



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

**DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

*PROGRAMA DE DOCTORADO EN HUMANIDADES*

Línea de investigación en Filosofía política

# **GOBERNAR LOS CUERPOS**

Cuerpo, filosofía y política: Un acercamiento desde la  
obra de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix  
Guattari

TESIS

Para obtener el título de  
*Doctor en Filosofía*

PRESENTA

*José Manuel Meneses Ramírez*

Asesor de tesis

Dr. Sergio Pérez Cortés

México D.F.

20 de Octubre 2015

“ ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε  
πάντα διὰ πάντων... ”

Heráclito, 41 DK

*...Para las sombras que bailan en la oscuridad,  
sus mordidas ahora son mi carne...*

---

**“Gobernar los cuerpos. Cuerpo, filosofía y política: Un acercamiento desde la obra de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari”**

**Tabla de abreviaturas**

<i>Folié et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique</i>	Hf
<i>Les mots et les choses</i>	Mc
<i>Naissance de la clinique</i>	Nc
<i>L'ordre du discours</i>	Od
<i>La vérité et les formes juridiques</i>	Vef
<i>Le pouvoir psychiatrique</i>	PP
<i>Les anormaux</i>	LA
<i>Surveiller et Punir</i>	Sp
<i>Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir</i>	Vs
<i>Il faut défendre la société</i>	Ifd
<i>La vida de los hombres infames</i>	Vhi
<i>Dits et écrits I</i>	De
<i>L'anti-Œdipe</i>	Œ
<i>Mille Plateaux</i>	MP
<i>Dialogues</i>	DL
<i>Pericles y Verdi</i>	PyV
<i>Pourparles</i>	PL
<i>Les trois écologies</i>	Lte
<i>Micropolitiques</i>	Mcp

# Índice

<b>Introducción</b>	Pág.
	8
<b>Primera parte</b>	34
El proyecto anatomopolítico: <i>Cuerpo y disciplina en Michel Foucault</i>	
<b>1.1</b> Foucault más allá de sí: Hegel en las venas	35
<b>1.2</b> De las representaciones generales de la locura al dispositivo del poder	62
<b>1.3</b> Las técnicas polimorfas del poder	97
<b>1.4</b> Michel Foucault: los dos cuerpos del poder	104
<b>1.5</b> Cuerpo y poder psiquiátrico	118
<b>1.6</b> El cuerpo: entre verdugos y vigilantes	140
<b>1.7</b> Disciplina y cuerpo sometido	163
<b>1.8</b> Gobernar la lengua: de blasfemias y gramática	193
<b>1.9</b> Cuerpos monstruosos, cuerpos anormales	201
<b>1.10</b> El cuerpo sexuado	211
<b>1.11</b> El cuerpo como obra de arte	233
<b>Segunda parte</b>	240
Cuerpos al límite: devenir máquina <i>Deleuze y Guattari como cartógrafos del cuerpo</i>	

2.1	De la microfísica del poder a la micropolítica del deseo: una relación complementaria	241
2.2	Deleuze como hegeliano rebelde. Notas hacia un origen problemático de la relación Deleuze-Foucault	249
2.3	El <i>anti-Edipo conatus</i> del siglo XX	266
2.4	Notas para una metafísica del deseo	271
2.5	El hombre máquina	281
2.6	Cuerpo y filosofía	293
2.7	Devenir animal, devenir máquina: variaciones de una monstruosidad política	302
2.8	Devenir cyborg, devenir imperceptible: el cuerpo colonizado por la lógica maquinal	320
2.9	La última frontera: el cuerpo máquina frente a la catástrofe	328
	<b>Conclusiones</b>	335
	<b>Índice de cuadros</b>	345
	<b>Bibliografía</b>	346

# Introducción

“Τὸ γὰρ πλεόν ἐστι νόημα”<sup>1</sup>

Parménides de Elea

**L**a corporalidad es un problema multifacético. Alrededor del cuerpo y su percepción tiene lugar una disputa que involucra a las más diversas disciplinas: antropología, teología, política, filosofía, psicología, ciencia jurídica, física, química, biología, anatomía, etc. Así pues, en un primer momento y desde el juicio habitual de las ciencias, el cuerpo se presenta como un objeto de estudio desarticulado, abordado desde perspectivas diversas e inconexas entre sí y esbozadas de manera fragmentaria; situación que ya nos advierte la dificultad del objeto de estudio en cuestión y nos señala que el camino a seguir debe ser diferente, al menos para la filosofía. Debemos considerar que incluso el examen más escueto de nuestra conciencia nos indica una experiencia de unidad de la cual podemos dar cuenta únicamente desde el cuerpo mismo, es decir, nuestra experiencia cotidiana señala que el cuerpo es una unidad que cada uno de nosotros vivimos de manera necesaria e inexorable. Ante esta experiencia de unidad las ciencias en su dispersión apenas pueden nada. Entretanto ¿Cómo dar cuenta de ella?

---

<sup>1</sup> "Pues todo está lleno de pensamiento."

Cuando estudiamos al cuerpo nos situamos ante la problemática de una unidad que cambia sin detenerse y ante esto la multitud de disciplinas referidas con anterioridad no atinan sino a amontonar argumentos disímiles entre sí, apelando a la simple acumulación de criterios que resultan inoperantes cuando se confrontan con la problemática del devenir en su conjunto. Para hacer más agudo el problema estas disciplinas presentan sus conclusiones de manera acrítica y trascendental, como si el cuerpo a lo largo de la historia o simplemente a lo largo de nuestra vida fuera siempre el mismo, abordándolo como si se tratara de un organismo paulatinamente reconocido por el afán civilizador de un espíritu científico y técnico, que lo comprende cada vez más, en un ejercicio que pretende estar apegado a los parámetros de una verdad preestablecida por una supuesta naturaleza de las cosas que se abre a los ojos transparentes de la ciencia.

De tal manera, estas ciencias, agazapadas en sus presupuestos y metodologías, piensan al cuerpo a través de dos prejuicios: por un lado la fragmentación con base en criterios académicos y, por otra parte, bajo la rúbrica de lo inmutable dando la espalda al cambio. Pareciera ser que sus opciones se contentan con reducir la transformación histórica del cuerpo a una sucesión de errores evaluada desde las cimas de una civilización que ve con desdén el registro de las experiencias que la han hecho posible. Estoy convencido de que el panorama que revela esta pluralidad de enfoques propios de las disciplinas ocupadas en el estudio del cuerpo es un caótico *collage* en el cual apenas es posible reconocer ciertos fragmentos, algunas piezas sueltas, pero jamás la unidad que lo articula. De manera meramente hipotética presento este par de alternativas como los extremos a combatir en lo que hace a una reflexión filosófica en torno al cuerpo.

Después de todo y ante esta feroz disección del cuerpo, lejos del parcelamiento académico que le acompaña, incluso, más allá de nuestros parámetros científicos y universitarios, cabe preguntarse una vez más ¿qué es el cuerpo? ¿acaso su realidad es

una o múltiple? ¿Es posible dar cuenta del cuerpo en un nivel de análisis que permita encontrar su unidad al mismo tiempo que respete su multiplicidad? Incluso ¿Cómo se relaciona el cuerpo con el pensamiento? ¿Hay una racionalidad propia de lo corporal? O, por el contrario, ¿el cuerpo está condenado a representar las arbitrariedades y engaños de lo meramente sensible? Si fuera así, entonces ¿toda reflexión sobre el cuerpo es una reflexión ajena a la filosofía? En efecto, la finalidad de mi investigación gira en torno a estas interrogantes básicas que conducen bien pronto, como puede verse, a una problemática filosófica clásica: la relación entre lo uno y lo múltiple o, dicho de otro modo, la relación entre identidad y diferencia. En este sentido apelé desde el principio a la posibilidad de una problematización del cuerpo en un nivel que pudiera dar cuenta de sus complejas variaciones a lo largo de la historia, pero desde el horizonte de *su* unidad, pues, me interesa superar la percepción vulgar del cuerpo, en favor de una tematización y una clarificación de su devenir, es decir, una tematización que pueda considerarse filosófica.

No obstante, en lo que se refiere a la aceptación del cuerpo como problemática filosófica el camino no siempre estuvo allanado. Por el contrario, es bien sabido que la concepción peyorativa en torno al cuerpo representó una constante al interior de los esquemas filosóficos y teológicos tradicionales. Quizá el caso más palpable de un rechazo y condena hacia el cuerpo es el asociado al universo religioso —sobre todo la erudita teología que le acompaña—, de hecho podríamos afirmar que su influencia e impacto sobre la filosofía antigua y medieval han representado un obstáculo para pensar el cuerpo.

Con frecuencia el cuerpo fue pensado más allá del campo de lo auténticamente filosófico, en cierta manera más allá de lo que es digno de ser pensado por sí mismo, un objeto de estudio secundario cuando no francamente sin importancia, y para el caso de la teología, debido a su relación inherente con el pecado, como un peligro siempre constante de resbalar dentro de las fauces del mal. Hoy sabemos que se trata de una

posición ambigua, pues, tanto la filosofía como la teología echaron mano de una problematización del cuerpo para construir sus paradigmas, por ejemplo la confesión. Por otra parte, el cuerpo les permitió y les sigue permitiendo afirmar sus criterios y sus dogmas fundamentales; ante esto, no dudaron, ni dudan en condenarle por enésima vez como sinónimo y fundamento del engaño, como el estigma que señala la debilidad o el error, en tanto obtienen enormes dividendos de dicha estigmatización.

A pesar de todos los esfuerzos para negar o minimizar el cuerpo, coordinados o no, institucionales o no, el cuerpo nunca ha permanecido en silencio. Si bien relegado, satanizado, subordinado, lo encontramos radicalmente en los discursos que hacían de él mismo el objeto de feroces ataques, es decir, en su negación, en su exclusión y, aún más, en su persecución operan ya las determinantes de una experiencia de su imparables transformación. Así pues, este ir y venir o, si así se prefiere, esta variación histórica puede ser circunscrita a un análisis racional del trabajoso proceso a través del cual, el hombre, se da a sí mismo un cuerpo. Dicha labor es patente a partir de los distintos registros que se materializan en el espesor de sus carnes y en las letras llenas de vida de los discursos que lo hacen inteligible.

En efecto, el cuerpo se abre como un archivo donde es posible leer infinidad de inscripciones y registros, para decirlo de una manera más clara: *el cuerpo es un manifiesto de la razón operante en la historia*. Una de las premisas fundamentales de mi trabajo señala que *el cuerpo es un registro*. No sólo eso, pues, a partir de este registro es posible reconocer de manera específica las prácticas y los discursos que lo integran como *una* experiencia posible. En otras palabras: el cuerpo en su silencioso desplazamiento, en su atroz satanización y persecución, en la piadosa negación o en la exacerbada búsqueda del placer, salud o belleza, expresa las fuerzas que lo han atravesado y constituido, las fuerzas que le han dado gestos y sentido; pero también señala las estrategias que lo han poblado y le han dado forma, así como los discursos que le dictan sus horizontes de comportamiento y de comprensión. Efectivamente, a lo

largo de la historia la gestión y ordenamiento del cuerpo ha variado, y es a partir de los matices de una labor referencial hacia el cuerpo que podemos comprender las líneas maestras de las diversas formas de ejercer el poder vigentes en cada uno de los momentos de nuestras sociedades.

Insisto, no hay cuerpos desnudos pues todos son portadores —incluso abandonados a su descomposición como el cadáver— de una racionalidad que los significa y los abre al mundo. Resulta fundamental comprender que desde esta perspectiva no hay cuerpos vacíos, como tampoco hay cuerpos mudos ni inertes, pues, ya todos acusan una sujeción específica que los matiza históricamente: a unos los hace hablar, en tanto impone silencios y sufrimientos a otros; mientras el conocimiento es extirpado de sus miembros rotos y sus órganos sangrantes. Efectivamente, incluso el cadáver refiere un saber y un poder que colonizan su realidad y le hacen hablar, lo obligan a hablar y a decir sus secretos; en este sentido, reconocemos una vez más que el poder atraviesa al cuerpo y lo integra bajo diversas intensidades, desde distintos puntos y con múltiples intereses: algunas veces con el afán de entregarlo a prácticas ascéticas a través del miedo o la vergüenza; otras tantas se le encamina hacia la alta productividad y el consumo a través del deseo y la carencia.

Como puede verse, una problematización del cuerpo en estas condiciones implica, a su vez, una problematización social desde una perspectiva novedosa, pues, el esclarecimiento de los procesos, las estrategias y los discursos que sujetan los cuerpos nos permitirá comprender un proyecto político fundamental para nuestras sociedades, un proyecto que se ha dado en llamar la *administración política del cuerpo*.<sup>2</sup> De tal

---

<sup>2</sup> “En fin la procedencia se enraíza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o planean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias...El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía,

forma, los silencios y las voces del cuerpo, los lamentos y las sonrisas, sus miradas y sus gestos, tanto su ordenamiento como sus libertades, serán expresiones inequívocas de una manera de ejercer el poder en el terreno que ha sido denominado *microfísico* por Michel Foucault o *micropolítico* por la dupla Deleuze-Guattari. Es precisamente en este sentido que puede comprenderse la famosa frase ahora *slogan* del filósofo de Poitiers: *todos somos unos gobernados*. En esta investigación me apego a estas directrices de carácter general y añadido que, en efecto, el cuerpo será el registro de este gobierno de carácter molecular<sup>3</sup>.

Por esto, asumir con urgencia estas directrices y ensayar un análisis del cuerpo responde a una voluntad filosófica que pretende comprender su tiempo desde una óptica que va de lo inmediato, lo ceñido, lo que frecuentemente pasa desapercibido porque es precisamente lo que somos. ¿Urgencia? No es para menos, pues, la encrucijada que nos asiste —el desarrollo explosivo de técnicas y discursos que posicionan al cuerpo en la órbita de un futuro salvaje potenciado por la imaginación de cineastas y novelistas— nos señala la necesidad de una problematización del cuerpo que entregue como resultado un conjunto de determinaciones capaces de hacer inteligible el proceso que nos ha puesto en el presente que ahora habitamos, una problematización del cuerpo que nos permita, a su vez, esclarecer ese horizonte hacia el cual nos encaminamos de manera vertiginosa. Finalmente también puede decirse que se trata de un ejercicio que involucra el espíritu de la filosofía de nuestros autores

---

como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructor del cuerpo.” En: Michel Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, España 1991, p. 14, 15.

<sup>3</sup> Cfr., Edward Bernays, *Propaganda*, Horace Liveright, New York 1928, p.9. Donde Bernays sostiene que uno de los ejes principales de la política es precisamente apropiarse del ámbito privado, es decir, de aquel espacio sinónimo de libertad y garantías, según Bernays “We are governed, our minds are molded, our tastes formed, our ideas suggested, largely by men we have never heard of. This is a logical result of the way in which our democratic society is organized.”, también puede consultarse: *Crystalizing public opinion*, del mismo autor donde desarrolla ampliamente el tema.

(Hegel-Foucault-Deleuze-Guattari), es decir, un ejercicio que requiere coraje y valor de reconocimiento de nosotros mismos ante la vehemencia del cambio.

