momento en que empecé a interesarme por la obra de Michel Foucault. Así recordé que el acceso me lo permitió la edición de color amarillo de “La Piqueta” de *Microfísica del poder*. Durante un tiempo permaneció intacta en mi biblioteca hasta que una noche-madrugada me cautivó, a partir de una palabra que se repite en varios de los artículos, entrevistas y clases que contiene esta edición. Esa palabra es “cuerpo”.

El cuerpo siempre había sido una cuenta pendiente para mí ya que consideraba que era el alma a la que había que cuidar. Cabe aclarar que, el primero que me despertó del sueño dogmático fue Friedrich Nietzsche, de la mano de su obra *Así habló Zaratustra* y aquella frase: “Todo yo soy cuerpo y ninguna otra cosa. El alma sólo es una palabra para una parte del cuerpo”.

Cabe recordar que, a partir de la filosofía nietzscheana se ha restituido al cuerpo su dignidad: se ha desmantelado la fractura ontológica que separaba el mundo suprasensible/ideal - de las ideas, las “verdades”, los valores universales- del sensible/corporal, para dar paso a una reconsideración de la sensibilidad, las pasiones, los afectos, las emociones y las voliciones como elementos determinantes del hacer y del estar de los hombres

El presente trabajo pretende ser, a la manera de Foucault, una *caja de herramientas* lo cual significa tener en claro que ella es un instrumento de pensamiento y no un sistema, porque repensar a Foucault nos impone el reto de la fragmentariedad, de lo dicho y desdicho, de emprender una búsqueda en el marco de una situación dada. Por ello, su principal objetivo, y ambicioso, es convertirse en la llave de entrada para comenzar a problematizar los alcances que tiene la noción de “cuerpo” en parte de la obra de este filósofo francés. Asimismo, como objetivo específico intenta establecer la relación que se da entre cuerpo, lenguaje y cuidado de sí en la filosofía foucaultiana.

Sin embargo, vale tener presente qué otros filósofos han emprendido la tarea de pensar al cuerpo. Entre ellos, se hallan la apuesta a los agenciamientos individuales y colectivos que multipliquen los modos de ser sujeto, en Deleuze y Guattari; en íntima relación con estos últimos, la comprensión del cuerpo vibrátil y su singularización en Suely Rolnik; la recuperación de las experiencias del cuerpo en tanto cuerpo singular, siempre singular, en Michel Serres; la atención a las huellas, los indicios y las señales que definen –pero no agotan en una única

definición- a los cuerpos, en Jean-Luc Nancy; los condicionamientos al cuerpo por prácticas sociales naturalizadas, instituidas y legitimadas por aceitados mecanismos de poder (biopoder, biopolíticas) en Giorgio Agamben y Roberto Espósito.

Si nos situamos en nuestro país, al momento de desandar el camino recorrido por los intérpretes de Foucault, y analizar el estado de la cuestión, es posible ver que la mayoría de los desarrollos teóricos relacionados con la temática del cuerpo, se hallan en seminarios dictados por Eduardo Castro que no se encuentran publicados.

Por esta razón, consideré que era necesario emprender la tarea de aproximarme a la presente temática, para repensar nuestra contemporaneidad porque si realizamos una “ontología del presente” o un diagnóstico de la cultura actual acerca de la noción de cuerpo, entendido éste como el *topos* de inscripción de la experiencia, nos hallamos ante una configuración “existencialista” que estimula el placer corporal, la originalidad inmediata y la búsqueda de la fama volátil. Es así que la demanda de la experiencia corporal es, inminentemente, reemplazada por la obtención del capital material y social¹. En este estado de situación los cuerpos emergen resistentes a la renuncia, ansiosos, flexibles, performáticos, hedonistas, narcisistas, hiperactivos y consumidores-consumidos.

Cabe aclarar que la tarea de aproximación a la problemática del cuerpo no significa realizar una transposición del pensamiento foucaultiano a la actualidad sino que representa ver en sus desarrollos teóricos un relámpago que puede centellear en nuestro devenir diario, quizás para ayudar a nuestro arte de vivir; de la misma manera que Foucault se sirvió de los griegos y romanos para que “iluminen” sus últimos días.

Ahora bien, establecer un diálogo con la obra de Foucault y ponerla en tensión significa, por un lado, acercarse a su escritura a partir del método hermenéutico, lo que no implica la existencia de un punto absoluto de interpretación dado que toda interpretación nos remite a un signo que ya ha sido interpretado². Por ello, es necesario pensar que la presente interpretación parte de un sujeto y se deja abierta la posibilidad de volver sobre ella cuantas veces sea leída esta Tesina.

¹Entendiéndose este último desde el punto de vista sociológico como la posibilidad que tienen individuos, familias o comunidades de acceder a recursos escasos en virtud de su pertenencia a redes o estructuras sociales más amplias.

² Cfr. Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, El cielo por asalto, 1995, pág. 41.

Por otro lado, implica retomar el método genealógico, iniciado por Nietzsche, entendiéndose a éste como una anticiencia, ya que recupera las luchas, las memorias locales y las utiliza para conformar un saber acerca de las tácticas actuales. Siempre dejando en claro que trabajar desde un enfoque genealógico no se relaciona con rastrear un origen indiscutido sino que se emparenta con la búsqueda de la discordia de las cosas, con el disparate³.

Sugerencias para la lectura de la Tesina...

La idea rectora de la presente Tesina es que para Foucault el cuerpo cumple la función, como lo enuncia en su conferencia “El cuerpo utópico”, de punto cero del mundo ya que es el portador de todas las posibilidades, en él se puede experimentar el lenguaje, la genealogía, la sexualidad, el poder y por último el repliegue sobre sí mismo. Así el cuerpo se constituye en un concepto recurrente en su obra, se encuentra presente desde su preocupación por la construcción de un sujeto de lenguaje “no discursivo” hasta la construcción de un sujeto del cuidado de sí-ético.

Es necesario tener presente que, la exploración en la obra de Foucault no se realiza siguiendo un orden cronológico sino que se recorre su trayectoria de una manera temática, ya que no existe una sola entrada al mundo foucaultiano. Además, desde el punto de vista metodológico, organizar el contenido temáticamente permite un diálogo constante entre los diversos apartados que conforman este escrito.

Inicialmente se encontrarán algunas aclaraciones generales a la obra de Foucault, en donde se ponen de manifiesto cuestiones que se relacionan con su manera de escribir, la metodología utilizada por él y las periodizaciones que adoptó para desarrollar su quehacer filosófico.

En la Primera Parte se hallarán, de manera somera, la relación que establece entre lenguaje y sexualidad, para luego tratar de encontrar una respuesta provisional al interrogante ¿qué puede el cuerpo? Así se delinearán la posibilidad del cuerpo de constituirse en utopía y en el punto de partida para emprender su empresa genealógica.

³Cfr. Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, 3ª edición, Madrid, La Piqueta, 1992, pág. 10.

En la Segunda Parte se hará foco en los conceptos de sexualidad, pensada con un anclaje en el cuerpo, y poder, principalmente, tomando como pregunta rectora ¿cómo produce el poder en nuestro cuerpo? e intentando mostrar al cuerpo como **punto cero del mundo**.

En la Tercera Parte se propondrá un acercamiento al giro que da el interés de Foucault en sus últimas obras publicadas, el mismo se centrará en la inquietud por responder al cuestionamiento sobre cómo cada uno de nosotros se constituye en su propio artífice, posicionando su mirada en el mundo grecolatino.

Finalmente, en la conclusión se desandarará el camino recorrido en el desarrollo para aproximarme al fin de esta excavación provisoria.

Consideraciones generales acerca del pensamiento de Michel Foucault

La obra del filósofo francés Michel Foucault ha hecho tambalear el canon de la filosofía ya que se animó a emprender la tarea de hacer visible lo que es visible, lo que es tan próximo a la existencia humana que por ello no se lo percibe, aquello con lo que nos relacionamos cotidianamente y naturalizamos en nuestra mirada. De esta manera, el pensador europeo establece una diferencia radical con la ciencia cuyo objetivo es hacer conocer lo que no se ve, descubrir. En concordancia con esta postura, la principal finalidad de la filosofía es diagnosticar, principalmente acerca del presente, dejándose de lado toda pretensión de verdad universal y totalizante. Por esta razón la actividad del filósofo se asemeja a la del arqueólogo ya que filosofar se condice con excavar lo que está debajo de nuestros pies. Cabe agregar que Foucault considera que el suelo sobre el que se desplaza el ser humano está configurado por conflictos, tensiones y angustias, que lo atraviesan y constituyen un terreno minado, peligroso, lejos de ser sólido.

Asimismo, considerar a la tarea filosófica como una excavación significa jugar con la palabra griega *Arché*, asociándola a la búsqueda del principio a partir del análisis de las prácticas discursivas y no discursivas, entendiéndose a éstas como los modos de obrar y de pensar; además se emparenta con la posibilidad de reconstruir un campo histórico, teniendo en cuenta las múltiples aristas políticas, económicas, sociales, sexuales, entre otras que lo configuran. Ahora bien, parafraseando a Deleuze, el origen no significará para Foucault la búsqueda de los orígenes perdidos u olvidados, sino la pesquisa de la formación de lo nuevo, de la emergencia o de la “actualidad”.

Esta práctica persigue el fin de saber qué somos hoy y entender esto se liga a los acontecimientos discursivos, al punto que Foucault manifiesta: “En cierto sentido, sólo somos aquello que ha sido dicho hace siglos, meses o semanas”⁴.

Del mismo modo, el ejercicio filosófico foucaultiano se enmarca dentro del “pensamiento del acontecimiento”, junto a sus compatriotas Deleuze y Derrida, el cual significa la necesidad de escapar de las estructuras y de las interpretaciones claudicadas, alejarse del estructuralismo y la tradición hermenéutica. Esto implica retomar el método genealógico, iniciado por Friedrich

⁴Foucault, Michel, “Diálogo sobre el poder” en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 64.

Nietzsche, entendido como una anticiencia, puesto que recupera las luchas, las memorias locales y las utiliza para conformar un saber acerca de las tácticas actuales dentro del campo social. Este esbozo de “genealogía” en ningún momento emerge con un sentido condensado sino que cobra fuerza de provisionalidad, ya que Foucault se encargará de introducir lo discontinuo en una historia aparentemente lineal y romperá con la estabilidad tranquila de la naturaleza.

Es posible identificar tres momentos en su método genealógico-ontológico:

“Una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimiento; a continuación, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder, donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos”⁵.

Los tres tipos de relaciones a que se refiere esta cita han llevado a algunos intérpretes a identificar núcleos temáticos estancos dentro de la obra de Foucault, a la vez que han efectuado una separación “tajante” entre escritos de raigambre “genealógica” y otros de corte “arqueológico”. Es por este motivo que, a partir de la interpretación del filósofo español Miguel Morey, se resalta que ninguna de estas categorizaciones es apropiada para un tratamiento adecuado de la obra foucaultiana, pues en una de sus últimas entrevistas Foucault afirma que su problema siempre había sido el mismo, esto quiere decir: la relación entre sujeto, verdad y constitución de la experiencia.

Es en la tridimensionalidad del pensar de Foucault (verdad, poder y moral) donde se crea la historia de los diferentes modos de la conversión del ser humano en sujeto. En este proceso es imprescindible tener conciencia de nuestras propias circunstancias históricas y de cómo se tramita el tipo de realidad con la cual se trata. Este estado de cosas llevó al autor francés a repensar diversas experiencias humanas como la locura, la enfermedad y la sexualidad, las cuales se encuentran ligadas a saberes: la medicina, la psiquiatría y la sexología, entre otros, y se hallan envueltas en diversas mallas de poder, que es posible “desenterrar” a partir de una genealogía de los saberes, en la que el eje se encuentra en la relación discurso-poder, o si se quiere en la

⁵Foucault, Michel, “Acerca de la genealogía de la ética” en *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, pág. 135.

conexión práctica discursiva-enfrentamiento al poder. En contraposición a esta genealogía de los saberes brota una historia de la ciencia ubicada en el eje conocimiento-verdad, la cual presenta una estructura dada para la búsqueda de una verdad indiscutible.

Ahora bien, desandar el camino de las experiencias humanas, los saberes y el poder, llevó a Foucault a “problematizar” lapsos temporales determinados, principalmente en el período 1966-1981. Uno de ellos es denominado “Época Clásica”, comprendiendo en éste los siglos XVII y XVIII, aproximadamente. Es posible caracterizar esta época, al menos en lo filosófico, como dominada por la necesidad de pensar la relación existente entre lo finito y lo infinito (no se debe circunscribir sólo a la relación hombre-divinidad) y donde la historicidad es considerada como única y lineal: “ya fuera porque proyectaba la temporalidad de la naturaleza sobre lo humano o, inversamente, porque subsumía toda temporalidad en la historicidad humana concebida según un modelo providencial”⁶.

Asimismo, Foucault identifica en esta época la invención de cuatro soberanías sometidas el **alma**, ya que somete al cuerpo ante la existencia de Dios; la **conciencia**, en estrecha relación con la verdad y el sano juicio; el **individuo**, en relación con sus derechos, las leyes de la naturaleza o de la sociedad; y por último, la **libertad fundamental** que va a aparecer “adaptada” al destino ineludible de cada individuo⁷.

El otro período es designado como la “Modernidad” (siglo XIX) en contraposición a la Época Clásica; este lapso temporal encarna el análisis de la finitud, siendo el sujeto percibido a partir de su propia existencia, de lo que se hace consciente como consecuencia de los desarrollos científicos acaecidos en el orden de la biología, la economía política y la lingüística. Cabe agregar que es en el seno de estas ciencias donde el ser humano se constituye como objeto de un saber posible y a partir de este hecho se desarrollarán todos los temas morales que acucian al humanismo contemporáneo. Asimismo esta época es caracterizada por una razón dialéctica en estrecha relación con la existencia, que pone en juego diversas relaciones, plausibles de ser discutidas, entre ellas: (...) “del individuo con la sociedad, de la conciencia con la historia, del sentido con el no sentido, de lo vivo con lo inerte”⁸.

⁶Castro, Edgardo, “Michel Foucault: sujeto e historia”, en *Revista Tópicos*, N°14, Santa Fe, enero/diciembre 2006, págs. 171-183.

⁷Cfr. Foucault, M., “Más allá del bien y del mal” en *Microfísica...*, op. cit., pág. 33.

⁸Foucault, Michel, “¿Ha muerto el hombre?” en *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013, pág. 188.

No obstante esta periodización, al final de su vida Foucault siente la necesidad de volver a la antigüedad grecorromana y los primeros tiempos del cristianismo, de donde retoma el arte de vivir aunque no con la nostalgia del retorno a una época dorada ya que, para este filósofo, no existen problemas análogos a través de los siglos. De esta manera se evidencia que su genealogía no apunta a reconstruir soluciones sino a movilizar problematizaciones.

Además, Foucault ubica el foco de su análisis en Occidente, considerándolo una palabra vaga, desagradable y, a la vez, casi indispensable que implica prácticas sociales, políticas y económicas que se desarrollaron en la zona geográfica comprendida entre el Vístula y Gibraltar, desde las costas del norte de Escocia hasta la punta de Italia⁹. Sin embargo, centrar su mirada en Occidente no significa que este autor no reconozca la influencia del mundo árabe o el Medio Oriente en los estilos de vida actuales. También, considera que Occidente supone forjar un destino a partir de imponer maneras de ver, decir y hacer al mundo entero, lo cual se produjo, principalmente, a partir de los procesos colonizadores. Y es en este marco de referencia que emergen efectos de verdad que no pueden dissociarse del poder, de sus mecanismos y de cómo estos últimos posibilitan e inducen la fabricación de verdades.

En concordancia con esta imposición llevada a cabo por Occidente, en *Defender la sociedad* el pensador francés identifica *saberes sometidos* que define como: “(...) bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición”¹⁰. Igualmente se refiere a saberes no conceptuales, que han quedado al límite de la erudición por considerárselos ingenuos, jerárquicamente inferiores, por debajo de la ciencia, si bien es cierto que el sometimiento de estos no conceptos no significa su mudez completa sino la imposición de una lengua extranjera, portadora de ciertos conceptos que se configuran como huellas o cicatrices que impregnan todas las prácticas.

La disciplina encargada de derribar el sometimiento de los saberes es la filosofía, pensada por Foucault, entre otras maneras de definirla, como *la forma cultural más general en la cual podamos reflexionar sobre lo que es Occidente*¹¹, de tal modo que el rol del filósofo es entendido como un analista de la coyuntura cultural, abarcándose en la definición de cultura las

⁹Cfr. Foucault, Michel, “El poder una bestia magnífica” en *El poder una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, pág. 31.

¹⁰Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pág. 21.

¹¹Cfr. Foucault, M., “Filosofía y Psicología” en *¿Qué es usted...*, op. cit., pág. 39.

instituciones políticas, las formas de la vida social, el arte, las prohibiciones y las restricciones. Esta manera de emprender la actividad filosófica no escapa al dominio de la finitud humana y por ello, en el contexto intelectual en el que comienza su devenir filosófico Foucault se enfrenta a una especie de dispersión, ya que percibe que el trabajo teórico se conjuga en plural, y se encuentra diseminado en una multiplicidad de tareas.

Si bien es cierto que analizar la coyuntura implica considerar el pensar filosófico como una herramienta, de la cual es necesario tener presente qué uso se hará de ella y los riesgos implicados al utilizarla para un fin que no fue proyectada, Foucault propone que la tarea de la filosofía debe ser pensada como una bomba, no para causar daño, sino para que al explotar nadie la vuelva a utilizar, lo cual significa que un libro-bomba sólo es útil en un momento específico; además la desaparición de la obra llevaría a pensar la posibilidad de una nueva creación, a partir de la experiencia personal con el lenguaje.

En el mismo orden de cosas, el filósofo francés considera que las experiencias no son verdaderas ni falsas porque son vistas como ficciones que un sujeto se fabrica para sí mismo. Es por esta razón que este autor con su quehacer filosófico no pretende prescribir, sino abrir el ámbito de lo instrumental y del sueño, esto quiere decir entender a la filosofía como una herramienta y como posibilidad de proyectar más allá de la realidad inmediata. Repensar su obra significa encontrarse con una fragmentariedad que la constituye y con una fuerte imbricación entre biografía y pensamiento. De esta manera, Foucault manifiesta: “(...) no me apoyo en un *background* teórico y sistemático; (...) no hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal”¹². Pero no significa que una veta de la biografía se traslade de manera directa sino que ella debe ser una ocasión para crear una experiencia singular. Por esta razón pretende que su obra sea considerada como una invitación y no como enseñanzas, lo cual ubica al libro distanciado de las concepciones de libro-verdad y libro-demostración¹³.

Y es en la forma del ensayo donde este autor encuentra el cuerpo vivo de la filosofía y la posibilidad de llevar adelante una *ascesis*, “un ejercicio de cuidado de sí”, sin perder de vista que en esta práctica la experiencia rebasa la subjetividad y otros pueden cruzarse con ella y volver a atravesarla. Foucault manifestaba que, a raíz de la cultura grecorromana de los dos primeros siglos del Imperio, mostrarse, hacerse ver, o hacer aparecer el rostro propio es posible a través

¹²Foucault, M., “El libro como experiencia” en *La inquietud por la verdad...*, *op.cit.*, pág. 39.

¹³*Cfr. Ibidem*, pág.40.

del escribir¹⁴, de esta forma vemos cómo en reiteradas oportunidades escribir se convierte en un verbo reflexivo.

Esta posibilidad de considerar a una obra como constructora y dadora de experiencias hace que el pensador francés establezca una escisión significativa entre lo que significa “conocer” y “saber”. El primero de estos términos hace referencia a la multiplicación de los objetos cognoscibles, lo que lleva a desarrollar la inteligibilidad y la racionalidad, pero el sujeto se ubica en un lugar del cual es imposible moverse. Por el contrario, el saber brinda la posibilidad de construir el objeto y hacer oscilar la posición del sujeto. De allí que la pobreza de experiencias identificadas en Occidente se debe a que las manifestaciones vitales fueron reducidas al ámbito del conocimiento.

Es en el marco de la carencia de experiencia que se anunciará la desaparición del sujeto, el cual no implica ni una persona ni la forma de identidad, sino que hace referencia a la subjetivación como un proceso que es posible si se ha transitado por el saber y se han identificado las mallas del poder. Es decir, son relaciones de fuerza, enfrentamientos, siempre reversibles, ya que no hay relaciones de poder que se consoliden absolutamente y cuya dominación no se pueda eludir. Asimismo, estos entramados “suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia (...)”¹⁵.

¹⁴Cfr. Foucault, M., “La escritura de sí” en *Estética, Ética...*, op. cit., pág. 291.

¹⁵Foucault, M., “Poder y saber” en *El poder una bestia...*, op. cit., pág. 77.

PRIMERA PARTE

Lenguaje

Para Foucault el lenguaje en una cultura, en un determinado lapso de tiempo emerge como inseparable de todas las otras formas de pensamiento¹⁶. A partir de esta afirmación se vislumbra que el lenguaje va a atravesar cualquier problematización que plantee este autor. Sin embargo, esbozar la problemática del lenguaje en la obra del filósofo francés significa retomar un *corpus* de textos¹⁷ en los cuales surge la inquietud por esta temática a partir de 1954 y, aparentemente, se esfuma hacia 1970. Esa preocupación se halla en estrecha relación con la literatura y, durante largo tiempo a este aspecto del trabajo foucaultiano se lo caracterizó como «crítica literaria», lo que llevó a ubicar en segundo plano a este *corpus*. No obstante, el quehacer de esta época se relaciona con el intento de construir una *ontología de la literatura*, llevada a cabo de manera prematura y fragmentaria¹⁸.

Indagar acerca del lenguaje en la obra foucaultiana significa partir de dos sospechas básicas sobre él, ya descubiertas por los griegos. En primer lugar, “no dice lo que dice”¹⁹, ya que el sentido aparente transmitido no es más que eso, una apariencia. En segundo lugar, la forma verbal del lenguaje es rebasada, hay cosas que hablan y no son palabras; estas últimas se constituyen entre las que hacen más “ruido” desde el siglo XIX. De la mano de Marx, Nietzsche y Freud, se abrió una herida en las formas de interpretación occidentales, y brotaron ciertos *saberes sometidos*, porque la interpretación se ha convertido en una tarea imposible: no existe la profundidad en donde hurgar sino que a través de Nietzsche sale a la luz que el lenguaje es exterioridad y la tarea interpretativa no es más que un juego de niños.

Además, Foucault denuncia que la reflexión occidental ha pasado mucho tiempo sin decidirse a pensar genuinamente el ser del lenguaje, ya que ha presentado la peligrosidad que representa su experiencia desnuda. Esto significa hacer visible la desaparición del hombre como amo y señor del lenguaje, en cuanto es en el hombre el lugar donde nace y se refunda el lenguaje.

¹⁶Cfr. Foucault, M., “¿Ha muerto el hombre?” en *¿Qué es usted...*, op. cit., pág. 189.

¹⁷ Se hace mención a textos como: “Prefacio a la transgresión”; “Lenguaje infinito”; “Acechar el día que llega”; “El pensamiento del afuera”, entre otros.

¹⁸Cfr. Morey, Miguel, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pág. 248.

¹⁹Foucault, M., *Nietzsche, Freud, Marx*, op. cit., pág. 33.

Asimismo, se correría al hombre de la evidencia cartesiana del «pienso»²⁰, que implica la dispersión de un modo de subjetividad basado en la evidencia del pensamiento y asociado a determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento, produciéndose una escisión entre la filosofía y el ámbito práctico. Por esta razón Foucault opondrá al «pienso» de Descartes, el «hablo», que dispersa, borra la certidumbre de la existencia humana y abre la subjetividad a un vacío infinito.

Ahora bien, Foucault no sólo rescatará a estos “filósofos de la sospecha” sino que también se encargará de recuperar el ámbito de la literatura en el siglo XIX como aquel en el que no existe “la palabra primera, absolutamente inicial, que fundamentaba y limitaba el movimiento infinito del discurso (...)”²¹. De esta manera, conceptos como: transgresión, límite, murmullo y el Afuera serán las piedras de toque para mostrar que la finitud no es fundamento de ninguna certeza, dado que el lenguaje dialéctico no alcanza para poner en cuestión la disolución del sujeto, sino que es necesario el surgimiento de: “(...) una forma de pensamiento en la que la interrogación sobre el límite sustituye a la búsqueda de la totalidad y donde el gesto de transgresión reemplaza al movimiento de las contradicciones”²².