### ***Premisas principales***

Como ya lo he señalado, para esclarecer el registro del cuerpo apelo a las herramientas conceptuales de tres filósofos franceses de la generación del 25': Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari. Sobra decir que en ellos encuentro los elementos necesarios para dar cuenta de la problemática realidad del cuerpo, de los procesos y de los mecanismos que intervienen en su determinación histórica, misma que se revela en este nivel fundamental como una determinación política. Ciertamente, me interesa examinar de manera minuciosa las condiciones de nuestro cuerpo presente o, si se quiere también, realizar una historia política del cuerpo presente, en este caso se trata de una historia política de la situación actual del cuerpo que cada uno de nosotros somos. Por tanto, el principal objetivo de estas líneas es plantear la posibilidad de una determinación de las condiciones históricas y políticas que llevaron a los cuerpos a constituirse en lo que ahora *son* desde el horizonte conceptual de los filósofos franceses en cuestión.

Desde luego, he querido dejar de manifiesto mis pretensiones desde el título de mi investigación, pues, sugiero que el esclarecimiento del *gobierno de los cuerpos* es una empresa que involucra a la filosofía en un nivel político fundamental. Asimismo, cuando hablo de un gobierno de los cuerpos, he querido afirmar lo siguiente: si bien nuestros cuerpos nos los hemos dado nosotros mismos y nuestros cuerpos *los* somos nosotros mismos, también es necesario asumir que esta *dación* y esta vivencia son el resultado de un arrebató y un forcejeo en contra de lo que el saber y el poder disponen sobre la materialidad del cuerpo mismo.

En otras palabras, podemos afirmar que el cuerpo es un asunto de gobierno de primera instancia y en lo profundo de nuestros órganos y en la disposición de nuestra piel existe un elemento que va más allá de nosotros mismos y que describe los perfiles de una auténtica intervención política. Más allá de una experiencia solipsista, el cuerpo nos remite a un horizonte de procesos que someten al sujeto a un trabajo de sí sobre sí, digamos a darse su propio cuerpo en una franca confrontación con los parámetros de su tiempo ya sean religiosos, técnicos, estéticos o de cualquier otra índole. Cabe señalar que en todo momento somos el resultado de esa lucha en contra de una experiencia límite de lo corporal que un momento histórico señala como lo que un cuerpo *es*<sup>4</sup>. Ante el gobierno de los cuerpos, surge la resistencia como alternativa individual de libertad, en el resquicio entre estos dos puntos —y de maneras diversas— surgimos nosotros con nuestros rasgos y gestos, como actualizaciones múltiples de esta tensión.

En este sentido quiero insistir en algo que usualmente se da por descontado, pues, la percepción habitual del cuerpo lo considera como algo dado de manera natural, en tanto aquí describimos una dimensión distinta de lo corporal, ya que el cuerpo es el resultado de un esfuerzo, de una labor, de una confrontación fundamental. Permítaseme aclarar este punto, pues, con la noción de límite no señalo aquí lo externo

---

<sup>4</sup> Remito a las hermosas palabras de Bonito Oliva, citado por Mariapaola Fimiani en los siguientes términos: “Por lo que el cuerpo es en sentido propio límite (*Grenze*), no porque ofrezca resistencia y oposición, sino porque es el punto en el cual se reverbera la profundidad de un interno sobre la superficie externa... el cuerpo es, por lo tanto, la obra, por excelencia del hombre, su obra de arte que debe comunicar justamente porque va más allá de la impotencia de la naturaleza, investida por la original fuerza metamórfica del espíritu.” Posteriormente la misma Fimiani concluye: “El cuerpo como obra de sí mismo reenvía, por lo tanto, a un modo del obrar más cercano a la *techne* antigua y a la *Kunst* kantiana —como quería Foucault—, a una modalidad del hacer que no se objetiva en la cosa común o en la ‘cosa misma’, la ‘cosa así como está’, *die Sache selbst*, sino que está, así como la pura negación, un obrar contenido donde el sujeto agente no posee nada y la puesta en obra de lo real, como se decía, es sólo un extracto de sí y una porción del mundo. En este sentido, el cuerpo —para Hegel—, se hace obra a través de un ‘vigilarse, que no puede ser acerado en la inalterabilidad de un dato.” En: Mariapaola Fimiani, *Érotica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Herramienta, Argentina 2008, p. 40.

o lo ajeno, sino precisamente la negación puesta por el pensamiento para afirmarse, y en ese sentido el límite se revela como lo más interno al pensamiento mismo. Esto ocurre con frecuencia a lo largo de la obra de Foucault, pensemos en sus investigaciones en torno a la locura, el suplicio o la prisión como estrategias para esclarecer los límites de la razón y de nuestra sociedad misma, en ambos casos, siempre desde la razón y desde la sociedad misma.

Vale aseverar, entonces, que cuando hablamos del cuerpo se trata de un cuerpo que nosotros mismos nos hemos dado, el cuerpo es nuestra obra capital. En este sentido Sergio Pérez Cortés señala: “Son ellos, los seres humanos, quienes han producido la totalidad de lo que efectivamente existe.”<sup>5</sup> Y, en efecto, el cuerpo no es la excepción. Quizá bastaría señalar que en cuanto se analiza la problemática realidad del cuerpo, estamos siempre al filo de algo nuevo y, no obstante, todavía reconocible. Tal como el mismo Hegel lo señalara en su momento, estamos convencidos de que algo otro se anuncia ya a cada paso.

Encuentro todos estos elementos en la filosofía de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari y es por ello que los he elegido para acometer mi proyecto de un esclarecimiento del gobierno de los cuerpos. En el caso de Foucault, apelo por una lectura que nos permita presentar una analítica de lo corporal conservando el eje de la unidad, es decir, considero que a partir del trabajo del filósofo francés es posible estudiar *la razón histórica* de las variaciones corporales. Desde esta perspectiva, el proyecto foucaultiano puede entenderse como una tentativa por reconstruir el itinerario del pensamiento en su manifestación histórica sobre el cuerpo, haciendo explícitos los discursos, las técnicas y las prácticas necesarias para tales fines. Asimismo, considero que Gilles Deleuze y Félix Guattari trabajan sobre el mismo registro, aunque en su caso concentran la atención en lo que podría entenderse como

---

<sup>5</sup> *HMF.*, p. 19. Enseguida señala también: “La racionalidad del presente no es un dato de la naturaleza y tampoco es arbitraria: es el resultado necesario de los juegos de dominación y resistencia que la sustentan.” En: *HMF*, p. 24.

una determinación de la racionalidad que integra la corporalidad propia de las sociedades postindustriales, es decir, enfatizando las particularidades del proceso a través del cual el cuerpo ha sido colonizado con una forma específica del deseo (a lo que he denominado *ratio cupiditatis*)<sup>6</sup>.

De acuerdo con esto, mi tesis principal (*tp*) consiste en el desarrollo y la argumentación de la posibilidad de una reconstrucción racional del itinerario del pensamiento al pensar el cuerpo y de la consiguiente transformación del cuerpo y del pensamiento mismo como resultado de dicho proceso; por otra parte, mi tesis secundaria (*ts*) contempla la relación que existe entre las filosofías de los autores en cuestión: Foucault-Deleuze-Guattari. En este sentido sostengo que, en lo que respecta al problema del cuerpo, sus filosofías nos brindan las herramientas necesarias para realizar un análisis que se *complementa* en un nivel en el cual Deleuze y Guattari asumen lo planteado por Foucault y lo utilizan para desarrollar su propia propuesta filosófica. Por el momento tan sólo conviene señalar que esta propuesta, en favor de una *relación complementaria* entre los autores en cuestión, está dominada por un aliento metafísico que pretende recuperar los fueros del pensamiento ante el desafío del cambio, del movimiento, de la transformación, de la multiplicidad; obviamente, en su referencia hacia el cuerpo.

En estas condiciones, pongo sobre la mesa *una* lectura que apela a la complementariedad, en lo referente al cuerpo, de las filosofías de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari. Pero, por ningún motivo pretendo encontrar *la lectura* canónica de estos pensadores; por el contrario, quisiera apegarme una vez más a su espíritu y ejercitarme en el uso de una serie de herramientas filosóficas, no para dar soluciones, ni interpretaciones últimas; sino para reconocer las condiciones que han hecho posible el presente que habitamos.

---

<sup>6</sup> Para una interpretación en este mismo sentido, véase: Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze y el Antiedipo*, Nueva Visión, Argentina 2010, p. 125.

Me resulta irresistible apegarme a la convicción histórica de Gilles Deleuze, quien en un texto multicitado señala cuales eran sus pretensiones al leer, escribir y pensar acerca de un filósofo: “Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.”<sup>7</sup> Así pues, en estas mismas condiciones recurro a estos grandes filósofos con la intención de problematizar aquello que pareciera natural, aún más, con la intención de sacar al cuerpo del sueño dogmático al cual ha sido entregado por las ciencias modernas y, por qué no, aventurarme a *penser autrement*<sup>8</sup>.

Entiendo perfectamente que *mi interpretación* se encuentra más allá de las lecturas que han asociado a nuestros autores con posmodernismos trasnochados y con nihilismos necios. Por el contrario, sostengo que en cada una de las obras de Foucault-Deleuze-Guattari está en juego un proyecto filosófico que continúa sobre los quicios de la modernidad. Lo sé perfectamente, presentar una posición de esta naturaleza implica, al menos, dos desafíos. En primer lugar, confrontar la habitual designación de las problemáticas filosóficas al referirse a un objeto de estudio condenado por la

---

<sup>7</sup> *Conversaciones*, Pre-textos, España, pp. 13,14.

<sup>8</sup> Sobra decir que me fascina pensar en una lectura llena de cuerpo, cuando se habla de sodomías, concepciones, embarazo, criaturas monstruosas como resultado, todos estos elementos señalan, tal como lo entiendo, una experiencia filosófica donde se juega el cuerpo, una lectura que implica comenzar *siendo* uno y terminar *siendo* otro; como ocurre al leer filosofía, el cuerpo está en juego a niveles poco sospechados, de tal suerte que una lectura de esta naturaleza aspira a convertirse en parte del lector, a encarnarse y perseguirle corporalmente esperando que en algún momento llegue a alumbrarse algún resultado.

tradición filosófica al olvido: el cuerpo. Por otra parte, implica una declaración de principios que enlazan el pensamiento de los autores propuestos —Foucault, Deleuze, Guattari— con el proyecto racional de un esclarecimiento de los procesos de pensamiento que hacen inteligible al mundo, pero, en una aplicación concreta sobre el cuerpo.

En definitiva, estudiar el cuerpo desde una perspectiva que pretende determinar los procesos a través de los cuales se ha constituido como experiencia presente es un reto particular, pues, nuestros autores han sido asociados con movimientos disímiles al proyecto moderno hasta el extremo de encontrar en ellos tendencias contrarias al mismo<sup>9</sup>. Para señalar un ejemplo, podemos referir a uno de los principales críticos del pensamiento foucaultiano, J. Guillermo Merquior, quien evaluaba así el análisis foucaultiano del apriorismo histórico y la configuración de epistemes en la década de los ochenta:

“Pero en Foucault las mutaciones epistémicas son esencialmente arbitrarias. Las epistemes se suceden una a otra sin ninguna lógica interna. Además tienden a constituir bloques de conocimiento radicalmente heterogéneos: la discontinuidad absoluta es la suprema ley interepistémica.”<sup>10</sup>

Desde este momento, afirmo rotundamente que no es así. Por el contrario, sus filosofías se nutren de una tradición filosófica moderna, con sus evidentes puntos de

---

<sup>9</sup> Para una evaluación de nuestros filósofos como posmodernos véase: Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres asociados, México 2004, particularmente los primeros apartados destinados a lo que el autor considera precursores del posmodernismo, pp. 7 y ss; también la *Enciclopedia de la posmodernidad*, en especial los artículos dedicados a Foucault y Deleuze, donde se los caracteriza como filósofos posmodernos, defensores de una hermenéutica débil y un nihilismo exacerbado. Sobre decir que mi lectura es radicalmente distinta, sostengo sin rodeos que los citados estudios adolecen de una lectura rigurosa, además de que la bibliografía citada y analizada es incompleta y secundaria.

<sup>10</sup> J.G. Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, Fondo de Cultura Económica, México 1988, p. 71.

discrepancia pero, no obstante, se ubican dentro de lo que podría llamarse de manera general filosofía crítica. En efecto, sus objetos y sus métodos serán profundamente diferentes, no así la motivación que los mueve a filosofar. Por el momento tan sólo refiero algunos documentos que considero de primer orden, porque exploran el entramado metafísico y ontológico presente en las filosofías de Foucault y Deleuze, respectivamente; para el caso de Gilles Deleuze, remito a una importante investigación doctoral a cargo de Amanda Núñez García, **“La ontología de Gilles Deleuze. De la política a la estética”**, UNED, Asesora Dra. Teresa Oñate y Zubía, presentada en España (2009); por otra parte, en lo que respecta a Michel Foucault, véase el importante estudio doctoral de Luciana Cadahia titulado **“Hegel y Foucault. Vida, historia y política”**, Universidad Autónoma de Madrid, asesorado por Félix Duque, también presentada en España (2012); además de un importante artículo de la misma autora titulado **“¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia”**; por supuesto, el ya clásico estudio de Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant, Critique clinique éthique*, donde se estudian los alcances de una ontología del presente<sup>11</sup>.

A pesar de todo, es necesario reconocer un hecho que desborda los límites de mi investigación pero que, sin embargo, la influye a un nivel radical que sería difícil de cuantificar, me refiero a la aparición pública del libro *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*<sup>12</sup>, del filósofo mexicano Sergio Pérez Cortés. La publicación de dicho estudio resulta fundamental para el desarrollo de este trabajo, pues, dicha investigación constituye el marco teórico de fondo del que me he servido para emprender *una* lectura de Foucault y para ensayar *una* lectura distinta a las tradicionales respecto a Deleuze y Guattari. Encuentro en las líneas de dicho libro el eje teórico que permite realizar una lectura problematizante desde Hegel, y que nos

---

<sup>11</sup> L'Harmattan, Paris 1998, pp. 143.

<sup>12</sup> *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 2013, pp. 413. (HMF)

permite poner sobre la mesa sus ecos y su presencia subterránea y fundadora en los filósofos en cuestión.

Por estas razones considero necesario un posicionamiento inicial en torno a esta importante obra, sobre todo frente a otras interpretaciones de la obra de Michel Foucault y Gilles Deleuze basadas en la importancia que conceden a la influencia de las obras de Friedrich Nietzsche o Martin Heidegger, por ejemplo. Como sabemos, por parte de nuestros filósofos existen referencias directas, testimonios e incluso obras nodales dedicadas al autor del Zarathustra. En el caso de Foucault uno de los textos identificados como la transición hacia los estudios genealógicos es *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*<sup>13</sup>; así como la primera conferencia de *La vérité et les formes juridiques*<sup>14</sup>, publicados en 1971 y 1974 respectivamente. Quizá esta influencia sea más marcada en el caso de Deleuze quien ha dedicado sendos textos al pensador alemán: *Nietzsche y Nietzsche et la philosophie*<sup>15</sup>.