Interrogar a una cultura sobre sus límites es preguntarse sobre sus experiencias límites y dentro de la cultura occidental el puntapié inicial lo efectúa Nietzsche, mostrando el olvido, el rechazo y la caída silenciosa de la tragedia en nuestra cultura²³. En el medio de esta situación gravitan otras experiencias que deben ser rescatadas. Foucault se hará portavoz de esas otras experiencias, no para recuperarlas tal cual son sino para interrogarlas, por esto en palabras de Paul Veyne: “(...) Foucault sólo se hacía historiador sobre aquellos puntos en que el pasado encierra la genealogía de la actualidad”²⁴.

²⁰Cfr. Foucault, Michel, “El pensamiento del afuera” en *Entre filosofía y literatura*, Buenos Aires, Paidós, 1996, pág. 299.

²¹Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008, pág. 62.

²²Foucault, Michel, “Prefacio a la transgresión” en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, pág. 179.

²³ Cabe recordar que Nietzsche en *El nacimiento de la Tragedia*, analiza al fenómeno griego alejándose de la concepción heredada (la cual resaltaba el primado del dios Apolo como figura fundante de dicha cultura) y encarna en la figura de Dionisos, el dios de lo caótico y desmesurado, del oleaje hirviente de la vida, del frenesí sexual, de la noche y la música, un nuevo comienzo de la vida, en el cual se asume el nacer, acontecer y perecer del hombre. Dionisos une en la naturaleza primordial aquello que Apolo tiende a escindir y es el intérprete, en la tragedia, de los enigmas y horrores del mundo. (Cfr. Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000.)

²⁴Veyne, Paul, “El último Foucault y su moral” en *Anábasis* N° 4, 1996, Madrid, pág. 51.

Entre esas otras experiencias, es necesario hacer la historia de las formas en continuo movimiento y obstinadas de la represión, no para construir un discurso de la moralidad o la tolerancia sino para mostrar “(...) la partición trágica del mundo feliz del deseo”²⁵.

Por ello en su artículo “Prefacio a la Transgresión”, Foucault deja sentada la íntima relación que existe entre, por un lado, el lenguaje no discursivo de algunos autores como Sade, Bataille, además de Nietzsche y, por otro lado, la posibilidad de dejar la tranquila verdad antropológica, vinculada a la conciencia de finitud manifestada por Kant. Esto quiere decir que, desde la filosofía kantiana el problema del hombre no va a plantearse en relación con lo infinito o con la verdad como especie de proyección, sino desde la finitud que hace que surja la antropología a partir de la pregunta ¿Qué es el hombre? Responder a esta inquietud, según Foucault, significa darse cuenta de que el hombre es un constructo de no más de dos siglos, que emerge a partir de la desaparición de la metafísica del infinito, y halla su muerte junto a la muerte de Dios.

Es en este marco de referencia de la muerte de Dios, donde se abre la posibilidad de darle la palabra al deseo. Esta muerte, a la manera nietzscheana, no significa la culminación del legado histórico, ni la constatación empírica del no existir de Dios, sino que implica la apertura del ámbito de nuestra experiencia: “La muerte de Dios, quitándole a nuestra experiencia el límite de lo ilimitado”²⁶. Es en este momento donde se deja oír el murmullo del deseo, liberado, en palabras de Patxi Lanceros, de la tutela del pensamiento, o del dominio del sujeto, desligado del decir representativo o expresivo; así se prolonga “sin nadie que lo detenga y sin nadie que lo detenga”²⁷.

Este deseo es posible oírlo en la dispersión que sufre el hundimiento de la subjetividad filosófica en un lenguaje que no le pertenece y hace que se multiplique en el vacío. Foucault vivencia esta experiencia junto a otros autores fundamentales para hacer oír al deseo, entre ellos, Nietzsche, Mallarmé y Artaud. En primer lugar, Nietzsche corre el velo para dejar ver que la gramática está ligada a aquellos que, teniendo el discurso, ejercen el poder de la palabra, según Foucault, no para silenciar o reprimir, sino para «producir» y, de esta forma la gramática ha ayudado a sostener a la metafísica occidental a través de palabras como “alma” o “conciencia”.

²⁵Foucault, M., “Prefacio” en *Entre filosofía..., op. cit.*, pág. 124.

²⁶Foucault, M., “Prefacio a la transgresión” en *De lenguaje..., op. cit.*, pág. 165.

²⁷Lanceros, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, pág. 66.

En segundo lugar, Mallarmé halla que el lenguaje se despide de lo que nombra, porque se libera de la constricción del «pienso» y se disuelve la subjetividad moderna en el incesante murmullo. Y por último, Artaud: “(...) cuando todo lenguaje discursivo es emplazado a desnudarse en la violencia del cuerpo y el grito, y el pensamiento abandona la interioridad charlatana de la conciencia”²⁸, ya que dejar desvestir al lenguaje implica poner en entredicho todos los límites estipulados por la cultura occidental: sentido-sin sentido, historia-contrahistoria, interior-exterior, entre otros. Y esto tiene como consecuencia reconocer que el hombre proviene de una disposición transitoria y contingente del lenguaje.

Estos autores, en la voz de Mathieu Potte-Bonneville²⁹ representan «balizas», ya que actuarán llamando la atención acerca del rol que cumplirá la literatura como portadora del testimonio del borramiento del sujeto. Además, la disipación del sujeto en la literatura se presentará como acontecimiento para darle la posibilidad de emergencia a otra experiencia, que no podrá ser mostrada desde el lenguaje arqueológico, porque “el ser del lenguaje sólo aparece por sí mismo en la desaparición del sujeto”³⁰.

Finalmente, es la emergencia de la sexualidad la que cobra un valor preponderante en nuestra sociedad, vinculada con la muerte de Dios y con la aparición de lo ilimitado en el plano de nuestro pensamiento, donde la búsqueda de la totalidad es suplantada por la pregunta por el límite, y la contradicción por la transgresión. Y, de esta manera, aparece la necesidad de poner en palabras a la sexualidad dado que “(...) no es decisiva para nuestra cultura más que hablada y en la medida que es hablada (...)”³¹.

Y el modo en que es posible que hable la sexualidad, y en último término, el cuerpo es a través de la genealogía, porque en ella es factible que emerja la singularidad de los sucesos, y se la encontrará allí donde menos se la espera y en aquello a lo que no se le presta atención por su ausencia de historia: los sentimientos, el amor, los instintos.

²⁸Foucault, M., “El pensamiento del afuera” en *Entre filosofía...*, *op. cit.*, pág. 301.

²⁹Cfr. Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

³⁰Foucault, M., “El pensamiento del afuera” en *Entre filosofía...*, *op. cit.*, págs. 299-300.

³¹Foucault, M., “Prefacio a la transgresión” en *De lenguaje...*, *op. cit.*, pág. 179.

El cuerpo como marca de finitud- infinitud

Pensar el lugar preponderante que ocupa el cuerpo en la obra de Michel Foucault significa rescatar cómo éste emerge en su obra *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. En un primer momento el cuerpo en la Modernidad se presenta como un espacio ambiguo, ámbito dado para la experiencia, que se articula con la esfera de las cosas, las cuales se valorizan a partir del deseo y se dan al filo de un lenguaje en el que pueden construirse los discursos³². Así, el cuerpo va a configurarse como el ámbito de la vida, donde se hace patente la finitud inherente a la condición humana, la que previamente al siglo XIX era considerada un límite infranqueable para el ser humano. Esto último significaba que el hombre estaba determinado a vivir una vida de animalidad, en la cual el trabajar representaba sufrimiento y donde pensar era posible a partir de palabras “opacas”. Los tres factores, vida, trabajo y lenguaje, impedían que el sujeto pudiera reflexionar acerca de los modos de actuar de su cuerpo, la manera de satisfacer sus necesidades y el método para pensar en un lenguaje que le pertenezca y no sea mera representación. Además, se mantenía una relación negativa con el infinito, visto como creación, como caída o como enlace del alma con el cuerpo; y a éste se lo consideraba anterior a la empiricidad del hombre y al saber que se pudiera tener de ella³³.

En cambio, a partir del siglo XIX el cuerpo se va a convertir en el escenario en el cual se patentiza la finitud del hombre dado que éste aprehende el ser de la vida en y a partir del cuerpo; así como las determinaciones de la producción se dan en el deseo y la historicidad de las lenguas se hace presente en el instante en que se las pronuncia. De esta manera, se comienza a pensar la finitud humana, ya no en referencia al infinito, lo que marca el fin de la metafísica occidental, sino a partir del surgimiento del hombre.

Es en el cuerpo donde se va a manifestar la muerte de Dios y de su reflejo, el hombre o sujeto, dado que el cuerpo permite romper con todo aquello que limita desde el pensar racional. Al respecto, en su conferencia “El cuerpo utópico”, contemporánea a la publicación de *Las palabras y las cosas* y previa a las obras de raigambre genealógica, Foucault se encarga de

³²Cfr. Foucault, M., *Las palabras y las cosas...*, op. cit., pág. 328.

³³Cfr. *Ibidem*, pág. 329.

definir qué es **su** cuerpo³⁴, y de mostrar cómo es posible quebrantar los límites de nuestra corporalidad.

Aquí el cuerpo empieza a ser definido como el lugar absoluto, en donde el yo se corporiza, y se convierte en una *topía* despiadada, una *topía* a la que no se puede renunciar y por ello se convierte en el lugar de inscripción de todas las actividades.

Pero como salida a la condena biológica de no poder escapar de la determinación del cuerpo, emerge en la subjetividad la posibilidad de postular **utopías**. El primer tipo de utopía, permite vivir en un cuerpo incorpóreo. Es a través del pensamiento mágico como se puede evadir la realidad del cuerpo en el que se está apresado; este pensamiento mágico se ve representado en personajes como hadas, duendes, genios y magos, que permiten, por ejemplo, que el cuerpo duerma durante años y despierte sin envejecer, se transfigure a partir de un hechizo o se convierta en invisible.

El segundo tipo de utopía se relaciona con el “país de los muertos”, el cual actualmente se ve representado por los cementerios. Donde el cuerpo es negado y transfigurado, pierde su movimiento y a través de diversos rituales se lo intenta eternizar.

El tercer tipo de utopía, que intenta desembarazar al ser humano del cuerpo es la posibilidad de postular el mito del alma³⁵, el cual emerge desde lo más profundo de Occidente; el alma está presente con obstinación sometiendo al cuerpo, devolviéndole la pureza perdida.

Contra estos discursos, el filósofo francés identifica la imposibilidad de sometimiento del cuerpo, su resistencia-persistencia. Y se da de varias maneras: ante la exterioridad del objeto o ante la mirada configuradora del otro. Sin embargo, hay algo que siempre es inasible del cuerpo

³⁴Toda la conferencia se presenta en primera persona del singular. Es posible hallar afirmaciones como: “Mi cuerpo es lo contrario de una utopía (...)”; “(...) hete aquí que mi cuerpo (...)”; “Pero mi cuerpo, a decir verdad, no se deja someter con tanta facilidad”. Lo que lleva a inferir que en esta conferencia despliega consideraciones acerca de su cuerpo personal. Asimismo, se pueden encontrar afirmaciones con marcas autobiográficas: “(...) bajo mis ojos se dibuja la inevitable imagen que impone el espejo: cara delgada, hombros arqueados, mirada miope, ausencia de pelo (...)” Foucault, Michel, *El cuerpo utópico. Heteropías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, pág. 8.

³⁵En esta tercera utopía presentada por Foucault en “El cuerpo utópico”, resuena la voz nietzscheana la cual manifiesta que para la tradición, las sensaciones, afectos y pasiones del cuerpo son pensados como engañosas por ser mudables y contingentes. Por lo cual Nietzsche dirige sus dardos hacia dos blancos, estrictamente relacionados entre sí: por un lado hacia la imposición de la razón hecha por Platón, tras la huella de Sócrates, como única vía de acceso al conocimiento y la verdad, en desmedro de los sentidos y el cuerpo. Por otro lado, hacia la transformación de este planteamiento que se da en el Cristianismo o “platonismo para el pueblo” como lo denomina en *Más allá del bien y del mal* de acuerdo con sus exigencias religiosas, que concluyó con la separación de lo divino-espiritual y lo humano-corporal.

propio, por ejemplo: “Ese cráneo, ese detrás de mi cráneo que puedo tantear, allí, con mis dedos, pero jamás ver (...)”³⁶.

Así, el cuerpo aparece como un fantasma que sólo se puede captar en toda su extensión a través de un reflejo en el espejo, pero no deja de ser un mero espejismo. Aunque esto no le quita la posibilidad de ser “(...) ligero, es transparente, es imponderable, nada es menos cosa que él (...)”³⁷. Ahora bien, todas estas potencialidades del cuerpo se ven afectadas ante la aparición del dolor, el cual llega a cosificarlo.

Por lo tanto, es parte de la constitución del cuerpo la convivencia en él de la contradicción: opacidad-transparenta, visibilidad-invisibilidad y vitalidad-cosificación. Es decir, cuerpo opaco ante la muerte y transparente ante el mito del alma, visible ante el espejo e invisible a través del pensamiento mágico, vital porque en él se dan los acontecimientos de la vida, incluido el dolor que lo lleva a cosificarse. Asimismo se puede mostrar cómo estas utopías que aparentemente querían borrarlo y oponerle resistencia, no nacen más que de él.

El cuerpo se manifiesta como un “gran actor utópico”³⁸. El mismo se configura a partir de la posibilidad de apertura hacia otros lenguajes: las máscaras, el maquillaje y los tatuajes. De este modo, se metamorfosea al cuerpo para emplazarlo en un espacio diferente, a través de la máscara, el tatuaje o el afeitado y se convierte en un “fragmento de espacio imaginario que va a comunicar con el universo de las divinidades o con el universo del otro”³⁹. Así es como el cuerpo se vuelve exterioridad y la exterioridad cuerpo. Por ejemplo, en el cuerpo del poseído se ve la existencia misma del infierno, esto quiere decir, aquello que se ve como exterioridad que es el infierno que penetra en el poseído, se vislumbra como interior al hacerse “cuerpo”.

A través de este ejemplo, se da por tierra la imposibilidad de que el cuerpo esté en otro lado, y se supera su visión moderna, que este mismo autor postulaba en *Las palabras y las cosas* donde se lo definía a partir de la espacialidad propia e irreductible en relación con las cosas, el cual marcaba la finitud y los límites de la existencia humana. Así en “El cuerpo utópico” afirma: “Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, es con respecto a él- y con respecto a él como con respecto a un soberano- como hay un encima, un debajo, una derecha, una izquierda

³⁶Foucault, M., *El cuerpo utópico...*, *op.cit.*, pág. 11.

³⁷*Ibidem*, pág. 12.

³⁸*Ibidem*, pág. 13.

³⁹*Ibidem*, pág. 14.

(...)»⁴⁰, éste emerge como el **punto cero** del mundo ya que no está en ninguna parte dado que posibilita el soñar, el imaginar, y aunque la percepción nos devuelva una cosa la utopía permite proyectar otra realidad. Es así que lo define a partir de una comparación con la Ciudad del Sol: “no tiene un lugar pero de él salen, irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos”⁴¹.

Cabe remarcar que resulta llamativo cómo Foucault en un breve lapso de tiempo cambia su visión acerca del cuerpo, dado que el autor hacia 1966 “hace ver” la posibilidad utópica del cuerpo y ya no se lo reduce a estar supeditado a la existencia de las cosas, como se ponía de manifiesto en *Las palabras y las cosas*, sino que el cuerpo marcará el ritmo de la existencia humana.

Sin embargo hay dos acontecimientos que dan un espacio a la experiencia profunda y originariamente utópica del cuerpo: el espejo y el cadáver. Aunque si se reflexiona que jamás se podrá hacer patente la existencia del propio cadáver y que la imagen que nos devuelve el espejo es inasible, entonces se ve cómo las mismas utopías pueden “encerrar sobre ellas mismas y ocultar un instante la utopía profunda y soberana de nuestro cuerpo”⁴².

Finalmente, en concordancia con el espejo y la muerte, se halla en la posibilidad de hacer el amor una forma de apaciguar la utopía del cuerpo y una manera de que el cuerpo se presente, ya que a partir de la existencia del otro es factible que se sientan y perciban aquellas partes del cuerpo que hasta ese momento permanecían en la sombra; es así que hacer el amor significa que el cuerpo está *aquí*.

Cuerpo, historia y acontecimiento

Más tarde, en la obra de Foucault, se verá cómo el cuerpo y todo lo que se imbrica con él, es *topos* de la *Herkunft*⁴³, y se asume a “la genealogía como una metodología caracterizada por un cierto «encarnizamiento en el saber»; como una investigación meticulosa que se opone a las explicaciones históricas en términos de «Origen» (*Ursprung*)”⁴⁴. Pensar en el presente no significa buscar un origen, lo cual llevaría a una interpretación lineal de la génesis, sino que

⁴⁰*Ibidem*, pág. 16.

⁴¹*Ibidem*, pág. 16.

⁴²*Ibidem*, pág. 17.

⁴³Entendido este término como procedencia.

⁴⁴Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pág. 288.

habría que rastrear el punto en el que se cruzan las líneas azarosas y dispersas. De esta manera, la *Herkunft*, entendida como la procedencia o el espacio de emergencia, posibilita la oportunidad de entender lo que ha pasado en su dispersión, en hacer consciente los accidentes, los errores, los malos cálculos, en definitiva «lo gris de la historia».

La *Herkunft* es una vuelta a la exterioridad, aquella que pone de manifiesto la irracionalidad de la procedencia del presente, escapando a la supuesta densidad de “los procesos de racionalización retrospectiva que acaban por ofrecernos a la mirada nuestro presente como «natural»”⁴⁵. De esta forma se trata de desembarazar al presente de la existencia de una memoria única a partir de la cual es posible narrar la historia, para dar lugar a una contra- memoria, la cual se manifiesta en el cuerpo.

Porque darle al cuerpo una memoria significa mostrar dónde se manifiesta esta procedencia, que se traza en los actos vitales, como el comer o el respirar. Y en el cuerpo se somatizará, tanto en su vida como en su muerte, la sensación de verdad o de error. Porque se encuentra sometido, no sólo a la fisiología sino también a la historia y se halla configurado a partir de una serie de regímenes que lo atraviesan, está escindido por los modos de trabajar, reposar o festejar. De esta manera el cuerpo emerge como un producto de la historia.

Para sobrellevar la invención de lo verdadero, la sociedad occidental ha postulado el modo de vida contemplativo como un modo de ser y estar superior a través del cual es posible asir la verdad, lo cual convierte al cuerpo en un *sometido* a través de los *saberes*, él ha permanecido en secreto por representar un ámbito poco fiable a partir del cual acceder a la verdad.

Es a partir del cuerpo que se desarrollará el proyecto genealógico de Foucault, ya que en él es posible el acontecer, entendido como la posibilidad de ruptura, donde es dable la emergencia de la singularidad en vez de hallar constantes históricas o marcas de carácter antropológico. Además, tomar al cuerpo como acontecimiento significa “hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como evidente”⁴⁶. Asimismo, Foucault remarca que el cuerpo es “superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los

⁴⁵*Ibidem*, pág. 289.

⁴⁶Castro, Edgardo, “Acontecimiento” en *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011, pág. 27.

marcan y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar a la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento”⁴⁷.

⁴⁷Foucault, M., “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica...*, *op. cit.*, pág. 13.

SEGUNDA PARTE

Hacer hablar al sexo

Pensar la relación entre sexualidad y genealogía implica dejar en claro que no se trata de reconstruir una sucesión histórica de las formas del deseo o la libido, sino de poner el énfasis en las prácticas que han llevado a cabo los individuos para prestarse atención a sí mismos, descubrirse y configurarse como sujetos de deseo⁴⁸.

De esta manera, Foucault emprende en 1976 el programa de escribir acerca de la historia de la sexualidad. Su primer tomo *La voluntad del saber*, tiene como principal objetivo derribar la *hipótesis represiva* que pesa sobre la sexualidad occidental. Esto quiere decir dejar de lado la premisa a partir de la cual se ve silenciada a la sexualidad, desde la emergencia del capitalismo que trajo aparejado un orden burgués, ya que se creía que el sexo era incompatible con una dedicación general e intensiva al trabajo⁴⁹.

La manera en que demolerá esta hipótesis es planteando tres dudas. La primera pondrá en tela de juicio la veracidad de la evidencia histórica de la represión del sexo; la segunda, introducirá un elemento fundamental para el desarrollo posterior de su genealogía: ¿la mecánica del poder de nuestra sociedad pertenece al orden de la represión? Y como última inquietud propondrá interrogarse acerca de si el discurso crítico que se construye en torno a la represión cierra el paso a un mecanismo de poder sin discusión o disfraz a aquello que critica.

Para comenzar a desandar los interrogantes planteados es necesario partir de una tarea básica para emprender el ejercicio genealógico de la sexualidad, considerar qué se habla del sexo, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y qué ponen a resguardo, en resumen se trata de hacer emerger la puesta en discurso del sexo en su relación tenue y casi imperceptible con el poder, la cual se enmascara detrás de prohibiciones, rechazos, censuras y denegaciones.

En primer término, hay que desterrar la *hipótesis represiva*. Desde hace aproximadamente tres siglos el hombre se ha visto lanzado a la tarea de manifestarlo todo sobre

⁴⁸Cfr. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, 2° edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009, pág. 11.

⁴⁹Cfr. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*, 2° edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009, pág. 11.

el sexo; es así que desde la Edad Clásica⁵⁰ se ha sobrevalorado el discurso acerca del sexo y se ha esperado de él efectos de “desplazamiento, de intensificación, de reorientación y de modificación sobre el deseo mismo”⁵¹.

Este atractivo que recae sobre el discurso del sexo no reviste sólo un mero interés espiritual cristiano ni se halla sólo ligado a la economía de los placeres individuales, sino que implica una utilidad para el «interés público». Desde el siglo XVIII se configura en una provocación para la política, la economía y la técnica. Este hacer hablar al sexo en estas disciplinas no significa el establecimiento de una teoría general sino que se abre la posibilidad de realizar un análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales⁵². De esta manera, el sexo no es una cosa que sólo se juzgue, sino también que se debe administrar.

Pero en esa administración “se concede más discreción a las relaciones de la pareja legítima y surge gran interés por todas las formas de sexualidad periférica”⁵³. Ahora se interrogará la sexualidad de los niños, los locos y los criminales, a través de procesos discursivos coactivos, que nacerán en el lugar mismo de ejercicio de poder y como forma de su práctica.

Aunque parecía que las sociedades modernas habían mantenido el sexo a la sombra, lo relevante para Foucault es que éstas hayan hecho hablar al sexo haciéndolo pasar como *el secreto*, ya que la cultura occidental ha construido espacios legítimos en dónde hablar de él, personas con las cuales hablar de él y siempre se debe hablar en voz baja acerca de él.

Además de hacer hablar al sexo, los siglos XIX y XX son considerados por el filósofo francés como la “edad de la multiplicación” ya que se ha asistido a una dispersión de sexualidades. Ante la emergencia de estas sexualidades periféricas⁵⁴ se presenta una disyuntiva que podría plantearse de la siguiente manera: ¿que las sexualidades se «develen» significa que la norma se flexibiliza o significa el interés por controlarlas? ⁵⁵.

En respuesta a la disyuntiva previamente planteada, Foucault identifica que estas sexualidades periféricas se ven atravesadas por una mecánica del poder que guarda como objetivo, no suprimirlas, sino otorgarles una realidad analítica, visible y permanente. De esta

⁵⁰ Cfr. **Consideraciones generales acerca del pensamiento de Michel Foucault** de esta Tesina.

⁵¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, op.cit., pág. 25.

⁵² Cfr. *Ibidem*, pág. 25.

⁵³ Morey, M., *Lectura...*, op. cit., pág. 388.

⁵⁴ Sexualidades que se alejan de la frontera aceptada socialmente: heterosexual, monógama, entre personas de la misma clase social, entre otras características.