Si bien Nietzsche ha sido uno de los ejes temáticos del así llamado postestructuralismo francés, no ocurre lo mismo con respecto a la influencia de Martin Heidegger sobre la obra de los pensadores del post-estructuralismo, misma que se ha

---

<sup>13</sup> De, p. 1004. A decir de Gilles Deleuze “Foucault siempre tuvo una inspiración Nietzscheana” incluso —piensa Deleuze— pueden rastrearse las coincidencias entre Foucault y Nietzsche de la siguiente manera: “Hay tres grandes coincidencias entre Foucault y Nietzsche. La primera, la concepción de la fuerza. El poder según Foucault, como la potencia según Nietzsche, es irreductible a la violencia, es decir, a la relación de una fuerza con un ser o un objeto, consiste en la relación de una fuerza con otras fuerzas a las que afecta o que la afectan (incitar, suscitar, inducir, seducir, etc.: todo ello son afectos) En segundo lugar, la relación de las fuerzas con la forma: toda forma esta compuesta de fuerzas. Esto es lo que aparece desde el principio en las grandes descripciones pictóricas de Foucault. Pero, sobre todo, esta el tema de la muerte del hombre en Foucault, y su vinculación al superhombre nietzscheano. Las fuerzas del hombre no se bastan, por sí solas, para constituir una forma dominante que pueda acoger al hombre. Es menester que las fuerzas del hombre (tener un entendimiento, una voluntad, una imaginación, etc.) se combinen con otras fuerzas...” En: *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, España 2006, p. 188.

<sup>14</sup> De., p. 1406.

<sup>15</sup> Cfr., Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008, p. 101; *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, pp. 232.

mantenido más bien implícita, pues, ni Deleuze ni Foucault han abordado el pensamiento heideggeriano en una obra específica como si ocurriera con Nietzsche<sup>16</sup>. Es en este sentido que la importancia de Jean Beaufret como magnífico intermediario entre las generaciones de filósofos franceses de posguerra —entre los que se encuentran Foucault, Deleuze y Guattari— y Martin Heidegger ha sido reconocida ampliamente, tanto por Didier Eribon<sup>17</sup> como por François Dosse<sup>18</sup>. Es un hecho innegable, Martin Heidegger estará presente en la filosofía política que piensa al cuerpo como un auténtico problema filosófico, pues, allí donde se pretenda esclarecer el problema de la violencia ontológica que abre el cuerpo al mundo, allí estará presente la figura del pensador de la selva negra. Su importancia ha sido reconocida en los siguientes términos por Deleuze: “Pliegue y despliegue...los lectores de Heidegger conocen bien este asunto. Es, sin duda, la clave de toda la filosofía de Heidegger (“acercarse al pensamiento es encaminarse hacia el pliegue del ser y el ente”) En Heidegger, tenemos lo Abierto, el pliegue del ser y el ente como condición de toda visibilidad del fenómeno, la realidad humana como ser de lontananza; en Foucault, tenemos el Afuera, el pliegue de la línea del afuera, la realidad humana como ser del afuera.”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> A pesar de todo, la reciente publicación del libro de Oliver Marchart, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009, p. 257. Texto que en su primer capítulo aborda la influencia de Heidegger en el pensamiento francés y, sobretudo, en lo que el denomina la *izquierda heideggeriana*. Véase Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, Alianza editorial, España 2001, p. 63, donde Sauquillo señala la influencia de Marx, Freud, Nietzsche y el último Heidegger sobre Foucault; véase también Alain Badiou, *Deleuze el clamor del ser*, Manantial, Argentina 2002, p. 35-49, donde se presentan una serie de argumentos críticos a la filosofía deleuziana mismos que estudiaré en el tercer capítulo, sin embargo, por el momento baste decir que Badiou reconoce también esta fuerte influencia e incluso continuidad entre Heidegger y Deleuze sobre todo en lo que respecta a la tesis de “la univocidad del ser”.

<sup>17</sup> Eribon recoge una cita de Foucault en los siguientes términos: “Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté ...Il est probable que si je n’avais pas lu Heidegger, je n’aurais pas lu Nietzsche.” Es necesario mencionar también la importancia de Alphonse de Waelhens en este sentido, *cfr.*, Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1994, p. 47 y 48.

<sup>18</sup> *Cfr.* François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009, p. 128.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, España 2006, p. 179.

Reconozco, pues, el hecho de que existen otras interpretaciones y lecturas respecto a la relación entre nuestros autores, eso es innegable. Sin embargo, en lo que se refiere al proyecto que aquí esgrimo no resultan significativas, pues, a partir de ellas la relación de complementariedad en torno a un trabajo filosófico sobre el cuerpo continuado por nuestros autores no podría reconstruirse, sino como *mera influencia* y no en los trabajos y en los proyectos filosóficos mismos, pues, desde esas perspectivas cada una de las etapas cancelaría a la anterior, perdiendo el carácter procesal que me interesa presentar. Situación que, desde mi perspectiva, no es coherente con el detallado itinerario que las obras de nuestros filósofos describen en este punto particular.

Regularmente se ha pensado en Foucault y Deleuze como detractores del hegelianismo; sin embargo, existen elementos que bien podrían hacernos pensar dos veces antes de emitir un juicio concluyente al respecto<sup>20</sup>. En el caso de Foucault existe un profundo vínculo respecto a Hegel a través de su maestro Jean Hyppolite<sup>21</sup>. Por su

---

<sup>20</sup> Así lo han declarado grandes investigadores en México y en el extranjero, para mencionar al menos algunos ejemplos palpables: Fernanda Navarro, Oscar Martiarena, Martin Hopenhayn. Estos investigadores asocian el proyecto foucaultiano con las premisas filosóficas de un Nietzsche a quien los biógrafos nos han presentado como objeto del furor, la curiosidad y los halagos más intempestivos del filósofo francés. Véase: Oscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, México 2005, principalmente el apartado titulado **“La verdad inalcanzable”**, pp. 49 y ss. Sobra decir que no comparto la evaluación en torno a Hegel y la relación con Foucault que en este punto se presenta; por otra parte Fernanda Navarro, **“Hacia otra forma de filosofar: desde Foucault y Deleuze”**, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Doctorado en Filosofía, México D.F. 2000, en especial el apartado **“Nietzsche: Su herencia”** y **“Foucault y Deleuze: Dos filósofos intempestivos”**, pp. 10-35 y 36-54 respectivamente, donde se argumenta profusamente el seguimiento foucaultiano y deleuziano de las tesis del autor del Zaratustra; por último, Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*, Andrés Bello, Chile 1997, en particular el capítulo II, titulado **“La vocación emancipatoria de la genealogía de la moral”**, donde se presenta una tesis que hace de Foucault prácticamente un divulgador de las ideas nietzscheanas, pp. 25-51.

<sup>21</sup> Remito al lector para una problematización al respecto, nuevamente a la tesis doctoral de María Luciana Cadahia, *Hegel y Foucault. Vida, Historia y política*, ... la autora señala como principal motivación de su trabajo: “...en la introducción a nuestra tesis hemos sugerido

parte, Deleuze ha dicho con insistencia que es Hegel el filósofo a quién se encuentra en un ir y venir permanente, a la vuelta de la esquina o simplemente después de pensar haber terminado de lidiar con él, según el propio Deleuze, al negarlo no hace sino afirmar una vez su filosofía<sup>22</sup>. Retomo aquí la importante contribución de María Luciana Cadahia respecto a una evaluación de la relación entre Hegel y Foucault, siguiendo a Cadahia podría afirmar que la relación de *Auseinandersetzung*, el doble juego de “acercamiento y distanciamiento”, puede pensarse también en el caso de Gilles Deleuze y el filósofo alemán. De acuerdo con Cadahia: “Podríamos decir que Foucault continúa a Hegel en un aspecto fundamental, esto es, en la necesidad de mantener un vínculo entre la filosofía y la historia.”<sup>23</sup>

Por si fuera poco, la investigación del Dr. Pérez Cortés señala un fondo necesario para la comprensión del cuerpo y su travesía histórica: *la razón en la historia*. Me explico, el cuerpo sería una más de las manifestaciones a través de las cuales el hombre se cuenta a sí mismo la historia de su presente, tal como un documento vivo, el cuerpo lleva, ha llevado y llevará sobre sí las huellas del histórico andar de la razón y será, por tanto, un documento vivo que acusa y señala los cruces de las tecnologías y dispositivos que lo atraviesan para darle forma. En este sentido el

---

considerarlo en una permanente *Auseinandersetzung* respecto a los filósofos de la modernidad y en especial, en relación con Hegel. Es decir, un permanente juego de acercamiento y distanciamiento que viene sugerido por los propios textos de Foucault y que, a su vez, hace explícito el silenciado vínculo entre ambos filósofos.”

<sup>22</sup> En este sentido véase el estudio de Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Argentina 2005, especialmente los dos primeros capítulos destinados a la relación Hegel-Deleuze, pp.15-12; además véase: Henry Somers-Hall, *Hegel, Deleuze, and the critique of representation. Dialectics of negation and difference*, State University of New York Press, New York 2012.

<sup>23</sup> María Luciana Cadahia, *op. cit.*, p. 18. Por si fuera poco, la tesis central del trabajo es fundamental para determinar un acercamiento entre los dos filósofos: “Con Foucault y contra Hegel establecimos una cierta desconfianza concerniente a la inevitable realización de la libertad en la historia. Con Hegel y contra Foucault conservamos cierta convicción sobre la importancia de pensar la naturaleza de las instituciones como lugar de ejercicio de la libertad. Con Hegel y Foucault concebimos la historia como punto de partida para la filosofía.” *Ibid.*, p. 19.

proceso que domina las transformaciones corporales está determinado por la dialéctica hegeliana.

El cuerpo como artefacto y obra de arte es la *dación* del hombre hacia sí mismo a través de su pensamiento, así como el mismo Hegel señala en su momento, “Die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, dass es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch gerathen muss, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in andern seiner Weisen und Formen zu Theil geworden sind.”<sup>24</sup> Sobra mucho por decir al respecto, aunque por el momento basta reconocer las premisas del libro *Hegel, Marx, Foucault* como directrices de mi investigación, en su momento regresaré a esta importante obra para esclarecer los detalles de los cuales me he servido a lo largo de mi trabajo.

Por otra parte, me gustaría afirmar que el análisis del cuerpo que aquí nos ocupa no señala ningún pesimismo de manera dogmática, mucho menos implica un nihilismo programático frecuentemente asociado con los movimientos filosóficos de *fin de siècle*. Al contrario, en el caso específico de Foucault la ontología del presente significa un análisis de las cosas tal cual son, más allá de una valoración de carácter moral que pudiera remitirnos a las opciones de lo bueno y lo malo, pues, el cuerpo es el resultado (necesario) de un proceso del cual podemos dar cuenta, y esto no apela a una valoración trascendente, sino que resalta la capacidad y la posibilidad misma de *pensarse otramente* como le gustaba señalar al filósofo francés. En tanto que, para Deleuze-Guattari, la crítica del representacionismo psicoanalítico pretende abrir las posibilidades de diferenciación que el cuerpo implica, es decir, un intento por reintegrar al cuerpo a un proceso de creación y diferenciación, más allá de las ataduras

---

<sup>24</sup> *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, L. Heimann Verlag, Berlin 1870, § 11.

discursivas que representó el modelo edípico propugnado por el psicoanálisis<sup>25</sup>. En este sentido, los autores del *L'anti-Œdipe*<sup>26</sup> pretenden restituir al cuerpo en sus capacidades productivas de sí mismo, en su multiplicidad, para liberarlo de la tiranía de un modelo discursivo que lo anclaba a las medidas y necesidades propias de un capitalismo urgido de un uso maquinal del cuerpo dócil avergonzado de sí mismo.

Para el mejor discernimiento de lo que corresponde a la tesis secundaria que guía mi trabajo (*ts*), debo de reconocer la inmensa deuda intelectual, así como la importancia de una serie de estudios que me han resultado fundamentales para el desarrollo general de mi exposición. Así pues, abordo la presente investigación siguiendo el trabajo realizado por tres autores que exploran esta misma línea de investigación, al menos en un nivel temático: en primer lugar José Luis Pardo en su ensayo titulado *Máquinas y componendas: la filosofía política de Deleuze y Foucault*<sup>27</sup>; y posteriormente, Scott Lash en un artículo titulado *Genealogy and the body: Foucault-Deleuze-Nietzsche*<sup>28</sup>; por último, aunque de una manera más general me he servido de la posición de Miguel Morey quien apela, asimismo, a una complementariedad entre la filosofía de Gilles Deleuze y Michel Foucault.

---

<sup>25</sup> Véase en este punto el artículo de Félix Guattari, “**Para acabar con la masacre del cuerpo**”, escrito publicado originalmente de manera anónima en la revista francesa *Recherches*, N° 12, 1973, edición consagrada a una “**gran enciclopedia de las homosexualidades**” titulada “**Tres mil millones de pervertidos: Gran enciclopedia de las homosexualidades**”, Traducción publicada en el número 69 de *Revista Fractal*. Sobre mencionar los efectos de esta publicación en el ambiente estudiantel, evidentemente la edición fue decomisada por las autoridades francesas. En el artículo, Guattari se refiere a los efectos del psicoanálisis y, sobre todo, de la forma Edipo en los siguientes términos: “Sin descansar, continúa su sucia tarea de castración, aplastamiento, tortura y cuadrículado del cuerpo para inscribir sus leyes en nuestras carnes, para clavar en el inconsciente sus aparatos de reproducción de la esclavitud.” En: *op cit.* p. 5.

<sup>26</sup> *L'anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Lés éditions de minuit, Paris 1972.

<sup>27</sup> Pablo López Álvarez y Jacobo Muñoz (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, p. 23-84.

<sup>28</sup> Mike Featherstone (et. al.), *The body, social process and cultural theory*, Sage publications, London 1991, p. 256-280.

Sin embargo, uno de los argumentos clave se encuentra en el prólogo a la versión española del *Foucault* de Deleuze redactado por Morey, en ese sitio el filósofo español subraya las afinidades y la profunda relación entre *Surveiller et punir* y *L'anti-Œdipe*<sup>29</sup>. Según Morey el libro que Deleuze dedica al pensamiento de Foucault puede comprenderse de la siguiente manera: “Se trata de un trabajo de apropiación del discurso de Foucault a ese último nivel de las opciones primeras de un filosofar, donde se confunden precauciones metodológicas y compromisos ontológicos, llevada a cabo dentro del marco categorial estrictamente deleuziano, y mostrando la proximidad sorprendente de dos recorridos teóricos formalmente tan alejados, como los de Deleuze y Foucault; tan profundamente cómplices, sin embargo.”<sup>30</sup>

Por su parte, Scott Lash piensa la relación Foucault-Deleuze en cuanto al tratamiento de lo corporal como una relación de complementación<sup>31</sup>. Según Lash el eje a partir del cual se articulan las divergencias y las convergencias entre Foucault-Deleuze es el tema del deseo en su relación con el poder. Su cometido queda bien claro cuando señala: “My central goal in this discussion however, is to show how Deleuze and Guattari’s «schizodynamics» are part of the Project to provide us with a «counter-memory», how their de-oedipalised notion of agency constructs resistances to institutional psychiatric practices; how their de-familised unconscious is at the same

---

<sup>29</sup> “Se entiende difícilmente la aparición de un texto como *Surveiller et punir* en el contexto de la obra foucaultiana, su desplazamiento de la problemática del saber a la del poder, sin la presencia poderosa aunque a distancia del *Anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari. Si éstos afirman allí que *el deseo produce lo real*, Foucault les hará un guiño cómplice diciendo que *el Poder produce lo real*.” En: Miguel Morey, “**Prólogo a la edición española**”, en: Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, España 1998, p. 15.

<sup>30</sup> Miguel Morey, “**Prólogo a la edición española**”, en: Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, España 1998, p. 11.