⁵⁵ Cfr. Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, op. cit., pág. 42.

forma, la mecánica del poder se hunde en los cuerpos, constituyendo un orden «natural» en el desorden.

Como causa de la imposición de un orden «natural» en el desorden de las sexualidades se suscita la medicalización de lo insólito⁵⁶; de este modo se internan en los cuerpos y se convierten en carácter del individuo las tecnologías de la salud y lo patológico⁵⁷, así se configurarán mecanismos de doble impulso: placer y poder. El primero se siente al poner en práctica al segundo que “pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz”⁵⁸; además de que el primero se presenta al tener que realizar todas las acciones contrarias que despierta el segundo, esto es: escapar, escabullirse, esconderse o disfrazarse frente al poder, pero sintiendo placer.

Finalmente se derriba la *hipótesis represiva*, aquella que planteaba que las sociedades industriales modernas reprimían el sexo para volver al sujeto más productivo. A consecuencia de esto se presenta con mayor claridad que los centros de poder se multiplican en los cuerpos analizados, clasificados, cuantificados, entre otras acciones. Así **el poder incluye a la sexualidad en los cuerpos como un modo de penetrar en los individuos.**

Frente a esta premisa, Foucault se interrogará acerca del complejo dispositivo para producir verdad que se ha construido en torno al sexo y como fruto de esta pregunta se abren dos ámbitos de análisis complementarios.

Por un lado, la conexión entre sexo y saber se presenta desde la oposición entre sociedades que sostienen un discurso científico acerca de la sexualidad, como Occidente, a través de la *Scientia Sexualis*, en las que el saber no se conforma a partir del arte de las iniciaciones y al secreto magistral, sino a partir de la confesión. Del otro lado del hemisferio, Foucault visualiza en Oriente y en su modo de producir la verdad del sexo, una *ars erotica*. Aquí, el placer es tenido en cuenta en relación consigo mismo, según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma⁵⁹. Así se ve cómo mientras en Occidente se pone el énfasis en saber la verdad sobre el sexo, en Oriente se aprende a hacer el amor, a darse placer y producirlo en los otros, se aprende a maximizar el placer en contraposición a la maximización de la verdad occidental. Cabe aclarar que esta intensificación del placer, también es hallada por el filósofo francés en la cultura grecorromana.

⁵⁶Cfr. *Ibidem*, pág. 45.

⁵⁷Ejemplos de estas tecnologías son el examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares.

⁵⁸Foucault, M., *Historia de la sexualidad I... op. cit.*, pág. 47.

⁵⁹Cfr. *Ibidem*, pág. 57.

Por otro lado, respecto a la relación entre sujeto y verdad, antiguamente, el sujeto se afianzaba en la sociedad por medio de alianzas, de nexos de filiación, institucionales, etc. En cambio, “modernamente, el individuo se autentifica como tal por el discurso de la verdad que puede mantener sobre sí mismo”⁶⁰. Entonces, emerge la confesión en Occidente como vía de acceso a lo verdadero y como un modo de sujeción de los hombres, fabricando sujetos-sujetados a la sombra del poder.

De esta forma, con el auge de la confesión se asiste a un doble fenómeno. Por una parte, un sobresaber cultural, social, científico y teórico sobre la sexualidad. Por otra parte, un desconocimiento subjetivo del deseo. Sin embargo, estos dos acontecimientos, uno subjetivo y otro general no se contradicen: “Coexisten de forma real en Occidente y uno de los problemas consiste en explicar cómo, en una sociedad como la nuestra, existen a la vez tal producción teórica, tal producción especulativa, tal producción analítica sobre la sexualidad y al mismo tiempo, un desconocimiento de la propia sexualidad por parte del sujeto”⁶¹.

Este sobresaber, derivado de la estrategia de la confesión, marca la pauta de que construir la historia de la sexualidad no significa hacer hincapié en las prohibiciones éticas e ideas morales, sino en los mecanismos de poder que se dan en Occidente después del cristianismo y cómo éste resignificó las prohibiciones y las censuras establecidas por el estoicismo.

Es en este marco que emerge el denominado «poder pastoral», el cual se encarna en la figura del pastor⁶², cuya definición es, en palabras de Foucault, “una categoría de individuos específicos y singulares, que no se definen totalmente ni por su *status*, ni por su profesión, ni por su cualificación individual, intelectual o moral, sino individuos (...) en relación con los demás individuos que son para ellos sus corderos o su rebaño”⁶³.

De esta manera, el filósofo francés identifica una serie de características del pastor, entre ellas, dirigir a una multiplicidad que se encuentra en desplazamiento, procurando el bien de su rebaño, asegurando la subsistencia de los individuos y de su grupo. Esta característica lo

⁶⁰Morey, M., *Lecturas...*, op. cit., pág. 392.

⁶¹Foucault, M., “Sexualidad y poder” en *Estética, Ética...*, op. cit., pág.133.

⁶²Cabe aclarar que Friedrich Nietzsche se ha ocupado de la figura del sacerdote, viendo en la comunidad la posibilidad de un rebaño, al que le transmitirá su resentimiento y mala conciencia. En cambio, en Foucault el poder pastoral asume el rol de individuación, ya que a partir de la confesión es posible el conocimiento de sí. (Cfr. Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pretextos, 1996, pág.164).

⁶³*Ibidem*, pág. 137.

diferencia del poder tradicional⁶⁴, que se manifiesta a partir del triunfo sobre sus sometidos. Además, este poder es individualista porque vela por cada individuo de su rebaño, no como el poder tradicional que responde por el bienestar general. Esta individualización del poder supone una carga sobre el pastor que se sacrifica y se entrega por todos y cada uno de los miembros de su rebaño. Esta entrega es posible si conoce el interior de cada individuo, y aquí es donde se ve la importancia de la confesión: “(...) esta producción de verdad, que se desarrolla a lo largo de la dirección de la conciencia, de la dirección de las almas, es la que, de alguna manera, constituirá el lazo permanente del pastor con su rebaño y con cada uno de sus miembros”⁶⁵.

Ahora bien, ¿de qué manera se instaura en el cuerpo el poder pastoral? A partir de controlar a los miembros del rebaño a través de su sexualidad, considerándola como algo de lo que hay que desconfiar, ya que puede llevar al individuo a la tentación y a la «caída». Aunque, no se la debía considerar como un mal absoluto, ni rechazar del todo porque ella también representaba la vía de acceso a la reproducción. Así, el peligro de la sexualidad estribaba en que el sujeto transgreda los límites de la moral hegemónica, aquella que establecía “el matrimonio, la monogamia, la sexualidad reproductiva y la limitación y la descualificación del placer”⁶⁶.

⁶⁴En primer lugar el poder, en esta visión, es considerado como un bien que puede ser objeto de posesión y consecuentemente de enajenación. En segundo lugar, es visto como una cosa que desciende, lo cual hace que alguien quede sujetado a esa relación sin posibilidad de lucha o resistencia. En tercer lugar, el poder es considerado desde un punto de vista negativo, lo que produciría parálisis y no producción como propone Michel Foucault.

⁶⁵Foucault, Michel, “Sexualidad y poder” en *Estética, Ética...*, *op. cit.*, pág 141.

⁶⁶*Cfr. Ibidem*, pág. 142.

Hacer hablar al sexo: resignificación de la primera forma

Durante el siglo XIX el proceso de confesión se resignifica en el marco de la discursividad científica, a través de cinco movimientos:

- I. Codificación clínica del «hacer hablar», surgida de un cruce entre dos modelos de «examen» y «confesión».
- II. Postulado de una causalidad difusa y general que establece la necesidad de «decirlo todo».
- III. Por el principio de una latencia intrínseca a la sexualidad⁶⁷.
- IV. Método de interpretación⁶⁸.
- V. Medicalización de los efectos de la confesión⁶⁹.

A partir de la puesta en práctica de estos mecanismos es como de la verdad del sexo y sus placeres emerge la sexualidad y el imperativo de hacer su historia a partir de la historia de los discursos. Cabe aclarar que definir a la historia de la sexualidad desde este punto de vista, hace pensar a Foucault si aquella separación, aparentemente tajante, entre *Ars erotica* y *Scientia sexualis* no esconde una similitud: el placer por el análisis que se encuentra en la *Scientia sexualis*. Así, se emprende una nueva tarea, que destituye al discurso de la represión, se trata de “definir las estrategias de poder inmanentes a esta voluntad de saber. Y, en el caso preciso de la sexualidad, constituir la ‘economía política’ de una voluntad de saber”⁷⁰.

De esta manera, nuevamente es posible ver cómo el cuerpo se constituye en sitio de anclaje para la construcción de la experiencia, a partir de la experiencia del “sexo-historia”, “sexo-significación”, el “sexo-discurso” y su relación con el poder. Por esta razón es importante pensar “la historia del dispositivo de sexualidad que representa la historia de un dispositivo político que se articula directamente sobre el cuerpo, es decir sobre lo más material y más viviente que este tiene (...) en efecto, la historia de la sexualidad no es una historia de cómo el

⁶⁷El funcionamiento del sexo escapa al pensamiento consciente, porque su energía y su mecanismo son en parte clandestinos. De esta forma ya no se trata de que el sujeto esconda algo, sino que existe algo en el sujeto escondido.

⁶⁸Esto quiere decir que la verdad no reside en forma autárquica en el sujeto que confiesa sino que es necesario un proceso de desciframiento. Es así que el que escucha la confesión ya no cumplirá la función de juez sino de hermeneuta.

⁶⁹El sexo emerge como un “campo de alta fragilidad patológica” (Foucault, M. *Historia de la sexualidad I...*, op. cit., pág. 68).

⁷⁰Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, op. cit., pág. 74.

cuerpo ha sido percibido o pensado; no es una historia de las mentalidades, sino del cuerpo en su materialidad”⁷¹.

Finalmente, ya se puede dar por sentado que el poder actúa en el cuerpo; ahora resta conocer de qué manera se vincula al sistema de poder.

El poder como productor del cuerpo

Pensar la relación entre cuerpo y poder, en primer lugar implica suponer la existencia de un orden político en el cual este cuerpo acontezca, lo que lleva a desembarazarlo de una representación del poder «jurídico-discursiva». En segundo lugar, significa divorciar al cuerpo de una interpretación «biológica-médica», que se relaciona con el racismo, al postular la existencia de diferentes razas entre los hombres, de la selección del más fuerte, del mantenimiento puro de una raza, etc.⁷².

Así, desde la perspectiva «jurídico-discursiva» la relación entre sexo y poder se funda en una negatividad, a partir de “decir no”, marcando el límite entre lo prohibido y lo permitido, haciendo que la transgresión se convierta en ámbito de producción de ausencias y lagunas. También hace ver al poder como la instancia que dicta la ley al sexo, y esta se establece por medio del lenguaje, creando un estado de derecho y de hecho. Asimismo, se establece un ciclo de lo prohibido, haciendo que el sujeto renuncie a sí mismo a partir de mantener en secreto su propio deseo. Todo esto se ve reflejado en una lógica de la censura a partir de la cual el sexo estaría regido por una ley que lo conmina a la inexistencia, la no manifestación y el mutismo⁷³. Por último se identifica que existe una unidad del dispositivo: “el poder se ejerce igual a todos los niveles: de la familia y del Estado”⁷⁴.

A partir de marcar esta posición, Foucault esbozará su propia definición de lo que es el poder, o mejor expresado aún, los poderes. En primer término es perentorio localizarlos en una especificidad histórica y geográfica, lo cual implica pensar en la singularidad de cada uno de ellos. En segundo término, no pueden considerarse como una falange de un poder central, sino que se fundan en su especificidad. En tercer término, estos poderes no deben pensarse desde la

⁷¹Castro, E., “Sexualidad” en *Diccionario Foucault...*, op. cit., págs. 370-371.

⁷²Cabe aclarar que esta interpretación no será analizada en la presente Tesina.

⁷³Cfr. Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, op. cit., págs.80-81.

⁷⁴Morey, M., *Lecturas...*, op. cit., pág. 398.

negatividad de la prohibición del “no debes” sino como productores. Finalmente, este producir por parte de los poderes no es un hecho azaroso sino que los mecanismos de poder han sido planificados, perfeccionados y no cesan en su producción⁷⁵.

Puestas de manifiesto estas características, aflora una concepción tecnológica del poder, que halla la técnica, allí donde la concepción jurídica identificaba al derecho; donde primaba la ley ahora cobra supremacía la normalización, donde se imponía un castigo ahora se hace hincapié en el control y finalmente, donde funcionaba el Estado y sus aparatos ahora se encuentran formas y niveles que lo desbordan⁷⁶.

Así, se comienza a “desarmar” la relación entre poder y sexualidad, y se vislumbra que ésta última está investida de instrumentalidad ya que sirve para una gran variedad de estrategias de poder. Como consecuencia de esta utilidad de la sexualidad, Foucault identifica, a partir del siglo XVIII, el despliegue de cuatro grandes estrategias: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso.

En la primera estrategia el cuerpo de la mujer se constituyó como impregnado de sexualidad, desde lo social su fecundidad fue regulada; en el ámbito familiar su figura emergió como un “elemento sustancial y funcional”⁷⁷ y con respecto a la infancia su cuerpo se invistió de una responsabilidad biológica-moral durante el proceso de educación. En lo que refiere a la segunda estrategia se “develó” que la mayoría de los niños son susceptibles a alguna actividad sexual lo que se configuró como un peligro que padres, educadores, médicos y psicólogos intentarán encauzar. Asimismo se trató de limitar o reforzar, de acuerdo a la “necesidad” de la sociedad la fecundidad en las parejas. Por último, la estrategia de la psiquiatrización del placer perverso lo que llevó a la necesidad de normalizar y patologizar a la conducta en su totalidad.

Desde la emergencia de estas estrategias se produce la sexualidad misma e irrumpe como dispositivo⁷⁸:

⁷⁵ Cfr. Foucault, M., “Las mallas del poder” en *Estética, Ética...*, op. cit., págs. 239-241.

⁷⁶ Cfr. Morey, M., *Lecturas...*, op. cit., pág. 399.

⁷⁷ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, op. cit., pág.100.

⁷⁸ De acuerdo al análisis que realiza Edgardo Castro en su obra *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, el dispositivo es una categoría que permite el análisis del poder desde el punto de vista discursivo y no discursivo. Asimismo, Castro, recorta cinco características que identifican al dispositivo: 1) a partir de elementos heterogéneos (discursos, instituciones, reglamentos, etc.) se establece una red de relaciones; 2) dispone cómo puede ser el nexo que se conforme entre estos elementos heterogéneos, “por ejemplo el discurso puede ocultar una práctica o funcionar como programa de una institución”; 3) Es una formación que responde, en un lapso de tiempo

“(...) funciona a partir de técnicas móviles, polimorfas y coyunturales de poder. (...) lo pertinente son las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones (...) Está vinculado a la economía a través de mediaciones numerosas y sutiles pero la principal es el cuerpo -cuerpo que produce y que consume-. El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sin el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global”⁷⁹.

Si se toma en cuenta la cronología de la construcción del dispositivo de sexualidad es posible que se planteen dos momentos. Por un lado, cómo se han conformado las técnicas de saber-poder y, por otro, cómo se han transmitido.

De esta manera, se nota que la conformación de las técnicas mencionadas se da en las prácticas penitenciales del cristianismo medieval y con los métodos ascéticos, a partir del siglo XIV. Luego en el siglo XVIII, las tecnologías del sexo se articulan con la pedagogía, la medicina y la demografía, habilitándose la teoría de la degeneración y el psicoanálisis.

En cuanto a la transmisión de las tecnologías del sexo, se hace manifiesto que se da primero en las «clases dirigentes» por medio de una atención centrada en el cuerpo, convirtiendo en problema a la salud y hallando maneras para lograr el máximo de vida. Así la burguesía invadió su propio cuerpo, creando un «cuerpo de clase», “(...) dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza (...)”⁸⁰.

En contraposición a este estado de la cuestión, el cuerpo y el sexo del proletariado, hasta la primera mitad del siglo XIX, no son tenidos en el foco de la preocupación. Recién ante la emergencia de conflictos relacionados con el espacio urbano y con urgencias económicas fue cuando se puso en marcha una tecnología de control al cuerpo y al sexo proletario que afloraba.

determinado, a una urgencia; 4) el dispositivo no sólo se define por la existencia de elementos heterogéneos sino también por su génesis, en la cual se distinguen dos momentos primordiales: preponderancia del objetivo estratégico y su constitución propiamente dicha; 5) finalmente constituido el dispositivo se sostendrá en el tiempo en la medida en que cada efecto causado por éste sea ponderado para luego producir un reajuste.

⁷⁹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, op. cit., págs. 102-103.

⁸⁰ *Ibidem*, pág. 119.

Del cuerpo máquina al cuerpo especie

Foucault constata, hacia los siglos XVII y XVIII, la aparición de unas técnicas de poder que se centraban principalmente en el cuerpo individual: los dispositivos disciplinarios.

Es necesario aclarar a qué se refiere cuando enuncia el término «disciplina». Ésta se encuentra en íntima relación con el espacio, ya que “es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones”⁸¹. De esta manera, la disciplina posibilita el control de los elementos más tenues de la sociedad, alcanzando los átomos sociales o individuos, focalizando, principalmente, en el desarrollo de una acción y no en los resultados que ella produzca.

Además, este hacer visible a los individuos no permite interrupción, es un proceso de vigilancia constante y perpetua, y el producto de esta acción es registrado mediante anotaciones que luego se transfieren siguiendo una organización jerárquica. De esta forma se hace hincapié en el binomio hombre-cuerpo, tomado como una máquina posible de control.

Es fundamental circunscribir en qué instituciones Foucault identifica la irrupción de estas técnicas disciplinarias. En primer lugar considera que el ámbito donde se gestaron es el ejército, tomando como puntapié el hecho de la aparición del fusil de tiro relativamente rápido, que hizo necesario un soldado que supiera tirar. Así se comenzó a valorar la habilidad de este individuo, que lo convertía en un bien preciado al que había que conservar, y para ello había que adiestrarlo en el arte de sobrevivir.

En segundo lugar, identifica el espacio educativo en donde la disciplina se hace cuerpo a partir de la figura del celador o preceptor, así como en la calificación cuantitativa y cualitativa, en los exámenes o en la forma de “clasificar a los individuos de manera que cada uno ocupe exactamente su sitio, bajo los ojos de su maestro”⁸².

En tercer lugar, esta situación descrita en los espacios de escolarización y en el ejército se puede identificar en los talleres, en las prisiones y en los hospitales.

Finalmente, es posible visualizar cómo esta nueva mecánica de poder posibilita extraer de los cuerpos, tiempo y trabajo en lugar de bienes y riquezas⁸³. De este modo, permitieron no sólo

⁸¹Foucault, M., “La incorporación del hospital en la tecnología moderna” en *Estética, Ética..., op. cit.*, pág. 104.

⁸²Foucault, M., “Las mallas del poder” en *Estética, Ética..., op. cit.*, pág.244.

⁸³Cfr. Foucault, M. *Defender la sociedad..., op. cit.*, pág. 43.

la acumulación de saberes sino el nacimiento de una nueva tecnología de poder: la *anatomopolítica*.

Complementariamente a la producción de la disciplina, hacia la segunda mitad del siglo XVIII emerge una tecnología de poder nueva que engloba a la *anatomopolítica*, la integra y produce su transformación parcial. Es así que no la trastoca radicalmente porque es de otra escala, de otro nivel: la *biopolítica*.

Así como la *anatomopolítica* se ocupaba de seleccionar, jerarquizar y normalizar cuerpos individualizados, esta nueva tecnología de poder se ocupará de una masa global, afectada por procesos vitales comunes a la especie humana, la cual está sujeta al nacimiento, la enfermedad, la producción, la muerte, etc.: la población, cuerpo innumerable⁸⁴. Esto significa considerar, no sólo un grupo humano numeroso, sino ver cómo el cuerpo social se encuentra atravesado, marcado, regido por procesos y leyes biológicas, las cuales van a ser sujeto de previsiones, estimaciones estadísticas y mediciones globales. Por medio de esta tecnología se comienza a dejar de lado la individualidad para dar paso a la globalidad.

En este marco es donde emerge otro concepto que se relaciona con la *biopolítica*, el *biopoder*, definido por Foucault en el curso del *Collège de France, Seguridad, territorio, población* (1978) como:

“el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder, en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana”⁸⁵.

De esta manera, la vida se constituye en el objeto del poder, o mejor expresado la vida y el cuerpo; así los súbditos o sujetos jurídicos, a los que se le podía quitar sus bienes o su vida, se convierten en cuerpos y población; en consecuencia el poder se materializa y Foucault deja atrás, definitivamente, la concepción jurídica del poder.

⁸⁴*Ibidem*, pág. 222.

⁸⁵*Cfr.* pág. 16.

Tomar en consideración a la especie humana implica que el *biopoder* haga visible problemáticas como las del hábitat, las condiciones de vida en una ciudad, la higiene pública, la modificación de la relación entre natalidad y mortalidad, no para disciplinar a la población sino para *regularla* y en este proceso lo fundamental va a ser *hacer vivir*.

El poder de ahora en más, estará destinado a generar fuerzas, ordenarlas y permitir su crecimiento. Se deja de lado la idea de obstaculizar, doblegar o destruir las fuerzas. A partir del análisis de esas relaciones de poder se pondrá en movimiento el análisis global de una sociedad y así se podrán mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en ella a partir de, como se dijo con anterioridad⁸⁶ “hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como evidente”⁸⁷. En este caso, lo que emergería como una evidencia es el concepto de población atravesado por el imperativo de “vivir” o “hacer vivir”.

Ahora bien, *hacer vivir* va a significar intervenir en el curso “aparentemente” natural del devenir humano, ejerciendo un influjo sobre la manera en que se vive y sobre el cómo de la vida. De esta manera se tratará de evitar y controlar todo riesgo, accidente o deficiencia; con este fin aparecerá el concepto de “seguridad social” y toda una serie de mecanismos⁸⁸ que asegurarán un tranquilo vivir al individuo, evitando el peligro eminente de la muerte, la cual pasará a significar el límite, el extremo del ejercicio del poder. De esta forma así como sobre los territorios se ejercía soberanía y los cuerpos eran penetrados por la disciplina, ahora la seguridad configurará a la población.

En otras palabras, es posible evidenciar “dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *organodisciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la *bioregulación* por el Estado”⁸⁹. Lo cual no significa una separación tajante entre una serie y otra, sino una imbricación que se regenera de manera continúa.

⁸⁶Cfr. **Cuerpo, historia y acontecimiento** en esta Tesina.

⁸⁷Castro, E., “Acontecimiento” en *Diccionario Foucault...*, *op. cit.*, pág. 27.

⁸⁸Estos incidirán mayormente en el ámbito laboral y entre otros se pueden hallar: asignaciones familiares, seguro de desempleo y de vida, cobertura de riesgos del trabajo, cobertura de salud, cobertura previsional de jubilaciones y pensiones y régimen de licencias.

⁸⁹Foucault, M., *Defender la sociedad...*, *op. cit.*, pág. 226.

En este estado de la cuestión, donde se presentan estas dos esferas, la *organodisciplina* de la institución y la *biorregulación* por el Estado, sigue emergiendo un ámbito que despierta más interés que otros, cuya relevancia es estratégica y ponerla de manifiesto es decisivo: la sexualidad. ¿En dónde radica su peculiaridad? Por una parte, en que es una conducta corporal, lo que permite analizarla, “ponerla en foco” desde la mirada de la disciplina e individualizarla a partir de su control minucioso. Por otra parte, desde la vertiente procreadora, se inscribe en el marco de procesos biológicos que van más allá del cuerpo individual y abarcan al cuerpo social, la población⁹⁰.

De esta forma, el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad a partir de conceptos como salud, progeneración, raza, porvenir de la especie o vitalidad del cuerpo social⁹¹. Así, es posible visualizar cómo la sexualidad se conformó en una apuesta política, que en algunos casos adoptó el matiz de ser un derecho: a la vida, al cuerpo, a la salud, etc.

Por último, aunque Foucault deja en claro que la sexualidad es la bisagra que establece una relación entre la *anatomopolítica* y la *biopolítica*, existe otro punto relevante en las últimas páginas de *La voluntad de saber*, donde se muestra una función más práctica del sexo, ya que este se configura como:

“punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte real y amenaza de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia)”⁹².