<sup>31</sup> La posición de Scott Lash es clara, el sociólogo norteamericano piensa la relación Foucault-Deleuze en términos de complementación, así señala: “We are given first and foremost to understand that only Foucault among contemporary French analysts in the human sciences is a genealogist. Gilles Deleuze, we shall see below, can justifiably claim equal status as a genealogist with Foucault; the works of the one are inextricable from, indeed inconceivable without, the works of the other.” En: *op. cit.*, p. 256.

time an attack on phallogentrism. In short to underscore how the *Anti-Oedipus* is integral to the whole genealogical enterprise.”<sup>32</sup>

En tanto, José Luis Pardo piensa que la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari y aquella de Michel Foucault acusan una gran diferencia que nos permitirá comprender mejor de qué manera se relacionan y en qué punto establecen la distancia que los separa: “La gran diferencia con respecto a *Vigilar y castigar* y, sobretudo, a *la voluntad de saber*; era que allí donde Deleuze y Guattari habían visto florecer la proliferación de máquinas deseantes potencialmente portadoras de cambios políticos revolucionarios no integrables en los Estados nacionales gestores del capitalismo mundial, Foucault vio la multiplicación de dispositivos de poder: efectivamente, seguía habiendo política más allá (o, mejor, más acá) del Estado, más allá de la distinción jurídica entre lo público y lo privado, pero no por que hubiese máquinas deseantes o flujos libres potencialmente revolucionarios, sino porque había micromecanismos de poder diseminados reticularmente por todo el tejido de la sociedad civil.”<sup>33</sup> Así pues, esta diferencia observada por Pardo es, por sí misma, la posibilidad de leer obras tan cercanas y, aún así, complementar una con otra. La diferencia apuntada por José Luis Pardo es, de hecho, el motivo del distanciamiento de nuestros filósofos, el fondo de la misma se refiere a una evaluación política del destino de la sociedad en términos de un proyecto político.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>33</sup> En: *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000, p. 52. En ese mismo tono continúa José Luis Pardo: “...el deseo está preso desde el principio en esa maquinaria de normalización pre-, post- o extra-estatal. Desde ese momento, podemos leer todo el discurso de Foucault acerca de las —digámoslo con un eufemismo— «ambigüedades» de los «movimientos de liberación sexual» como una advertencia contra la «revolución molecular» en la que Guattari incluía todo tipo de «movimientos de liberación del deseo» que se oponían a las regulaciones estatales, y muchas de las páginas de *Vigilar y castigar* sobre los fourieristas podrían ahora interpretarse como referidas a los «planes estratégicos» de Deleuze y Guattari, considerados como la herencia histórica del anarquismo: así como el enfermo esquizofrénico es un producto de la clínica, «el delincuente es un producto de institución.» En: *Ibid.*, p. 53.

Para delimitar un marco general de la relación de complementariedad que suscribo he identificado cinco elementos (¿mesetas?) presentes en la filosofía de los autores en cuestión y que, a su vez, podrían entenderse como grandes rupturas en la historia política del cuerpo: primero, una constante incursión en la filosofía clásica principalmente Platón y el *estoicismo*<sup>34</sup>; en segundo lugar, la tematización del advenimiento de una corporalidad negativa en el mundo cristiano, así como la técnica fundamental de la confesión; posteriormente su confrontación con la modernidad cartesiana (Spinoza en vez de Descartes para Deleuze; mientras que, en el caso de Foucault la muerte del sujeto fundador); posteriormente y quizá la meseta más importante en cuanto a la argumentación de una complementariedad entre la filosofía de Michel Foucault y la de Deleuze-Guattari será la común problematización de la filosofía de F.G.W. Hegel; enseguida, la referencia radical al pensamiento de Karl Marx, y por último su problematización y crítica de la subjetividad moderna y el consiguiente debate en contra del psicoanálisis. La presencia de Karl Marx es fundamental para trazar la relación de complementariedad que propongo entre nuestros autores.

Si consideramos que uno de los momentos más importantes en cuanto a la tematización del cuerpo por parte de Deleuze-Guattari es su oposición a la idea de sujeto fundador a la manera de la filosofía cartesiana (*L'anti-Œdipe* en el caso de Deleuze-Guattari) y que, en este punto, el recurso a la filosofía de Marx será fundamental, pues, la noción de cuerpo-mercancía y la descripción de la alienación del obrero en la fábrica son de alguna manera presupuestos presentes en Deleuze-Guattari, esta inflexión y su importancia por sí misma podría establecer la tesis de una estrategia del deseo que nos sume en la indiferencia de la producción masiva de subjetividad, la importancia y la presencia de Marx en Deleuze-Guattari significa,

---

<sup>34</sup> Será Lucrecio para Deleuze, *cfr. conversaciones*, p. 13.

entonces, un eslabón fundamental entre la obra de Michel Foucault y los autores del *L'anti-Œdipe*<sup>35</sup>.

Son estos marcadores que cada uno de los autores aborda con distinta intensidad, mesetas que recorren y a las que regresan por fuera de la linealidad de la historia oficial, a pesar de todo, estos caminos diferentes nos permitirán: por un lado establecer una contextualización propia a la problemática del cuerpo, así como demarcar los cimientos para la reflexión Foucaultiana y Deleuze-Guattariana con respecto al cuerpo.

### ***Para una delimitación***

Aunque lo que aquí importa es más bien el fondo de los análisis de los filósofos en cuestión, su presentación y la exposición misma de un proceso en cuestión, también quisiera decir algunas palabras en torno a lo que podría servir como marco o guía temporal y documental de mi investigación, si bien no se trata de un cierre riguroso, pues, como se verá las temáticas generalmente son transversales a toda la obra. Una vez hechas la aclaraciones puedo decir que me ocupan las investigaciones realizadas por Michel Foucault en el periodo que va del año 1970-1976; y posteriormente aquéllas que presentan Gilles Deleuze y Félix Guattari en el periodo que comprende los años 1972-1981. El marco temporal que propongo involucra, en el caso de Foucault la etapa denominada genealógica, que va desde las conferencias dictadas en Río de Janeiro (Brasil) hasta la publicación del primer tomo de la *Histoire de la sexualité*; en

---

<sup>35</sup> Véase en este sentido la obra colectiva: T. Lemke (*et. al.*) *Marx y Foucault*, Nueva Visión, Argentina 2006. En este volumen Stephanie Legrand afirma como uno de los objetivos de su investigación hacer patente el “**Marxismo olvidado de Foucault**”: “Más precisamente, trataremos de demostrar que los conceptos fundamentales de la teoría de Foucault de las relaciones de poder en la ‘sociedad disciplinaria’ quedan irremediabilmente ciegos si no se los articula con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista.” En: *op. cit.*, p. 22.

tanto que, para Deleuze-Guattari, comprende desde la publicación del *L'anti-Œdipe* y hasta *Mille Plateaux*, es decir, todo el proyecto de problematizar la relación entre el capitalismo y la esquizofrenia. Sin embargo, en su debido momento haré algunas precisiones en cuanto a la periodización y la justificación de estos rangos temporales.

En este punto quiero mencionar que en el caso específico de la dupla Deleuze-Guattari la escritura a cuatro manos suele causar cierto recelo, este *octopus filosófico* resulta atemorizante, e incluso hay quien prefiere a un Deleuze des-guattarizado<sup>36</sup>; sin embargo, también se ha querido precisar el paso-más allá del estructuralismo en la filosofía de Gilles Deleuze, a partir de su amistad y su colaboración con Félix Guattari, así señala François Dosse en la *Biografía cruzada*<sup>37</sup> que dedica a delinear la vida y la obra de ambos filósofos y que recientemente ha visto la luz pública en nuestro país. Por ningún motivo tomo partida en esta situación teórica que sobrepasa los alcances de mi investigación, antes bien, señalo únicamente un periodo útil para establecer la comparación entre las obras de tres filósofos franceses con respecto a la temática de estudio elegida.

### ***Plan de trabajo***

En cuanto al orden expositivo que seguiré responde a las siguientes líneas generales: presento dos apartados, destinado cada uno a la argumentación primero de Michel Foucault y, posteriormente, de la dupla Deleuze-Guattari. En cada uno de ellos incluyo un apartado donde se discute la relación con Hegel y posteriormente intento reconstruir la problematización respecto al cuerpo, he intentado dar en todo momento un carácter de itinerario, siguiendo la sucesión de los propios trabajos y el orden de su

---

<sup>36</sup> El caso más palpable es el de Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, España 2006, p. 245.

<sup>37</sup> François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009, pp. 692.

publicación. La justificación de tal disposición está comprometida con la tesis central y la tesis secundaria que presento en mi trabajo, es decir, en primer lugar afianzar los argumentos necesarios para comprender el cuerpo como unidad cambiante a partir de una lectura hegeliana de Foucault, Deleuze y Guattari; por estas razones, el capitulado y la exposición semejan un itinerario del pensamiento al pensar el cuerpo desde la época clásica hasta nuestros días. Sin embargo, no hay una pretensión progresista ni mucho menos un apego a una descripción lineal de las formas del cuerpo en la habitual disposición que va de lo menos a lo más civilizado o de lo menos desarrollado a lo más desarrollado.

En el desarrollo de mi exposición el punto de inflexión se presenta ya bien entrado el siglo XIX, momento fundamental para el reconocimiento del gobierno de los cuerpos en lo que se ha denominado la consolidación de la mirada médica y la interiorización del deseo en el cuerpo infantil, es ahí donde Deleuze y Guattari toman la estafeta para analizar la situación del cuerpo que somos en la sociedad actual y donde radica el fondo de mi tesis secundaria que supone la relación de complemento entre nuestros autores<sup>38</sup>. Por esta razón, la disposición de los apartados y las partes que integran mi investigación no responden a una simetría expositiva, por el contrario, intento mostrar, incluso en ese nivel gráfico, la labor de complementación y apoyo que hay en lo que respecta al problema del cuerpo entre nuestros autores.

Finalmente sólo resta decir que por todas estas razones elegí como tema de investigación al cuerpo, pues, estoy convencido de que una comprensión de sus transformaciones puede entregarnos las claves para una disposición novedosa frente a las minuciosas estrategias, saberes y discursos que integran la racionalidad que sostiene a nuestras sociedades actuales, sin duda alguna, después de cumplir el itinerario y presentarlo al lector no puedo evitar pensar en la literatura y en la

---

<sup>38</sup> Recuérdese en este punto que el mismo Miguel Morey señala esta relación de complemento e incluso de complicidad, argumentando que Deleuze se encuentra reiteradamente en Foucault.

profunda sabiduría común a los grandes escritores. Sí, en efecto, para mejor introducir mi trabajo quizá habría bastado con referir la fórmula de Paul Valery y afirmar que “lo más profundo es la piel”.

*José Manuel Meneses*  
México D.F.  
2015

---

**PRIMERA PARTE**  
**EL PROYECTO ANATOMOPOLITICO**  
*Cuerpo y disciplina en Michel Foucault*

---

## 1.1 Foucault más allá de sí: Hegel en las venas

“...etwas anderes im Anzuge ist.”<sup>39</sup>

F.G.W. Hegel.

**E**N este primer apartado me propongo presentar las líneas maestras que han permitido una lectura hegeliana de la propuesta anatomopolítica de Michel Foucault. Mi propósito es hacer patente que gracias a una lectura de tal naturaleza es posible articular una mirada sobre el cuerpo como registro de un itinerario de la razón (tp) y, por si fuera poco, tener la convicción de que podemos conocer nuestro cuerpo presente en el reconocimiento de su histórico desliz a través de otras experiencias que le han hecho posible. Para decirlo de manera clara y directa: la tesis que actúa de fundamento en este trabajo de investigación supone una lectura hegeliana de Foucault. No sólo eso. También pretendo esclarecer cuáles han sido las herramientas que me permiten establecer una relación de complementariedad entre las propuestas de M. Foucault, G. Deleuze y F. Guattari y así entrever la posibilidad de reconstruir las condiciones que han hecho posible la experiencia de nuestro cuerpo presente (ts).

A todas luces la invitación a pensar de otro modo está dada en la filosofía hegeliana y debo reconocer que una de mis principales motivaciones ha sido la fuerza y la seducción que el filósofo alemán ha provocado en mí. Sostengo que, a partir de las herramientas y los instrumentos filosóficos acuñados por el autor de la *Fenomenología del espíritu*, se puede lograr un esclarecimiento de las experiencias del cuerpo como

---

<sup>39</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Dürr'schen Buchhandlung Verlag, Leipzig 1907, p. 9.

resultado de una *ratio laborans*<sup>40</sup>, siempre en movimiento, una *ratio* que incansable se confronta con el mundo para hacerlo suyo, para encontrarse en él y transformarse una vez más. De acuerdo con esto, en el cuerpo palpitan, al mismo tiempo, identidad y diferencia. Desde la óptica hegeliana se alcanza a vislumbrar un cuerpo portador de su propio movimiento, hecho que determina el devenir *otro* incesante e inparable del cuerpo. Por esa razón, cada uno de sus momentos lleva sobre sí la semilla de su propia superación, pues, una experiencia del cuerpo, como momento de la identidad, responde a una racionalidad específica que habrá de confrontarse con su propia diferencia manifiesta por la dificultad de asumir los parámetros dictados por el pensamiento, aún en su fracaso o en su triunfo parcial o total, el pensamiento impacta al cuerpo que habrá de devenir en una organización distinta de la experiencia corporal también racional y también verdadera; pero sobre todo, parte integrante de la totalidad de un proceso que está siempre en movimiento.

Como puede verse a partir de la aplicación de este análisis el cuerpo se torna un acontecimiento filosófico de primer orden, ciertamente su transformación es obra del pensamiento y nosotros participamos de ella, ya sea en el error o en el acierto, nosotros somos partícipes de nuestro cuerpo, y a pesar de ser un cruce de fuerzas que van más allá de los límites de sus carnes, el cuerpo nunca ha quedado sólo en el páramo de las cosas, ni mucho menos al abandono totalmente enajenado; por el contrario, el cuerpo —incluso en sus peores condiciones— siempre está pletórico de pensamiento: “Τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα”<sup>41</sup>

El telón de fondo de este proceso ha sido descrito de manera pormenorizada por la filosofía hegeliana. Por lo tanto, para hacer inteligible mi lectura presento de manera esquemática sus líneas generales. Como es bien sabido, la *Ciencia de la lógica* representa la superación de los límites tradicionales de lo que la filosofía comprendía

---

<sup>40</sup> Intento denominar una razón dinámica, cambiante, pero sobre todo esforzada por dar cuenta del mundo.

<sup>41</sup> Parménides, ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΦΥΣΕΩΣ, fr., 16.

por lógica, ya que su ámbito de problematización es metafísico y no meramente un estudio en torno a la corrección o incorrección de los juicios. La lógica nos da las herramientas para pensar las cosas, en nuestro caso, la *Lógica* hegeliana nos da la pauta para responder la pregunta filosófica por el ser del cuerpo y no por la corrección o incorrección de su representación conceptual.

Para comprender de manera general el movimiento ahí descrito, podemos afirmar que lo que encontramos en la *Ciencia de la lógica* es el itinerario del pensamiento en su propio esclarecimiento más allá de todo postulado, se trata de la experiencia del pensamiento en su propio reconocimiento y no en la tibia relación sujeto—objeto que tanto había consumido el tiempo y los esfuerzos de los filósofos modernos<sup>42</sup>.