Es aquí donde se vuelve a mostrar al cuerpo como **punto cero del mundo**, a partir de asistir a la tenue emergencia del cuerpo en la dispersión del lenguaje no-discursivo; en la genealogía a partir de realizar una contrahistoria donde se devela aquello que estaba en la sombra y en silencio; en la sexualidad a partir de escuchar lo que hablaba todo el tiempo pero se creía reprimido; en la resistencia frente a los intentos de disciplinamiento y biorregulación del mismo.

⁹⁰Cfr. *Ibidem*, pág. 227.

⁹¹Cfr. Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, *op. cit.*, pág. 140.

⁹²Foucault, M., *Historia de la sexualidad I...*, *op.cit.*, pág. 148.

Finalmente, asistimos a la emergencia del cuerpo en este último encuentro en el cual se configura como el acontecimiento a partir del cual es posible la constitución del sujeto del cuidado de sí.

TERCERA PARTE

Sujeto del cuidado de sí-ético

Existe una palabra que en la obra de Foucault cobra especial relevancia, ella es “experiencia”. He intentado mostrar cómo en primer lugar el hombre, pensado desde la Modernidad, ha quedado desmantelado ante la experiencia del lenguaje no discursivo, a partir de la literatura y de las filosofías de Nietzsche o Blanchot, desde las cuales es posible comenzar a prestarle atención a la voz y manifestaciones del cuerpo. En segundo lugar, es la experiencia la que enfrenta al sujeto a la disciplina y a los mecanismos de biorregulación, que acepta o rechaza. Y por último, es a partir de la experiencia como el sujeto establece una relación consigo mismo y con los otros, constituyéndose como sujeto ético. De esta forma es necesario rescatar la definición de experiencia propuesta por Foucault en el Tomo II de su *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, entendida como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad”⁹³.

Se puede vislumbrar en esta definición aquello que el filósofo francés afirmaba en uno de sus últimos textos⁹⁴, donde dejaba en claro que la meta de su trabajo había sido crear una historia de los diversos modos a partir de los que los seres humanos se convierten en sujetos, entre los que identifica tres maneras⁹⁵. La última de estas formas hace hincapié en la manera en que el humano se convierte a sí mismo, o a sí misma en sujeto. Mostrando que el sujeto y su relación con la experiencia, principalmente con la sexualidad, ha atravesado toda la obra de Foucault. Ahora bien, pensar la sexualidad como una experiencia privilegiada lleva a verla como el acontecimiento a partir del que emerge el individuo interpelado a ser reconocido como sujeto de deseo⁹⁶.

En el mismo orden de cosas, en la última parte del trabajo de Foucault, la cual se pasará a analizar, se observa un cambio de perspectiva en la manera en cómo se van a problematizar los modos de subjetivación.

⁹³Foucault, M., *Historia de la sexualidad II...*, op. cit., pág. 10.

⁹⁴Cfr. “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pág. 242.

⁹⁵En primer lugar, pone de manifiesto los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el *status* de ciencia y, en segundo lugar, las denominadas “prácticas divisorias”, ya que el sujeto se divide a sí mismo o es dividido por los otros.

⁹⁶Cfr. Foucault, M., “Foucault” en *Estética, Ética...*, op. cit., pág. 365.

En primer término, se va a tomar como punto de partida al propio individuo en su relación consigo mismo, de donde surgirá la idea de «gobernarse a sí mismo»⁹⁷. En segundo término, se producirá una ruptura en cuanto al recorte temporo-espacial de su investigación; dejará de lado la Época Clásica y la Modernidad para remontarse a la antigüedad grecorromana, y los primeros tiempos del cristianismo, como se manifestó con anterioridad⁹⁸. Su análisis no estriba en retornar a esta época como fiel reflejo en la actualidad, ya que para Foucault no existen problemas análogos a través de los siglos, sino para ver en este lapso temporo-espacial una movilización para las problematizaciones, estas “formaciones históricas sólo le interesan porque señalan el lugar de dónde hemos salido”⁹⁹, y de esta manera es como se establece su trabajo genealógico.

En tercer término, como comenta Didier Eribon¹⁰⁰ es posible comenzar a pensar que su historia de la sexualidad se transformará en genealogía de la constitución del hombre occidental como “sujeto de deseo”, tema que se abordará más tarde.

Foucault se centrará en los «juegos de verdad», “(...) a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma”¹⁰¹. De este modo es como surge la necesidad de repensar qué relación existe entre comportamiento sexual, preocupación moral y construcción de la subjetividad.

Lo primero que se vislumbra ante la relación planteada es la posibilidad de pensar un conjunto de «artes de la existencia» o «Técnicas de sí»¹⁰², las cuales se pueden definir como las prácticas conscientes a partir de las que los hombres se modifican, no sólo desde el establecimiento de reglas de conducta, sino desde la reflexión sobre su modo de vida para constituirse en un ser singular y convertir a su vida en una obra, con ciertos valores estéticos y que responda a determinados criterios de estilo.

De esta manera, en las artes de la existencia se establecerá una relación peculiar con lo que comúnmente se denomina «moral». La moral se transforma en un problema de elección personal ya que se relacionará con el “comportamiento real de los individuos en relación con las

⁹⁷Cfr. Foucault, M., “El cuidado de la verdad” en *Estética, Ética...*, op. cit., pág. 371.

⁹⁸Cfr. **Consideraciones generales acerca del pensamiento de Michel Foucault** de esta Tesina.

⁹⁹Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pretextos, 1996, pág. 148.

¹⁰⁰Cfr. Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995, pág. 344.

¹⁰¹Foucault, M., *Historia de la sexualidad II...*, op. cit., pág. 13.

¹⁰²Cfr. *Ibidem*, págs. 16-17.

reglas y valores que se les proponen”¹⁰³. En el mundo griego y latino la moral no estaba destinada a todo el mundo: “La moral griega del placer está ligada a una sociedad viril, a la idea de disimetría, a la exclusión del otro (...)”¹⁰⁴. Esto significa poner en valor la relación que mantiene el sujeto consigo mismo y que lo constituye en sujeto moral de sus propias acciones.

Luego de circunscribir la moral a este significado planteado, es necesario definir «sustancia ética» como el material que la moral va a reelaborar; esto quiere decir que dado el sujeto moral éste debe dar forma a una parte de sí para convertirla en materia de su conducta.

El otro aspecto que se debe tener en cuenta en el desarrollo de la génesis de estas técnicas de sí es el «modo de sujeción», que es el modo o la forma como el individuo se relaciona con la regla y se ve obligado a cumplirla.

Además, Foucault postula que existen diferentes modos de elaborar o desarrollar el trabajo ético que se realiza en el sujeto mismo, no sólo con el fin de cumplir con una regla sino como una manera de salir transformados en sujetos morales, a esto se lo llama práctica de sí o *ascetismo* (en un sentido amplio¹⁰⁵).

Finalmente, esta «técnica de sí» va a perseguir un *telos*, que se puede presentar en el interrogante que subyace a todas las prácticas “¿En qué clase de ser queremos convertirnos cuando tenemos un comportamiento moral?”¹⁰⁶.

Estas técnicas de sí posibilitan que los individuos, por cuenta propia o con la ayuda de otros, realicen determinadas actividades sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, que les permitirán un cambio de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad, es posible constituir nuevos modos de existencia¹⁰⁷. Es necesario aclarar que cuando se habla de existencia no se debe volver el pensamiento hacia el sujeto moderno, sino que significa una existencia como obra de arte, lo cual implica ver al pensamiento, en palabras de Deleuze, como un pensamiento-artista¹⁰⁸.

¹⁰³Foucault, M., *Historia de la sexualidad II...*, op. cit., pág. 31.

¹⁰⁴Foucault, M., “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso” en *La inquietud por la verdad...*, op. cit., pág. 130.

¹⁰⁵Ya que como se puede inferir la *ascesis* planteada por Michel Foucault no significa una renuncia a sí mismo sino todo lo contrario, se conforma en una forma de constitución del sí mismo.

¹⁰⁶Foucault, Michel, “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso” en *La inquietud por la verdad...*, op. cit., pág. 139.

¹⁰⁷Cfr. Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990, pág. 22.

¹⁰⁸Cfr. Deleuze, G., *Conversaciones...*, op. cit., pág. 134.

De esta forma la subjetivación no aparecerá en relación con el saber y el poder como lo hace la moral, entendida en un sentido restringido, sino que la subjetivación nos hace volvernos sobre una tarea ética y estética. En primer lugar, es una tarea ética porque nos lleva a reflexionar sobre de qué modo queremos ser y a replegarnos sobre nosotros mismos para interrogarnos en la soledad de nuestra existencia. En segundo lugar, es una tarea estética porque nos interpela a tomar una decisión vital sobre de qué modo vamos a crear la manera en la cual deseamos existir, sorteando determinadas experiencias límites como la locura y la muerte¹⁰⁹.

El primer paso que emprende Foucault es desandar el camino recorrido por los griegos en cuanto a los *ta aphrodisia*¹¹⁰, un término al cual no es posible darle el mismo sentido que le otorgaban en el mundo griego. Pero sí es factible retomar esta actitud para repensar la actualidad a través de cuatro tipos de estilización de la conducta sexual: una Dietética¹¹¹, relacionada con el cuerpo, una Económica referida al matrimonio, una Erótica ligada a la cuestión de los muchachos y una Filosofía referida a la verdad¹¹². Cabe aclarar que los *aphrodisia* conforman una serie de “actos, gestos, contactos que procuran cierta forma de placer”¹¹³ que se constituyen como terreno de preocupación moral; además, en los *aphrodisia* no es posible disociar entre acto, deseo y placer, ya que configuran un todo dinámico que suscita la pregunta ética “¿con que fuerza nos dejamos llevar ‘por los placeres y los deseos’?”¹¹⁴.

La Dietética tenía como objetivo el cuerpo propio, en relación al uso de los placeres. Este *aphrodisia* se relacionaba con la búsqueda de la “dieta” o “régimen”¹¹⁵ para guiar la existencia humana y fijar ciertas pautas de conducta, que permitían configurar el arte de vivir. Como consecuencia, se asiste a una problematización acerca de la relación que cada sujeto establece con su cuerpo, en la cual no debe estar ausente el equilibrio como una forma de lograr una consonancia entre cuerpo y alma. Además, este cuidado del cuerpo en muchos casos se encontraba asociado a la escritura de la experiencia personal, como una manera de hacer consciente el proceso llevado a cabo a través del régimen.

¹⁰⁹Cfr. *Ibidem*, pág. 159.

¹¹⁰Foucault distanciará a este vocablo del de “carne”, entendida como “el cuerpo atravesado por el deseo: la concupiscencia, la libido. El cristianismo verá aquí una consecuencia de la caída, del pecado original” (Castro, E. *Diccionario Foucault...*, op. cit., pág. 65).

¹¹¹Dado que la temática principal de la presente Tesina es el cuerpo, se ampliará solamente este *aphrodisia*.

¹¹²Cfr. Foucault, M., *Historia de la sexualidad II...*, op. cit., pág. 40.

¹¹³*Ibidem*, pág. 43.

¹¹⁴*Ibidem*, pág. 47.

¹¹⁵“No hay que considerar al régimen como un cuerpo de reglas universales y uniformes; más bien se trata de una especie de manual para actuar en situaciones diversas en las que podemos encontrarnos (...)” *Ibidem*, pág 117.

Así es viable ver cómo el cuerpo era valorado en la cultura griega como dador de sentido de la existencia humana, sin desligarse del cuidado del alma y sin hacer un uso excesivo de los placeres provenientes del cuerpo, lo cual era visto como una caída en la animalidad o como una manera de gastar energía vital.