Para comprender mejor este proceso hay que recordar que La *Lógica* es pensamiento que se toma a sí mismo como objeto, y que más allá de toda presuposición Hegel combatirá los esquemas que imponen reglas del pensar al pensamiento. No hay reglas del pensar antes del pensar mismo, es decir, no hay presupuesto antes de su acción. Por esta misma razón quedan desmarcadas todas las críticas que señalan una especie de apriorismo trascendental en Hegel, como si su esquema postulara un modelo dado de antemano desde el cual el pensamiento se impusiera dogmáticamente sobre las cosas<sup>43</sup>. Esta consideración será de primera

---

<sup>42</sup> Asumir la relación entre el Ser y el pensamiento es un motivo clásico, en Parménides se encuentra también señalada la tematización del pensamiento y su labor a través de una experiencia, en su caso se trata de una experiencia mítica, *vid. fr.*, I, 15. Donde se señala a la experiencia como “una gran abertura” por donde se ejerce el pensamiento (ἀχανὲς ποίησαν...).

<sup>43</sup> En este sentido véase por ejemplo la caracterización que realiza Oscar Martiarena respecto de la filosofía hegeliana, resulta evidente cómo fue imposible trazar el vínculo entre Hegel-Foucault, pues, la imagen que se presenta de Hegel es excesivamente dogmática. *Cfr.*, “...el sujeto en Hegel ya no tiene ocasión de detenerse y preguntar *¿qué debo hacer?*, pues para Hegel no se trata de que el sujeto se detenga y piense su deber, sino más bien que actúe en la dirección que le impone en todo momento el movimiento histórico al que pertenece.” En: *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, México 2005, p. 51. En esta versión de Hegel el sujeto palidece ante un orden casi sideral que le sobrepone y minimiza. Por el contrario, la

importancia para desmarcar al cuerpo de un concepto *a priori* que le encarcelara antes de su acción.

Según lo descrito en la *Ciencia de la lógica*, en un primer momento el ser se encuentra vacío de todo contenido: idéntico a la nada, y por eso mismo, trabado en una relación de contradicción ser-nada; por tanto, la relación entre el ser y la nada es una relación determinada, donde la nada es negada por el ser que se determina y adquiere un contenido. De tal forma, como resultado de ese movimiento tenemos el devenir que no es otra cosa que la negación de la nada que era negación del ser. Siguiendo a Hegel, el movimiento del pensamiento logra la unificación entre el mundo de la naturaleza y el mundo espiritual, en otras palabras, el pensamiento supera la escisión entre ser y pensar y en ese sentido “La lógica es el espíritu vivificante de todas las ciencias” tal como queda consignado en la *Enciclopedia*.<sup>44</sup>

Por tanto, la *Lógica* consiste en pensar el objeto en su concreción y al mismo tiempo el proceso a partir del cual dicho objeto ha llegado a ser lo que es. La dificultad que rodea la comprensión de este movimiento del pensamiento radica en el hecho

---

tentativa hegeliana reivindica el papel del sujeto que piensa, pero no solamente del sujeto, sino también de las condiciones objetivas a las cuales se enfrenta, en efecto, “El pensamiento es un hecho histórico” pero se trata de “...un *hecho* que, en su género, posee una forma de objetividad, de ‘materialidad’; pero histórico, que no puede evadir sus condiciones de existencia”, por tanto, “El proceso de producción de lo verdadero es exactamente la serie de imbricaciones por la cuales el pensamiento busca constituir al objeto como pensado e imprimir en el objeto sus propósitos reflexivos. La verdad no es una correspondencia estática, sino una producción dinámica de la completa razón de ser del objeto” En: *HMF*, p. 53 y 54.

<sup>44</sup> *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 24. En este sentido Hegel lleva más allá las palabras del Parménides: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.” El pensamiento ahora es lo mismo que el ser, pero a partir de un proceso y no como una relación estable dada de antemano. Sergio Pérez Cortés afirma al respecto: “Si no hay separación entre mundo inteligible y mundo sensible es porque este ha sido **totalmente** convertido en pensamiento, totalmente inteligible. Ciertamente, es pensamiento de algo real (como el derecho), pero es pensamiento y por ello requiere de una conversión gradual del ser inmediato en categorías, conversión que la *Lógica* se esfuerza en mostrar en detalle.” En: Sergio Pérez Cortés (et. al.) *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G. W. F. Hegel*, Gedisa-UAM, México 2014, p. 267. En adelante referiré este trabajo como *TM*.

fundamental de que el objeto que asume Hegel es el objeto más general, pues, se trata del mismo pensamiento que piensa. El reto es producir una prueba de que lo determinante y lo determinado son un mismo movimiento del pensamiento, razón por la cual será necesario comprender el mecanismo preciso del movimiento del pensamiento cuando se asume a sí mismo de manera crítica. En estas condiciones, la crítica del pensamiento se preocupa por pensar cómo trabaja el pensamiento, es decir, por determinar cuál es su movimiento específico. A partir de esto, podemos comprender por qué la contradicción domina el horizonte hegeliano; sin embargo, para Hegel la contradicción radica en el esfuerzo del pensamiento por pensar las cosas y no en una posición dogmática dada de antemano. El esfuerzo está en la acción del pensamiento pensando las cosas, esa contradicción es la verdad de las cosas y, de esta manera, las cosas son mediadas por el pensamiento<sup>45</sup>.

Por tanto podemos afirmar que todo lo que existe es contradictorio, en el sentido de que todo lo que existe se juega en este esfuerzo del pensamiento por dar cuenta del mundo. En este sentido Heráclito es superado por Hegel, pues, para el filósofo de alemán la contradicción radica en el propio movimiento del pensamiento, es decir, en su labor de conocimiento del mundo y no en un mundo separado del pensar contradictorio de por sí<sup>46</sup>. Por tal motivo el pensamiento no es fijo, sino actividad y movimiento.

La esencia es una profundización del *ser* en el *ser*. De esta forma, la verdad del *ser* es el proceso a través del cual el *ser* es lo que es. La esencia es, pues, el mecanismo inteligible que hace que las cosas sean como son. Por tanto, la esencia no es una invención del pensamiento sino que existe por medio de un *otro* que es el *ser*. Se trata

---

<sup>45</sup> Las convicción de Heráclito de Éfeso cobra un nuevo sentido a la luz de la filosofía hegeliana, pues, en efecto la totalidad de lo real surge de la confrontación del pensamiento, Heráclito por su parte había afirmado: “τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν· καὶ πάντα κατ’ ἔριν γίνεσθαι.” 8 DK.

<sup>46</sup> Recordemos ahora la consigna heráclitea que dispone que todo está gobernado por la contradicción: “πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς...”, 53 DK.

de un movimiento reflexivo, pues, aunque la esencia deja atrás al *ser* sigue siendo idéntica al *ser* mismo y, por esta razón, la esencia es reflexión de sí sobre sí, con su *otro*. La unidad entre *ser* y esencia es una reflexión del *ser* sobre sí mismo y *otro*. En otras palabras, lo *otro* se está construyendo en un proceso de pensamiento.

Ahora bien, el motor del pensamiento es la negación y, sin embargo, la necesidad de lo especulativo queda de manifiesto para confrontar lo positivo a partir de lo negativo. Como ya lo señalé, la referencia a Heráclito es directa desde el momento en el que se reconoce esta oposición fundamental entre todos los seres (*entgegengesetz*), no obstante y al mismo tiempo, se vinculan a través de ella. De acuerdo con Rodolfo Mondolfo “en esta oposición que es la distinción y vinculación al mismo tiempo, se funda la dialéctica, que reconoce con Heráclito, en la lucha, la generación de todas las cosas.” Así pues, es la figura de la lucha encarnada por Heráclito en Πόλεμος la que mejor refiere esta oposición que da unidad en todas las determinaciones lógicas y reales.

Ciertamente, Hegel pretende unificar al *ser* pensado con el pensamiento que lo piensa dándole fundamento, por tanto, el movimiento —en la filosofía hegeliana— es todo al interior del Concepto que no es sino la unificación entre el ser y el pensamiento<sup>47</sup>. De acuerdo con Sergio Pérez, “El Concepto es la categoría que permite ver que todo lo que existe contiene en sí la universalidad que la fundamenta, lo mismo que la particularidad de sus propiedades específicas: por eso es ese singular y no otra cosa. Todo lo que existe concentra en sí sus propiedades particulares por las cuales es algo específico, pero esas propiedades le han sido provistas en un proceso que, poniéndolo en relación con todos sus otros, lo universaliza: todo es pues “universal particularizado” o lo que es lo mismo “particular universalizado”. Por consiguiente el Concepto contiene al ser, pero devenido ser existente por el proceso que lo

---

<sup>47</sup> Vid., *TM*, p. 278 y ss.

constituye.”<sup>48</sup> Dicho de otro modo, “En el Concepto, el ser ha sido subsumido por completo en un pensamiento consciente de sí que puede dar cuenta de esa existencia: es pues el ser pensado en la absoluta transparencia del pensamiento que lo ha pensado: es el ser en toda su objetividad.”<sup>49</sup>

Este es un punto crucial, pues, aquí se juega innumerables malos entendidos y extrañamientos respecto de la filosofía hegeliana. Incluso podría pensarse que este es el terreno que aleja a Foucault de Hegel o, cuando menos, a un buen puñado de comentaristas del filósofo francés. Me parece que en muchas ocasiones el rechazo radica en una mala comprensión de lo que implica el movimiento general del pensamiento y su realización en el Concepto, lo que les semeja una formalidad idealizada cuando no la ensoñación de un idealista. Además de las nociones de totalidad y necesidad que, a su vez, son víctimas de una lectura tendenciosa que las hace portavoces de un dogmatismo inoperante. Todo lo contrario, a partir de la experiencia del pensamiento al pensar el mundo descrita por Hegel podemos encarar la dificultad del cuerpo como unidad cambiante, o como un “universal particularizado” o “como un particular universalizado”, entiéndase bien: somos un cuerpo universal particularizado, pero también somos un cuerpo particular universalizado, todo por la acción del pensamiento.

Desde luego, la relación que establece la filosofía hegeliana entre el pensamiento y aquello pensado es siempre corporal, desde la pesadez del primer encuentro del pensamiento con aquello que piensa, que por lo demás puede sentirse como una densidad que impide el paso o simplemente como una resistencia, hasta la alegría de captar alguna de sus posiciones clave en un proceso de esclarecimiento. Se trata de una filosofía que posibilita una reflexión sobre el cuerpo y le rehabilita como problema filosófico de primer orden. Una exposición más detallada de la filosofía hegeliana siempre es necesaria, aunque por el momento únicamente he querido

---

<sup>48</sup> *TM*, p. 278.

<sup>49</sup> *TM*, p. 279.

reconocer la generalidad del movimiento que resulta imprescindible para toparnos de frente con otras posibilidades al leer el proyecto foucaultiano, pero sobre todo de usar la filosofía foucaultiana como una caja de herramientas.

En estas condiciones la joven generación a la que pertenece el filósofo de Poitiers (25') vivió con tanta intensidad las sombras de un hegelianismo del cual nunca pudieron escapar por completo. Ahora estamos en condiciones de comprender por qué la confrontación con la filosofía hegeliana nos lleva ya hacia su propio terreno, al manejar sus herramientas —la mayoría de las veces sin saberlo—, pues, combatir a Hegel en un frente significa hacer uso de sus propios presupuestos. Enfrentarle nos situaría en el terreno de aquel que pensando que llegaba a puerto, se encuentra de repente en mar abierto. Todo ocurre tan rápido cuando nos percatamos de que nuestra negación pone en movimiento, una vez más, la aceitada maquinaria de la dialéctica hegeliana<sup>50</sup>. ¿Cómo salir al paso?

Michel Foucault reconoce muy bien este desafío que actúa como un auténtico mecanismo del pensamiento y aún más como una invitación a pensar de otro modo. De manera por demás sintomática, el flamante profesor titular del Collège de France señala en su lección inaugural:

Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où hegel, insidieusement, peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous appose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Uno de los sitios donde es más perceptible la aceptación de Foucault respecto a la presencia de el herramental lógico hegeliano en su obra es *L'ordre du discours*, lección inaugural de la cátedra que Foucault asume, en lugar de Hyppolite el gran hegeliano francés, en el Collège de France.

<sup>51</sup> Foucault, *Od*, p.74, 75.

Así pues, de acuerdo con Foucault, Hegel siempre nos aventaja un paso, nos espera enfrente con un nuevo semblante, al hilo de una nueva transformación. La relación Hegel-Foucault puede trabarse muy temprano, al menos en el terreno biográfico. A través de Didier Eribon sabemos que la influencia de Jean Hyppolite fue crucial al grado de que tenemos noticia de un joven *normalien* preparando el trabajo correspondiente a su diploma de agregación con una temática por demás hegeliana — esto ocurre alrededor del año 1949—, el trabajo es una reflexión que involucra directamente a la *Phänomenologie des Geistes*, obra fundamental para el maestro y, desde ese momento, también para el alumno<sup>52</sup>.

En este contexto, Sergio Pérez Cortés y Luciana Cadahia son dos de los investigadores que han desarrollado una tematización fundamental para comprender el nivel de intervención filosófica que está en juego cuando vislumbramos la relación Hegel-Foucault. Lo interesante es que ambos investigadores nos llevan más allá de las noticias biográficas que pueden hablar de gustos e influencias. Muy por el contrario, lo que se busca en cada uno de sus trabajos es una argumentación filosófica capaz de dar cuenta de la articulación de los argumentos y del mismo proyecto foucaultiano en los términos de una aplicación de la filosofía hegeliana.

---

<sup>52</sup> Noticia referida por Didier Eribon, en: *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Argentina 1995, p. 142. De manera particular, se refiere al contenido de una carta de Louis Althusser, donde el gran filósofo marxista recomendaba a Foucault para un puesto de asistente en la Universidad de Besançon y donde Althusser puntualizaba los avances del joven *normalien* en la redacción de su trabajo final, de acuerdo con dicha carta “Este diploma llevaba por título: *La Contribution d’un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel*. Desgraciadamente, parece haber desaparecido y en todo caso no se lo pudo encontrar en los archivos de la universidad.” En: *op. cit.*, p. 416. Según Julián Sauquillo “Jean Hyppolite ha imprimido una insidiosa presencia hegeliana en Foucault. Si bien este hegelianismo es problemático pues Hegel plantea que la locura es un momento en el advenimiento del espíritu como razón, mientras que Foucault no concibe a la locura como una presencia temporal en el advenimiento de la razón, sino como una presencia extraña y silenciosa en el trabajo de la historia para la constitución del mundo objetivo. La dialéctica entre lo mismo y lo otro es un juego omnipresente en la historia.” En: *Para leer a Foucault*, Alianza editorial, España 2001, p. 59.

Para examinar más de cerca sus posiciones repasaré, en un primer momento, las notas presentadas por el filósofo mexicano Sergio Pérez Cortés, pues, constituyen el marco de interpretación general a partir del cual es posible remitir el trabajo filosófico de Michel Foucault hacia los principios del pensamiento hegeliano inscritos en la *Lógica* y en la *Fenomenología*, y que nos permiten comprender la filosofía foucaultiana como una analítica de la razón en la historia; posteriormente, me centraré en la propuesta de Luciana Cadahia, donde se enfatiza la positividad en la historia como punto de contacto entre el pensamiento de Hegel y Foucault.

### **La razón en la historia. Marco general de interpretación**

Como ya lo he señalado en mi introducción, la investigación del Dr. Pérez Cortés señala un fondo teórico invaluable para la comprensión del cuerpo y su travesía histórica y, de manera general, para reconocer el trabajo de *la razón en la historia*. Después de haber puntualizado la importancia de la contradicción y de haber atendido las generalidades de su movimiento, resulta cada vez más difícil sostener una interpretación dogmática del trabajo de la razón, en efecto, de acuerdo con Sergio Pérez Cortés, “...conocer a la razón es comprender su historia contrariada y concreta”.<sup>53</sup> Ahora bien, para atender estas indicaciones intentaré reconstruir las particularidades de una razón en la historia descritas por el filósofo mexicano. Sobra decir que son las líneas de su investigación las que me han permitido emprender la lectura de Foucault que aquí nos ocupa.

El carácter histórico del pensamiento es el principal vínculo que debe reconocerse entre Hegel-Foucault, como bien señala Pérez Cortés: “Para ellos la

---

<sup>53</sup> *HMF*, p. 13, 14. Más adelante señalará: “La racionalidad es ella misma, por tanto, una lucha permanente entre razones.” En: *op. cit.*, p. 25.

historia no es un incidente externo acaecido al pensamiento. La historia es el itinerario del pensamiento comprendiéndose como razón, experiencia que no es posible evitar porque sin ella la razón no tiene ninguna forma, no sabe nada de sí misma...” Ahora bien, ¿qué implica reconocer el carácter histórico del pensamiento? Implica, por un lado, el hecho de que el pensamiento se encuentra con una exterioridad; pero además, que a partir de ese encuentro el pensamiento mismo cambia al igual que la exterioridad pensada.

Como correlato de esta posición y como uno de los elementos más importantes de la filosofía hegeliana, cabe señalar una rehabilitación de la libertad. Más allá de lo que los detractores conciben como una filosofía dogmática, el trabajo filosófico que ella representa es un reconocimiento de la potencia del pensamiento, de su fuerza motriz y del hecho irreductible e innegable de su labor en el mundo. No obstante, la tesis que reconoce la labor de la razón en su devenir histórico defiende, a su vez, un acto irreductible de libertad, pues, el hombre al hacer uso de su propio pensamiento se reivindica *en su mayoría de edad*, debido a que, de acuerdo con Pérez Cortés: “Es un único movimiento de reflexión el que los unifica y puesto que es el pensamiento el que determina al objeto y se determina a sí mismo, entonces el pensamiento es determinante del objeto y auto-determinante, esto es impulsado por su propia naturaleza y su propia necesidad, es entonces libre. Para Hegel, el pensamiento es lo verdaderamente libre con la verdadera libertad, es decir, con su otro porque ha subsumido al objeto externo hasta hacerlo suyo.”<sup>54</sup>

De tal manera, a partir de la comprensión del trabajo y la acción del pensamiento sería inútil seguir pensando el mundo como algo extraño o ajeno al hombre. Antes bien, el mundo es nuestra obra y en él reconocemos nuestros aciertos y

---

<sup>54</sup> *TM*, p. 274.

errores, “Son ellos, los seres humanos, quienes han producido la totalidad de lo que efectivamente existe.”<sup>55</sup>

Las expectativas kantianas encuentran desarrollo y respuesta en la filosofía hegeliana. Lo que en el filósofo de las tres críticas había sido meramente un postulado de la razón, alcanza su realización objetiva en el filósofo de la *Fenomenología*<sup>56</sup>. Lo que quedaba desvinculado y se percibía como una ruptura entre el pensamiento y el mundo es reivindicado como unidad; sin embargo, esta unidad no implica ningún dogmatismo que pretenda encontrar las dimensiones absolutas del mundo en una serie de declaraciones previas a su encuentro y confrontación. No se trata de configurar un pensamiento que determine las magnitudes de una verdad trascendental e inamovible, por el contrario, “esta unidad, a veces armoniosa, a veces difícil, y muchas veces fracasada, entre el mundo objetivo y la acción humana, es para Hegel, la única verdad.”<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> *HMF*, p. 19. Enseguida señala también: “La racionalidad del presente no es un dato de la naturaleza y tampoco es arbitraria: es el resultado necesario de los juegos de dominación y resistencia que la sustentan.” En: *HMF*, p. 24.

<sup>56</sup> Aunque según la opinión de Oscar Martiarena el caso de Hegel queda descartado en este punto, pues, a partir de la filosofía hegeliana la verdad es inalcanzable, incluso afirma: “Hegel funda un sujeto cuya verdad se encuentra en todo momento fuera de él” y, posteriormente, “Hegel funda, en la modernidad, la posibilidad de una hermenéutica cuyo objeto es intentar dar cuenta de esa distancia siempre presente, y sin posibilidad de saldarse, entre verdad y desconocimiento, radicada en el movimiento en que la verdad se produce dentro del sistema hegeliano” En: *Estudios sobre Foucault*, p. 52 y 53 respectivamente. Por el contrario, “Para la filosofía especulativa, la verdad existe y es el objetivo último de la filosofía, pero existe desplegada en el Concepto, en la actividad por la cual el pensamiento alcanza su igualdad con su propia obra, mediante la separación de su diferencia con su otro, con el ser. Pero para lograr esa igualdad, no tiene otro camino que estar en relación permanente con su otro, con el error: por eso Hegel afirma que no hay nada verdadero o falso en y para sí, sino sólo al interior de ese proceso, del Concepto.” Y desde la perspectiva de Hegel-Foucault “...la verdad está inmersa en el cambio incesante de las formas de experiencia, deja de ser imperecedera y un mero deseo, para localizarse en el tumulto de la vida efectiva, donde ella se prueba, se acepta o se rechaza, mientras por su parte el pensamiento ya no es el reflejo mental de una realidad inalcanzable, sino aquello que actúa en la producción y transformación de una realidad que ya no es ‘natural’ ni dada por nadie, sino resultado de nuestra acción.” *HMF*, p. 149 y 291 respectivamente.

<sup>57</sup> *HMF*, p. 81. Pérez Cortés ya había declarado que “El pensamiento como razón no puede evitar este tortuoso y conflictivo trayecto, porque éste es su propio aprendizaje de sí.” *Ibid.*, p.

Ahora bien, es en este sentido que el proyecto inscrito en la *Histoire de la folie* bien puede significar un diálogo entre la razón y la locura en los términos descritos por Hegel. En todo caso, se trata de un diálogo que se entabla en los términos de una confrontación y un proceso de reconocimiento paulatino. La razón piensa la locura, al pensarla la transforma en otra experiencia diferente. De tal suerte, resulta fundamental referir los aspectos generales de la investigación foucaultiana respecto a la locura, pues, su importancia radica en que, en sus líneas, puede desentrañarse esta confrontación de la razón contra sus límites, y en este mismo sentido, nos permite reconocer la raigambre hegeliana de los propósitos que esgrime el filósofo de Poitiers. Una vez más, de acuerdo con Sergio Pérez Cortés, "...conocer a la razón es comprender su historia contrariada y concreta."<sup>58</sup> Estoy convencido de que ése es el cometido de Michel Foucault al estudiar los márgenes de nuestra sociedad encarnados en una serie de experiencias límite, peligrosas e innumbrables.

Entonces, cuando Michel Foucault emprende el estudio de la locura lo hace con la motivación de determinar, de manera concreta, el proceso a través del cual se constituyó una racionalidad presente que orienta nuestra existencia. Se trata, pues, de una ontología del presente, Según Pérez Cortés "El presente y su racionalidad tienen la solidez que parecen tener y no son arbitrarios, sino sencillamente el resultado necesario del movimiento histórico que los ha llevado a ser lo que son, y no otra cosa."<sup>59</sup>

A través del instrumental filosófico de la Foucault, Deleuze y Guattari surge una posibilidad de pensar al cuerpo más allá de las concepciones posmodernas, donde no

---

55. Por su parte, Heráclito había avanzado mucho en este sentido, pues, ya en su momento afirmaba respecto a la armonía: "τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν· καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι..." 8 DK.

<sup>58</sup> HMF, p. 13, 14. Más adelante señalará: "La racionalidad es ella misma, por tanto, una lucha permanente entre razones." En: HMF., p. 25.

<sup>59</sup> HMF, p. 16.

existe un sentido que lo integre en su historia. Nada está dejado al azar, y el cuerpo no es la excepción. Por un lado la comprensión de su necesidad, por otro, la rehabilitación de la libertad: “En síntesis, el pensamiento es la actividad *determinante* de los objetos que caen bajo cierta experiencia; y *autodeterminante*, esto es, la reflexión sobre sí mismo en esa actividad.”<sup>60</sup> Por esta misma razón, nuestra lectura nos permite encarar también todas aquellas representaciones trascendentales del cuerpo, es decir, todas las versiones de un cuerpo pensado a la manera de las esencias inmutables e incorruptibles, a partir de las cuales resultaba, con frecuencia, satanizado y condenado como una amenaza debido a su cambio efectivo.

Con una lectura hegeliana del vector Foucault-Deleuze-Guattari podemos pensar al cuerpo en su devenir, clarificar y hacer evidentes los procesos que lo gobiernan y que explican sus transformaciones, quiebres y rupturas a lo largo de la historia<sup>61</sup>. Así pues, ningún momento de la corporalidad debe entenderse como un error o como un estrato primitivo o subdesarrollado de lo que el cuerpo realmente es. Nada más equívoco, pues, no se trata de ubicar cada una de las formas del cuerpo en un registro ascendente guiado por conceptos tales como progreso o civilización, sino, de reconocer la racionalidad que implica cada una de sus conformaciones para reconocer las condiciones discursivas y prácticas que han hecho posible nuestra experiencia del cuerpo<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *HMF*, p. 286

<sup>61</sup> Pérez Cortés lo reconoce en el caso de Foucault, “La genealogía de Foucault, por su parte, se propuso mostrar que, aun si el individuo puede elevarse por encima de ellos, su conciencia subjetiva es resultado de procesos que no gobierna, que tienen como objetivo modelarla como un vector en un juego de fuerzas, y es resultado de ese régimen, y ninguna otra cosa.” En: *HMF*, p 17.

<sup>62</sup> La rehabilitación hegeliana del papel de la negatividad en la experiencia de la conciencia están de fondo en los análisis foucaultianos, “Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fädeheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld un Arbeit des Negativen darin fehlt.” en: *Phänomenologie des Geistes*, Verlag, Leipzig 1907, p. 13. Por su parte, Pérez Cortés señala: “La tarea de la filosofía no es asumir sin crítica los progresos de la racionalidad presente, sino detectar lo que en éste es ya irrenunciable en el concepto de humanidad y los obstáculos que no hacen más que contrariarlo y posponerlo”. En: *HMF*, p. 27.

De esta manera nos percatamos de los elementos que integran nuestra autopercepción y comprendemos que se encuentra mediada por una serie de saberes y prácticas referidas a su materialidad, podemos comprender cuál es el juego discursivo que respalda al poder en su sujeción al cuerpo. Con el poder en carne viva, interiorizado, sintetizado en nosotros mismos podemos saborearlo en comandos programados por la escuela y el hospital, por la vigilancia y el castigo, por la gramática y la pedagogía. En medio de todo esto, nuestro cuerpo se abre paso para ser lo que es hoy. Se trata de una síntesis que implica en cada momento un largo y penoso proceso a través del cual el poder encajó la mordida sobre el cuerpo. En efecto, analizar las transformaciones del cuerpo nos sitúa en un horizonte de realidad y racionalidad que hacen inteligible cada uno de sus contornos históricos<sup>63</sup>.

Refiero nuevamente las palabras del investigador mexicano como expresión manifiesta de la apuesta que vincula a Hegel con Foucault y con la intención de enfatizar la profunda relación que, a su vez, estas filosofías sostienen con el presente:

“Se trata pues de concebir el presente como una necesidad, sin concesiones, esto es, explicar lo que nos hace ser lo que somos (y no lo que “deberíamos ser”), pensar lo que pensamos (y no lo que “deberíamos pensar”), en suma, lo que nos hace tener la experiencia que tenemos.”<sup>64</sup>

Efectivamente, desde una concepción de esta naturaleza el pensamiento es ejercicio de libertad, reconocimiento de sí mismo en el proceso de pensar el mundo, transformación del mundo a través del pensamiento y transformación del

---

<sup>63</sup> Es inevitable referir aquí a Hegel, pues, ciertamente cada uno de los momentos a través de los cuales discurre el cuerpo en su realidad son racionales y en su racionalidad son también reales, *cfr.*, G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1911, p. 14. “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.”

<sup>64</sup> *HMF*, p. 18.

pensamiento al pensar el mundo y, sin embargo, es también un reencuentro con la necesidad habitualmente pensada como extremo opuesto de la libertad. Aquí libertad y necesidad se dan al mismo tiempo, pues, "...para Hegel, la necesidad no está en 'las cosas', sino en el esfuerzo que hace el pensamiento por mostrar que tales cosas, que a la conciencia común le parecen contingentes y arbitrarias, si se las reflexiona adecuadamente, tienen una 'razón de ser', un sustrato, que el pensamiento reconstruye bajo la modalidad de 'necesario'."<sup>65</sup>

Podemos afirmar que a partir de estas líneas maestras el vínculo entre Hegel-Foucault ha sido reconocido en su carácter general, pero a la luz de nuestro objeto de estudio cabe preguntarnos ¿es posible llevar el vínculo más allá? Es decir, podríamos ensayar un examen de la problemática del cuerpo en virtud del vínculo general descrito hasta este momento. Ciertamente el Doctor Pérez Cortés así lo ha hecho, en el siguiente apartado presento las generales de una propuesta en dichas condiciones.

### **Cuerpo y experiencia**

“En la experiencia del cuerpo, la unión del sujeto consigo mismo no es un ideal inalcanzable, sino el acto más cotidiano.”

Sergio Pérez Cortés, *El individuo, su cuerpo y la comunidad*.

El texto que figura en el epígrafe pertenece a uno de los documentos más importantes en lo que se refiere a la comprensión del cuerpo como experiencia: *El individuo, su cuerpo y la comunidad* de Sergio Pérez Cortés, este artículo representa una tentativa por esclarecer las operaciones que el mismo Foucault presentó en sus estudios sobre

---

<sup>65</sup> *HMF*, p. 145.

los procesos de subjetivación<sup>66</sup>. Para emprender una vía de análisis del cuerpo que sea capaz de superar los obstáculos propios a los planteamientos habituales en términos de sujeto-objeto debemos precisar qué significa 'experiencia' y cuáles son sus implicaciones en el terreno de lo corporal. Cuando hablamos de experiencia señalamos la unidad del pensamiento y un objeto dado, ésta es una unidad que distingue a un acto reflexivo, pero también se trata de la objetivación del pensamiento, es decir, la transformación del pensamiento al pensar el objeto y, a la vez, la transformación del objeto al ser pensado por el pensamiento. Una comprensión de la experiencia en estos términos señala una opción ante la inmediatez sin sentido postulada por los empirismos, pero también, frente a la abstracción sin referente de algunos idealismos. El cuerpo no es mera representación al filo de los caprichos de una historia en clave progresiva. Por el contrario, en el caso de Foucault podríamos hablar de una analítica de la experiencia que, en el caso del cuerpo, trabaja para determinar las discontinuidades que le sacan de su aparente naturalidad y para demostrar los procesos necesarios en su constitución. El cuerpo es identidad y diferencia, necesidad y libertad, todo al mismo tiempo.