Asimismo, los griegos no establecieron un código sistemático acerca de los *aphrodisia* sino que “trazaron líneas” de aproximación al uso de los placeres. Así es como se puede reconocer una triple estrategia: la de la necesidad, la del momento y la del estatuto. La primera hace referencia, de manera sucinta, a no crear placeres antes de que surja la necesidad de experimentarlos o en buscar satisfacer voluptuosamente estos placeres que emergen de forma sobrenatural. La segunda, se emparenta con el *kairos*, el momento oportuno, por ello la moral se constituirá como un arte del “momento”¹¹⁶. Cabe aclarar que, el *Kairos* no es el tiempo mensurable en horas, minutos y segundos, sino que se relaciona con percepciones y sensaciones que se experimentan en el cuerpo, lo cual implica que no se emparenta con el pensar racional. La tercera se relaciona con el modo de vida, el cual se encontraba determinado por el estatuto recibido y las finalidades elegidas, de esta forma el uso de los placeres varía de acuerdo con la edad, el sexo y la condición de los individuos. Siempre vale tener presente que “ocuparse de sí es un privilegio, es el distintivo de una superioridad social, por oposición a aquellos que han de ocuparse de los otros para servirles o que incluso han de ocuparse de un oficio para poder vivir”¹¹⁷.

Por ello constituirse como sujeto ético, desde la perspectiva foucaultiana significa una actitud y una búsqueda individual que modulan y pueden otorgarle un brillo especial a cada acción individual, dada la estructura racional y pensada que le proporciona cada sujeto¹¹⁸. Esta estructura posibilita que cada uno instaure una actitud de combate hacia los placeres, cuando estos, en su virtualidad, llevan a la revuelta y al exceso. De esta manera vuelve a emerger el poder, pero en esta oportunidad la batalla es contra los placeres y deseos, para no dejarse llevar por ellos y resistir a sus asaltos¹¹⁹. Y estos placeres y deseos no residen en un poder ontológicamente diferente al sí mismo sino que son parte de él, y presentar batalla contra ellos no significa suprimirlos, sino dominarlos. Para lograr el dominio es necesario el ejercicio, tanto del

¹¹⁶*Ibidem*, pág. 64.

¹¹⁷Foucault, M., “La hermenéutica del sujeto” en *Estética, Ética...*, *op. cit.*, pág. 277.

¹¹⁸*Cfr. Ibidem*, pág. 69.

¹¹⁹*Ibidem*, pág. 73.

cuerpo como del alma, el cual adoptará diversas formas: de entrenamiento, de meditación, de pruebas mentales, de control de las representaciones, etc.

Finalmente, Foucault establecerá que el ejercicio de autocontrol y la moderación en la práctica de los placeres no significa una vuelta a una inocencia original, sino que se ve investida por una búsqueda de la libertad, una manera de ejercer soberanía sobre sí mismo los cuales se construirán en elementos fundantes de la felicidad individual y del buen orden de la ciudad¹²⁰. Cabe recordar que Foucault muestra una manera de conformarse subjetivamente, en este caso la antigüedad grecorromana pero esto no quiere decir que sea la única. Además, como se mencionó anteriormente “no existen problemas análogos a través de los siglos. De esta manera se evidencia que su genealogía no apunta a reconstruir soluciones sino a movilizar problematizaciones”¹²¹.

En otro orden de cosas, desde la perspectiva foucaultiana constituirse en sujetos morales a través del uso de los placeres significa simultáneamente conformarse como sujeto de conocimiento, lo que abre el camino a la denominada “estética de la existencia”. En ella, como ya se desarrolló, la manera de vivir no significa seguir, a rajatabla, un código moral establecido, ni significa un acto de purificación sino que representa moverse dentro de ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la manera cómo se distribuyen, en los límites que se visualizan y en la jerarquía que se respeta. Cabe precisar que estos principios formales, al establecer una relación con el *logos*, mantienen o reproducen un orden ontológico. Así es como el objetivo principal de esta práctica es convertirse uno mismo en “el artífice de la belleza de su propia vida”¹²².

Paul Veyne manifestó, luego de la muerte de Foucault, que “ser filósofo es hacer el diagnóstico de los posibles actuales y trazar el mapa estratégico de ellos. Con la esperanza secreta de influir la elección de los combates”¹²³. Es por esta razón que Foucault, en su “vuelta” a la antigüedad grecorromana trató de influir en el combate que cada uno debe librar contra sí mismo día a día, desenmascarando que el rigor de los códigos sexuales ha sido funcional a las sociedades «capitalistas»¹²⁴, por esta razón propone volver la mirada a una ética en la cual cada uno es protagonista.

¹²⁰*Ibidem*, pág. 88.

¹²¹ **Consideraciones generales acerca del pensamiento de Michel Foucault** de esta Tesina, pág. 11.

¹²² Foucault, M., “El cuidado de la verdad” en *Estética, Ética...*, *op. cit.* pág. 373.

¹²³ Veyne, P., “El último Foucault...”, *op. cit.*, pág. 54.

¹²⁴ *Cfr.* Foucault, M., “El cuidado de la verdad” en *Estética, Ética...*, *op. cit.*, pág. 376.

Conclusión

En la obra de Foucault una premisa se repite: resistir. En primera instancia, a todo aquello que se intenta hacer cuerpo desde la exterioridad y en segunda instancia, a todo aquello que puede el cuerpo y nos podría alejar de la belleza de la existencia. Resistir significa vislumbrar, en primer lugar, en dónde estamos parados lo cual nos devuelve como respuesta: Occidente. Un conjunto de prácticas culturales que ha tratado de imponer modos de ver, decir y hacer. Estos modos ineludiblemente se han vuelto cuerpo, llevando a una pobreza de experiencia y es necesario desentrañar a partir de analizar las diversas mallas de poder.

Resistir en y desde el cuerpo, porque éste se configura como el punto cero del mundo. Ahora bien, pensarlo de esta manera no significa representárselo como si existiera en una recta numérica, marcando el comienzo de la positividad y el fin de la negatividad, sino que implica pensarlo como el lugar-no lugar donde son posibles todas las potencialidades. Además, que el cuerpo sea el punto cero del mundo no implica marcarlo como el origen perdido de la subjetividad, sino como la oportunidad de emergencia de ella, dejando de lado la reducción del cuerpo a mero objeto de conocimiento o de consumo.

Proyectar potencialidades para el cuerpo es una marca en la trayectoria del pensamiento de Foucault. En primera instancia, al anunciar la muerte del sujeto moderno, sentó las bases para la configuración de nuevas subjetividades. Como primer movimiento emerge la posibilidad de desnaturalizar aquello que en algún momento denomina “nuestra condena biológica”, el cuerpo, al que sentimos tan a diario que terminamos por insensibilizarlo. La primera forma de poder postular este deceso es a partir de rescatar del olvido al lenguaje, principalmente otorgándole un lugar importante a la literatura, ya que ha sido la encargada de desenmascarar al lenguaje opaco, que ha dado mayor preponderancia a formaciones gramaticales como “alma” o “conciencia”, que han ayudado al mito socializado de que el cuerpo debe ocupar un segundo plano dentro de la existencia humana. Además, el cuerpo no ha sido “mostrado” como punto cero del mundo porque no significa un saber conceptual, sino un saber que es necesario someter para restar protagonismo al sujeto, para “normalizarlo” y tornarlo dócil.

Sin embargo es en el cuerpo donde se patentiza nuestra finitud, la cual no debe constituirse como obstáculo sino como una oportunidad de desafiar al límite. Y es en el cuerpo a

partir del cual el ser humano se convierte en subjetividad, la cual desde la óptica foucaultiana no es ajena a las tensiones, angustias y conflictos.

Asimismo, el poner en cuestión el límite se ve claramente en su conferencia “El cuerpo utópico” a partir de pensar que nuestra existencia no se configura con respecto a las cosas sino en relación al cuerpo, porque éste no sólo nos permite situarnos en coordenadas temporo-espaciales determinadas, sino que nos posibilita ir más allá con nuestra imaginación, con nuestra relación con los otros o a partir de ornamentar nuestro cuerpo. Esto es, nos permite experimentar diversos modos de existir, como si fuéramos actores, de hecho el cuerpo es “el gran actor utópico”. Asimismo, esta versatilidad nos abre el camino para proyectar “otras subjetividades” que rompan con las cadenas del pensar racional.

La segunda forma escogida, retomar la apuesta genealógica iniciada por Nietzsche, permite continuar con el rol fundamental del cuerpo ya que es en su epidermis donde emergerá la contramemoria, esto es consecuencia de que los “despreciadores del cuerpo” se han encargado de hacernos creer que el alma o la conciencia es jerárquicamente más importante que nuestro cuerpo. Ahora bien, no sólo ha anidado en la cultura occidental esta creencia sino también la “hipótesis represiva”, la cual ha sostenido que el cuerpo, y principalmente el sexo se ha mantenido en silencio. Otro mito naturalizado que ha ocultado la sobrevaloración que se le ha dado, como una manera poco perceptible de que el poder a través de la sexualidad penetre en los cuerpos, tratando de imponerle cierta naturalidad a tres constructos culturales: cuerpo, sexo y sexualidad. Esto también ha implicado que el sujeto desconozca y renuncie a su propio deseo, por ello es necesaria una vuelta al sí mismo.

La tercera forma, la vuelta sobre sí mismos, significa proyectarnos como sujetos de deseo, lo cual nos lleva a percibirnos como una obra de arte que configuraremos a través de nuestro pensamiento-artista. El pensamiento no está determinado por códigos de conducta, lo cual no implica que experimentos sobre nuestro cuerpo acciones destructivas, porque de lo que se trata es de acercarnos a la existencia bella, la cual se convierte en una batalla diaria contra los excesos. Asimismo esta lucha no se da dentro de las coordenadas temporales del *cronos* donde cada situación de la vida es mensurada a partir de un pensamiento meramente racional, sino que juega un papel preponderante el *kairos*, ese momento oportuno que emergerá en el cuerpo y que cada uno de nosotros experimentará de manera diferente. En el mismo orden de cosas, para hacer consciente esta experiencia es necesario ponerla en palabras, las cuales se manifiestan a

través de la escritura de nuestras propias vivencias, porque de esta manera será posible que nuestra existencia logre la belleza anhelada.

Finalmente, vuelvo a reafirmar mi idea inicial: el cuerpo es el punto cero del mundo, lo cual hace que cada uno de nosotros, a pesar de compartir un mismo espacio físico, habitemos mundos diferentes.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.

----- *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

----- *El coraje por la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

----- *El cuerpo utópico. Heteropías*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

----- *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.

----- *Entre filosofía y literatura*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

----- *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

----- *Historia de la sexualidad I: la voluntad del saber*, 2º edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009.

----- *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, 2º edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009.

----- *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*, 2º edición, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2009.

----- *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

----- *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

----- y Noam Chomsky, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Buenos Aires, Katz, 2006.

----- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008.

----- *Microfísica del poder*, 3° edición, Madrid, La Piqueta, 1992.

----- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

----- *Nietzsche, Freud, Marx*, El cielo por asalto, 1995.

----- *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

----- *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

----- *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.

Fuentes secundarias

Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.

Beaulieu, Alain, *Cuerpo y acontecimiento. La estética de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012.

Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011.

----- *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

----- “Michel Foucault: sujeto e historia” en Revista Tópicos, N°14, Santa Fe, enero/diciembre, 2006, pp. 171-183.

Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pretextos, 1996.

-----, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

-----, “El hombre: una existencia dudosa” en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-Textos, 2005.

-----y Guattari, Félix, *Rizoma*, Valencia, Pre-Textos, 1997.

Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

Eribon, Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

Gabilondo, Ángel, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

Jara, José, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Laiseca, Laura, *El nihilismo europeo*, Buenos Aires, Biblos, 2001.

----- “La crítica al sujeto de la filosofía moderna en Nietzsche. El ‘*Selbst*’ o la razón del cuerpo” en Escritos de Filosofía, XV, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1996, pp. 29-30.

Lanceros, Patxi, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.

Morey, Miguel, *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014.

-----, *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014.

Nancy, Jean-Luc, *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, Buenos Aires, La Cebra, 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 1995.

----- *El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires, Alianza, 1995.

----- *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 1998.

----- *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1988.

Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

Rolnik, Suely, “Más allá del principio de identidad. La vacuna antropofágica” en Teatro al Sur. Revista Latinoamericana, vol. 20, Buenos Aires, 2001, pp. 32-39.

Rose, Nikolas, *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, La Plata (Argentina), Unipe (Editorial Universitaria), 2012.

Serres, Michel, *Variaciones sobre el cuerpo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Sibilia, Paula, *El hombre postorgánico; Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1989.

Veyne, Paul, “El último Foucault y su moral” en Anábasis N° 4, Madrid, 1996, pp. 49-58.