Pérez Cortés aclara: “Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay primero un cuerpo, y luego una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia prima originaria.”<sup>67</sup> Realizar un análisis de la experiencia implica, según el filósofo mexicano, “dar un paso más, porque no se refiere únicamente a las categorías, sino que agrega las prácticas, es decir, el horizonte de lo que se hace, el conjunto de modos de manipulación en los que se dibuja aquello que está constituido como ‘real’ para los que intentan pensarlo y dirigirlo, y el modo como

---

<sup>66</sup> El artículo en cuestión fue publicado en la revista *Alteridades*, Vol. 1, N° 2, 1993, pp. 13-23. Posteriormente presentaría una ampliación de esta misma problemática en “Foucault y la experiencia”, ensayo que figura en la compilación a cargo de Teresa Martínez Terán, *Escritos filosóficos veinte años después de Michel Foucault*, Ediciones sin nombre-BUAP, México 2005, pp. 23-48.

<sup>67</sup> Sergio Pérez Cortés, “**El individuo, su cuerpo y la comunidad**”, *Alteridades*, p. 14.

éstos se constituyen en sujetos capaces de conocer, analizar y tal vez modificar ese 'real'"<sup>68</sup>

En estas condiciones, el cuerpo se anuncia como el *topos* donde el pensamiento se manifiesta en su propia confrontación con el objeto y donde tiene lugar la consiguiente transformación del pensamiento y del objeto pensado, en este caso el cuerpo. De tal suerte, en la articulación del pensamiento con el objeto quedan determinadas las coordenadas de una experiencia condicionada por el cambio, pues, la relación pensamiento-objeto es cambiante y señala, en todo momento, una confrontación que los llevará más allá de sí. Desde el horizonte de la experiencia se puede afirmar que no hay cuerpos desnudos, ni pensamiento sin cuerpo, sino unidad cambiante de un cuerpo pensado y de un pensamiento del cuerpo.

Aunque en su análisis, Pérez Cortés, identifica los procedimientos descritos en *Surveiller et punir* y aquellos que el mismo Foucault denominará *tecnologías del yo* con la noción de biopoder, me parece que existe un matiz que los distingue y que, por mi parte, considero que los ubica en dos niveles distintos, pues, en el caso de las *tecnologías del yo* y en *Surveiller et punir* nos encontramos al nivel del cuerpo individual, en ellos se desarrolla un análisis de los procedimientos a través de los cuales una serie de prácticas y saberes arremeten sobre los cuerpos; en tanto, en los estudios sobre biopolítica lo que está en juego es un examen de la vida, de la salud pública y de lo que podría denominarse un cuerpo social; sin embargo, la perspectiva del investigador mexicano resulta esclarecedora en cuanto a lo que hace a las *tecnologías del yo* como manifestación de lo que implica una analítica de la experiencia corporal y, por qué no decirlo, de lo que un cuerpo puede a través del cuidado de sí, la disciplina u otras técnicas.

---

<sup>68</sup> *Idem.*

De acuerdo con Pérez Cortés, “Es posible distinguir dentro de estas ‘tecnologías del yo’, dos grandes series prácticas: por una parte, las prácticas *objetivantes* sobre el cuerpo, es decir, aquellas que lo hacen su objeto, el receptáculo de su acción, y el objeto de su modelación.”<sup>69</sup> Y el segundo tipo, “...una serie de prácticas *subjetivantes*...” que “...consisten en el mecanismo por el cual el sujeto reconoce simbólica o prácticamente una finalidad, y entonces busca modelar y transformar su cuerpo.”<sup>70</sup> En otras palabras, estas prácticas objetivantes y subjetivantes señalan la presencia de una serie de mecanismos y procedimientos a través de los cuales el individuo se reconoce como objeto de su propia acción y, posteriormente, realiza un cuidado de sí con miras a actuar sobre su propio cuerpo, es decir, un análisis que lo ubica como objeto de saber, y como sujeto de sí, todo en aras de una transformación o de un estatus específico.

Entonces, podemos acordar con Pérez Cortés lo siguiente:

“La cuestión fundamental es la aparición de una hermenéutica de sí, del desciframiento que se requiere en esta problematización del cuerpo en la medida en que se persigue un fin que se considera verdadero, y la aparición de una estrategia de la manera en que debe moldearse el cuerpo cuando el individuo se somete a ciertas prohibiciones y al conocimiento del cuerpo cuando se autoimpone una serie de exigencias.”<sup>71</sup>

Por tanto, el motivo de una analítica de la experiencia, por demás constantemente referido por el filósofo de Poitiers, consistía en demostrar la engañosa naturalidad de las cosas, es decir, llevar a determinados objetos más allá de su aparente estabilidad y conformidad consigo mismos, sacarlos de su cómodo letargo, echando por la borda toda evidencia *acrítica* y emprendiendo una reconstrucción de los momentos a partir de los cuales se llegó a constituir una experiencia posible. Se

---

<sup>69</sup> *Idem.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>71</sup> *Idem.*

trata de un ejercicio de pensamiento que semeja a un desplante de capas o estratos que se superponen. El pensamiento se atreve a pensar sus propias condiciones y en este atrevimiento se confronta con sus límites y sus márgenes. En este sentido, Pérez Cortés afirma:

“No es una tendencia insana el que la analítica se interese en las vidas marginales, porque es justamente en los márgenes donde se detectan las alteraciones en la normatividad aunque, desde luego, no todas estas alteraciones están destinadas a perdurar.”<sup>72</sup>

Así, el análisis propuesto discurre por una serie de configuraciones constitutivas del cuerpo que no reclaman una exclusividad o un apego cada vez más acabado respecto a lo que el cuerpo *es*. Todo lo contrario, cada una de estas experiencias del cuerpo son verdaderas a su modo, y aún así forman parte de un mismo despliegue de *la razón en la historia*. Una vez más: no hay cuerpos desnudos, ni mucho menos sujetos abstractos de su carne, “...el cuerpo siempre está inscrito en algún tipo de experiencia, y por tanto, sólo puede hablarse de transformación y no de un sustento originario.”<sup>73</sup>

De tal suerte que, lo que posibilita esta transformación de las experiencias del cuerpo está en su interior, es decir, las condiciones de su transformación están dadas por su automovimiento debido a que el cuerpo es el lugar donde se confrontan identidad y diferencia. En otras palabras el cuerpo es identidad dentro de un horizonte de sentido, pero también es diferencia que le resiste y le escapa. Una vez que esta relación dialéctica queda establecida se comprende el proceso de transformación que puede dar cuenta, por un lado de la verdad de cada una de las experiencias descritas y, por otra parte, del hecho irreductible del cambio que domina al cuerpo. Ahora podemos señalar que la unificación reflexiva de dichas transformaciones en el

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 18.

momento de identidad se traduce en una serie de técnicas que configuran los matices y pormenores de una experiencia del cuerpo destinada a transformarse en un momento sucesivo de diferenciación. Retomo nuevamente las palabras de Pérez Cortés quien lo señala con mayor precisión:

“la identidad reflexiva del sujeto se logra únicamente en el momento en que la diversidad se integra en una síntesis única. La identidad no incluye al cuerpo únicamente como un género del ser, y requiere, para alcanzarse, del movimiento de reflexión que la integra. No se dirá entonces que el cuerpo es, de suyo, uno con la identidad; a la inversa, es porque el cuerpo es transformado, modelado, disciplinado, a través de una serie de técnicas, que entonces es *uno* con la identidad de sí del sujeto.”<sup>74</sup>

Digamos, pues, que la identidad depende del reconocimiento de su condición perentoria, en otras palabras, el momento crucial donde se escapa su propia realidad indica la necesidad de una interiorización reflexiva que configure una forma de sí, que será, de tal modo, verdadera en su necesaria historicidad. Así pues, este ámbito de la experiencia donde se manifiesta el cuerpo es también un ámbito donde se juega una libertad fundamental para el sujeto: la libertad de constituirse en agente moral.

“...en el cuerpo se cuentan los triunfos y las derrotas, los avances y los retrocesos y, finalmente, en el balance del bien y del mal se mide la distancia que separa al sujeto de lo que desea llegar a ser.”<sup>75</sup>

Asimismo, el resquicio que se abre o la distancia que se tiende entre el cuerpo y la norma será tensado por las conformaciones del pensamiento en términos de técnicas y saberes, como por ejemplo la disciplina y la confesión, una técnica y un saber que ciñen al cuerpo en aras de un universo normativo, ante el cual el cuerpo se

---

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 21. Más adelante lo señala de manera explícita: “el cuerpo es un ejercicio de autodeterminación y, por tanto, de libertad.” En: *Ibid.*, p. 22.

resiste, manifestando su carácter cambiante en maneras de ser y conducirse diversas a las impuestas por las formas del pensamiento. Las formas del pensamiento (en nuestro ejemplo la disciplina y la confesión) deberán transformarse para llevar a cabo el ajuste y atrapar y capturar estas resistencias o anomalías, y al hacerlo el cuerpo se transformara de igual manera. De tal forma,

“A la evidencia de que el cuerpo es un dato incondicionado y una base necesaria e inamovible de cualquier reflexión, la experiencia opone la certeza de que ambos extremos se modifican: el cuerpo al ser aprehendido-transformado, y el sujeto al transformar las categorías con las que lo piensa.”<sup>76</sup>

Estas son las condiciones que hicieron posible mi investigación, sin embargo, el horizonte teórico desde el cual me muevo no estaría completo sin la contribución de María Luciana Cadahia. Veamos.

### **Problematización y positividad**

Como ya apunté anteriormente, María Luciana Cadahia propone como marco general para la interpretación de la relación Hegel-Foucault la noción de *Auseinandersetzung*, es decir, se trata de una relación problemática o un doble juego de “acercamiento y distanciamiento”, una relación de “pertenencia y distanciamiento”. De acuerdo con Cadahia: “Podríamos decir que Foucault continúa a Hegel en un aspecto fundamental, esto es, en la necesidad de mantener un vínculo entre la filosofía y la historia.”<sup>77</sup> El punto clave en la exposición de la filósofa es el concepto de positividad

---

<sup>76</sup> *Idem.*

<sup>77</sup> María Luciana Cadahia, *op. cit.*, p. 18. Por si fuera poco, la tesis central del trabajo es fundamental para determinar un acercamiento entre los dos filósofos: “Con Foucault y contra Hegel establecimos una cierta desconfianza concerniente a la inevitable realización de la

en Hegel. La autora presenta el desarrollo de dicho concepto en el joven Hegel como argumento para posicionar y hacer evidente, una vez más, el trabajo del pensamiento hegeliano en su proceso de determinación de una razón histórica que superara las limitantes de una razón meramente trascendental. La razón en su confrontación con lo positivo o meramente puesto, se confronta, de golpe, con la negatividad que le permitirá salir de sí y recuperarse, posteriormente, como algo otro a partir de la experiencia de su propia pérdida de sí, en lo que se revela como una profundización que le permite transformarse.

Cadahia identifica uno de los puntos donde converge el desarrollo conceptual de Foucault en el joven Hegel, se trata de la noción de *positivität* que había sido introducida por Hegel para superar las problemáticas de una razón kantiana incapaz de pensar la historia. De tal suerte, Hegel llegará por fin al reconocimiento de una Razón sobre los rieles de la historia.

En torno a esta problemática, Luciana Cadahia afirma: “La razón pierde su carácter abstracto y deviene adecuada a la riqueza concreta de la vida. Y la positividad pasa a tener una doble acepción: Una peyorativa y otra afirmativa. La positividad es como la memoria: viva y orgánica, ella es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, ella es el pasado que no tiene presencia auténtica. Esta doble acepción de la positividad será clave para Hyppolite, porque a través de ella explicará cómo es posible el giro entre el período de Berna y el período de Frankfurt. Giro en el que la razón, tal y como era concebida en Berna, se convierte en un elemento positivo y la historia se vuelve una herramienta fundamental para la filosofía. Dicho de otra manera, Hegel está dando el paso para concebir la Razón *en* la historia.”<sup>78</sup>

---

libertad en la historia. Con Hegel y contra Foucault conservamos cierta convicción sobre la importancia de pensar la naturaleza de las instituciones como lugar de ejercicio de la libertad. Con Hegel y Foucault concebimos la historia como punto de partida para la filosofía.” *Ibid.*, p. 19.

<sup>78</sup> Luciana Cadahia, “¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia”, *Bajo palabra Revista de Filosofía*, II<sup>o</sup> Época, N<sup>o</sup> 7, 2012, p. 329. La

Por otra parte, esto señala la posibilidad de unir finalmente la necesidad y el cambio tan frecuentemente disociados, Cadahia apunta:

“Para Hegel lo positivo surge cuando algo contingente se presenta como necesario y orienta violentamente un modo de sentir, pensar y actuar.”<sup>79</sup>

En este sentido, no puede dejar de señalarse la importancia del término Anstalten, pues...

“Cuando Hegel dice que la positividad se caracteriza por la implementación de una *gewaltsame Anstalten* podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, realtando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos*, lo cual resaltaría la dimensión estática.”<sup>80</sup>

Ahora bien me parece que con estas herramientas conceptuales, estamos en condiciones para comprender por qué Foucault es un historiador del presente, y en qué consiste dicha caracterización frente a los usos habituales de la historia.

### **Foucault como historiador del presente**

En otras palabras, las investigaciones que desarrolla en este momento pueden distinguirse claramente de la historia, pues, lo que está de fondo no es la

---

autora recupera una cita de Félix Duque que me parece fundamental, de manera textual señala: “Hegel está a punto de descubrir su operación básica, su Grund-operation. En lugar de denostar lo existente, ¿por qué no preguntarse por el proceso que ha llevado al actual estado de cosas? En lugar de contraponer rígidamente y ‘desde fuera’ una ‘religión verdadera’ (sea griega o cristokantiana) a las confesiones existentes, ¿por qué no ahondar en las razones internas de esa degradación?” *Idem*.

<sup>79</sup> Cadahia, “¿Espiritualización de la zoé...”, *op cit.*, p. 331.

<sup>80</sup> Cadahia, “¿Espiritualización de la zoé...”, *op cit.*, p. 332.

documentación de lo que realmente ocurrió en un sentido exhaustivo o enciclopédico, por el contrario, lo que se problematiza es la voluntad de verdad que una serie de discursos asociados con las ciencias humanas son capaces de movilizar. En un debate con el historiador Jacques Leonard, Foucault, enfatiza este matiz que usualmente genera confusiones y malos entendidos respecto a su metodología. Las precisiones al respecto nunca pueden ser demasiadas, y en este sentido Foucault señala la diferencia entre abundar un tema y tratar un problema. Así nos indica:

“Quien, en efecto, quiera estudiar un «periodo» o al menos una institución durante un periodo determinado, se impone dos reglas por encima de las demás: tratamiento exhaustivo de todo el material y equitativa distribución cronológica del examen.”

En tanto que,

“Quien, al contrario, quiere tratar un «problema» surgido en un momento determinado, debe seguir otras reglas: elección del material en función de los datos del problema; Focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; Establecimiento de las relaciones que permiten esta solución. Y, por tanto, indiferencia a la obligación de decirlo todo, incluso para satisfacer al jurado de los especialistas congregados.”<sup>81</sup>

Lo que está en juego es la determinación de los puntos de inflexión de una *ratio* que Foucault denomina tentativamente punitiva, es decir, el trabajo constante del pensamiento por darse a sí mismo una forma referente al castigo y cómo, en ese mismo movimiento del pensamiento sobre sí mismo, a la vez transforma la configuración del cuerpo y se transforma a sí mismo. Por tanto la empresa de Foucault, en torno a la problemática del castigo será documentar el registro de este proceso en el cual el pensamiento se proyecta más allá de sí mismo.

---

<sup>81</sup> *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*, p. 43.

“Hay que desmitificar la instancia global de lo real como totalidad por restituir. No existe lo real al que se podría acceder siempre y cuando se hablara de todo o de ciertas cosas más reales que las demás, y que se nos escaparían, en aras de abstracciones inconsistentes, si nos limitamos a hacer aparecer otros elementos y otras relaciones.”<sup>82</sup>

Así pues el método propuesto por Foucault implica una apuesta por el pensamiento y su capacidad de acometer la realidad de las cosas; sin embargo la mítica mirada del historiador absoluto, capaz de restituir el pasado por completo deja de tener sentido, pues una vez que el eje se sitúa en el presente ocurre una transformación tanto en el método como en los objetivos, de pronto el método adquiere las dimensiones de objetividad que le habían sido negadas, aunque no por eso se pretenda exhaustivo; en tanto los objetivos recaen en describir las condiciones que han hecho posible el presente como orden objetivo de aplicación y ejercicio del poder y como orden de constitución del saber. Así tenemos de acuerdo con Michel Foucault: “Un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una técnica, un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados, unos objetivos definidos y continuados, unos instrumentos para alcanzarlos, etc., todo eso es lo real, aunque no pretenda ser «la realidad» misma ni toda «la» sociedad.”<sup>83</sup> En efecto, “Esta racionalidad que no es simplemente un principio teórico y de técnicas científicas, que no produce simplemente unas formas de conocimiento o unos tipos de pensamiento, sino que está unida por unos vínculos complejos y circulares de poder.”<sup>84</sup>

Foucault señala con insistencia la importancia del libro de G. Vigarello, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, pues, en él encuentra un acercamiento al

---

<sup>82</sup> *La imposible prisión..*, p. 46.

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 47.

cuerpo como problemática que responde a una ratio, antes que como un tema que debe ser documentado de manera exhaustiva o meramente enciclopédica<sup>85</sup>.

Con estas herramientas los comentaristas en cuestión nos permiten pensar de otra manera (*penser autrement*) al filósofo de Poitiers. Desde ese marco general podemos percibir a un Foucault que está fuera de sus goznes y, sin embargo no hay nada que lamentar, pues recordemos que él mismo exigía con insistencia que, por ningún motivo, se le pidiera ser siempre el mismo. Por el contrario, reconocamos la labor, el trabajo y la crisis que su pensamiento implica en su incesante transformación de sí sobre sí.

A final de cuentas, Foucault grita, se resiste... aún así, llevado al extremo y con Hegel en las venas alcanza por fin a definir, ante las dudas y los cuestionamientos, su labor filosófica bajo la poderosa denominación de «espiritualidad política»<sup>86</sup> como un ámbito que desafía el polvo inerte del pasado, la adecuación escolástica respecto de algún universal, o la libertad llevada al grado de la locura e, incluso, la pérdida total de sentido que hubieran dominado otras filosofías.

---

<sup>85</sup> G. Vigarello, *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Armand Colin Éditeur, Paris 2004. Otro importante documento que sigue esta línea es Jacques Gleyse, *L'instrumentalisation du corps. Archéologie de la rationalisation instrumentale du corps de l'Âge Classique à l'époque hypermoderne*, L. Harmattan, Paris 1997.

<sup>86</sup> Mi caracterización de tal definición como poderosa no es producto de un capricho, por el contrario responde a la convicción de que en su simplicidad contiene toda una concepción filosófica acerca de la relación entre el ser y el pensamiento, entre la verdad y la falsedad, en una asociación directa con el filósofo de la *Ciencia de la Lógica* y en un gesto donde Foucault declara su cercanía con él, de acuerdo con esto, Foucault señala al respecto: “¿Cómo unir entre sí la manera de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás? La voluntad de refundar de pies a cabeza la una y la otra, la una por la otra (descubrir una división totalmente distinta mediante otra manera de gobernarse, y gobernarse de una manera totalmente distinta a partir de otra división), eso es la «espiritualidad política»”, en Mesa redonda del 20 de Mayo de 1978, en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama 1982, p. 72.

## 1.2 De las representaciones generales de la locura al dispositivo del poder

« Quoi? Depuis que vous êtes établi en corps du peuple, vous n'avez pas encore le secret d'obliger tous les riches à faire travailler tous les pauvres? Vous n'en êtes donc pas aux premiers éléments de la police. »

Voltaire, *Œuvres complètes*, Garnier, XXIII.

**L**a obra de Michel Foucault asemeja un complejo sistema de mesetas y estratos que se entrecruzan mutuamente, si bien se ha llegado a pensar en los términos de un desplazamiento lineal o sucesivo que va de la arqueología hasta la ética y el cuidado de sí, en lo que respecta a la evaluación general del *opus* foucaultiano, comparto una tesis distinta, pues, encuentro una articulación coherente y unitaria de la obra del pensador francés. En un primer momento se puede hablar de manera general de una analítica del presente, es decir, de un examen riguroso de la particular forma en la cual la razón se ubica en la historia para reconocer su problemática trayectoria y, posteriormente, para reconstruir de manera inteligible sus múltiples facetas y manifestaciones a partir de la confrontación con sus otros. Este posicionamiento resulta significativo cuando se presenta como opción interpretativa frente a aquellos que pensaban que entre las diferentes etapas intelectuales del filósofo francés solía haber una ruptura abrupta, el propio Foucault desmiente toda sospecha cuando evalúa su trabajo como un mismo proyecto filosófico que consiste en realizar una *historia política del presente*, si bien sus investigaciones se desarrollan a

partir de ejes metodológicos y temáticos diversos; pero, con la misma vocación filosófica<sup>87</sup>.

A pesar de todo, quisiera decir algunas palabras que me permitan delimitar de una manera más precisa los objetivos de mi argumentación, con la intención de establecer un orden expositivo y, sobre todo, una orientación al interior de la extensa obra en cuestión.

Uno de los momentos más significativos para la configuración de mi objeto de estudio a partir de lo que podría denominarse como un eje temporal es el momento clave donde el mismo Foucault hace un alto simbólico —en la clase del 7 de enero de

---

<sup>87</sup> Para una noticia detallada respecto a las problemáticas de la periodización en la obra de Foucault, remito al lector a Miguel Morey, el filósofo español afirma respecto a la división clásica del pensamiento foucaultiano en tres etapas: “Sin embargo, no parece del todo evidente que esta clasificación en el momento presente, deba aceptarse sin más, y tal cual: los problemas que plantea amenazan con ser de más peso que las ventajas que su sencilla filiación cronológica parece ofrecernos...” Todavía más importante para nuestros fines: “El riesgo de aceptar una periodización como la tradicional es, a mi entender, doble. En primer lugar, nos puede llevar a imaginar algo así como la sucesión de tres procedimientos, cada uno de los cuales sustituiría al anterior: de arqueología a genealogía, y de ésta al análisis de las técnicas de subjetivación. Y ello es radicalmente erróneo. Los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto.” *Escritos sobre Foucault*, p. 314. Véase también Patxi Lanceros, *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, España 1996, ya desde el prólogo del libro afirma: “El propósito de este trabajo es, por el contrario, mostrar que, bajo la aparente diversidad de las investigaciones emprendidas por el filósofo francés, se puede descubrir un proyecto general: estudiar las diferentes formas de objetivación del ser humano en la cultura occidental... Puede decirse que la obra de Foucault compone finalmente una Historia crítica de las subjetividades: un trazo continuado y coherente que, al investigar las distintas prácticas y los distintos discursos en los que el individuo se constituye en sujeto de y a determinados saberes y poderes, intenta responder a la pregunta «¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?» y, a la vez, descubrir la posibilidad siempre abierta de nuevos modos de ser del hombre.” Por último, remito a Pedro M. Hurtado Valero, quien afirma: “...la ontología realizada por Foucault indaga cómo son constituidos, en el seno de las prácticas de cada momento histórico, los objetos, los conceptos... y los sujetos mismos, puestos en circulación por tales prácticas. La ontología no es ya reflexión sobre los entes en su verdad, sino «análisis de los juegos de verdad, de los juegos de verdadero y falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado»” En: *Michel Foucault. Un proyecto de ontología histórica*, Editorial librería Ágora, España 1994, p. 18.

1976— para evaluar el trabajo que ha venido realizando a lo largo de los años anteriores, en ese momento él establece un corte que nos permite delimitar un periodo de trabajo con fines específicos, Foucault señala al respecto: “Alors, qu’est-ce que je voulais vous dire cette année ? C’est que j’en ai un peu assez : c’est-à-dire que je voudrais essayer de clore, de mettre, jusqu’à un certain point, un terme à une série de recherches –enfin recherche c’est un mot qu’on emploie comme ça, qu’est-ce qu’il veut dire, au juste ? –qu’on a faites depuis quatre ou cinq ans, pratiquement depuis que je suis là, et dont je me rends bien compte qu’elles ont cumulé, aussi bien pour vous que pour moi, les inconvénients.”<sup>88</sup> A partir de esta declaración, resulta evidente que nuestro autor pretende terminar con cierto tipo de investigaciones que había desarrollado hasta ese momento, y que pretende abordar otras con rasgos bien distintos, al menos para él mismo.

Según esto, el periodo que se ha denominado arqueológico ha quedado atrás y las problemáticas en torno a las condiciones a partir de las cuales se constituyen los discursos no bastan para colmar sus intereses; ahora, al menos de una manera parcial, el interés del filósofo francés se centra en las relaciones de poder y en las prácticas sociales asociadas con ciertas formas de saber, aunque también es necesario decirlo: seguirán existiendo una serie de presupuestos que vinculan su obra de la década de los 70’s con sus desarrollos anteriores. En ese momento (1976) surge una clara distinción entre el estudio político de los cuerpos (anatomopolítica) y en lo que el mismo filósofo de Poitiers denominará, posteriormente, estudios sobre la gubernamentalidad (biopolítica); por un lado el cuerpo individual y las tecnologías disciplinarias en la serie definida por Michel Foucault como cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y por otra parte, la problematización del cuerpo colectivo y las tecnologías de regulación

---

<sup>88</sup> Michel Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976*, Gallimard, Paris 1997, p. 5. El mismo Foucault estaba muy dispuesto a realizar este tipo de evaluaciones, ya en *L’ordre du discours* había evaluado su propio desarrollo, posteriormente en *L’pouvoir psychiatrique* llevara a cabo una evaluación respecto a su problematización de la locura; en un momento ulterior, evaluará de manera inquietante el conjunto de su obra pocos meses antes de morir en el curso *Le courage de la vérité* en 1984.

a partir de la serie: población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado.

Así pues, la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones constituye el fondo último de mi investigación. De manera más concreta, el problema del cuerpo en su tratamiento filosófico y político, es decir, como objeto de pensamiento y en su relación respecto al ejercicio del poder. Precisamente este intervalo de las investigaciones foucaultianas contiene un desarrollo pormenorizado de lo que el mismo filósofo francés denominó *Historia política del cuerpo*. Ahora bien, puede afirmarse que en este periodo hay una tematización explícita y exclusiva del cuerpo como fundamento del ejercicio del poder y como referente último y necesario para la configuración de una serie de saberes reconocibles bajo la denominación canónica de *ciencias humanas*. Tal periodo puede comprender desde 1970 hasta 1976, momento en el cual Foucault realiza el análisis referido. Dicho en otras palabras: en el periodo que va de 1970-1976 Foucault estudia el poder disciplinario que se refiere al cuerpo individual; mientras que en el periodo que va de 1977-1979 Foucault desarrollará una serie de investigaciones referidas a la biopolítica; es decir, al poder en cuanto a su referencia a la vida en general. De tal manera, para establecer los contornos de esta periodización resulta fundamental la clase que dicta nuestro filósofo el día 17 de marzo de 1976, donde quedan establecidos los elementos principales que han conformado sus investigaciones hasta ese momento. Así el filósofo francés señala: “Nous sommes donc dans un pouvoir qui a pris en charge et le corps et la vie, ou qui a pris, si vous voulez, la vie en général en charge, avec le pôle du côté du corps et le pôle du côté de la population. Bio-pouvoir...”<sup>89</sup>

Otros comentaristas han propuesto una división temática similar respecto a la obra del filósofo francés, por ejemplo, Frédéric Gros quien enfatiza esta doble dimensión del análisis de Foucault con respecto al cuerpo: una dimensión

---

<sup>89</sup> *Ibid*, p. 225, 226.

micropolítica, donde Foucault estudia la mecánica de un poder disciplinario que se refiere a la intimidad del cuerpo; la otra, macropolítica, es decir, un análisis de las condiciones generales a partir de las que aparece la sociedad disciplinaria y la materialidad del cuerpo entendido como cuerpo social o, mejor, como población.<sup>90</sup>

Insisto, debemos tener bien presente que no existe una cancelación absoluta respecto a los ejes temáticos tratados en el periodo arqueológico, por el contrario, Foucault se servirá de las herramientas conceptuales que él mismo ha elaborado a lo largo de su desarrollo filosófico; mucho menos podría pensarse en una sujeción lineal o esquemática dentro de las ocupaciones intelectuales de nuestro filósofo; de ninguna manera, se trata más bien de una articulación temática y una profundización sobre los mismos, así el problema del cuerpo individual puede encontrarse tanto en la primera etapa como en la última, en las páginas de la *Histoire de la folie* como en los cursos sobre *le gouvernement de soi et des autres*, en la problematización del cuerpo del loco o en la descripción de las técnicas del ascetismo. Otro ejemplo palpable, de esta labor del pensamiento que vuelve una y otra vez sobre sus pasos, es el de la problemática de la sexualidad que de acuerdo a lo ya señalado compartiría ambas series, es decir, la sexualidad es competencia de la disciplina y también de la regularización; la sexualidad es un elemento transversal a la tradicional dicotomía público y privado, si bien, es necesario reconocer que, desde este nivel de análisis, Foucault asume la problematización de la sexualidad a lo largo de estas dos series con finalidades y objetivos distintos.

---

<sup>90</sup> Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu, Argentina 2007, p. 93 y ss. Frédéric Gros señala: "El surgimiento de una forma disciplinaria del poder, la aparición de un control permanente del cuerpo, de una normalización de las conductas, fueron examinados hasta aquí desde la perspectiva de una microfísica del poder... sin embargo, la aparición de una sociedad disciplinaria debe ser entendida también con referencia a los grandes movimientos históricos de poblaciones y de riquezas. Recordemos que la disciplina constituía una nueva *economía del poder*." En: *op.cit.*, p. 100. Asimismo, puede consultarse esta misma analítica de la obra en: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*, The university of Chicago Press, Chiacago 1983, pp. 104-142.

Por lo tanto, los elementos propios para establecer el corte que aludo en mi investigación son de naturaleza temporal: un periodo de 1970-1976<sup>91</sup>; pero también materiales: la temática del cuerpo en su relación con la serie que va desde el organismo hasta las instituciones, pasando por la disciplina; por último de carácter formal: libros publicados, cursos, entrevistas y demás escritos. Estas son las coordenadas a las cuales se refiere la presente investigación en lo cuanto hace al filósofo de Poitiers.

En este orden de ideas el cuerpo, como objeto de estudio desde la perspectiva foucaultiana, queda imbricado en un proceso micropolítico que le da sentido de manera histórica, el análisis minucioso de dicho proceso —en sus cambios llenos de sentido— abriría la posibilidad de una comprensión genealógica del estado presente del cuerpo que todos, inevitablemente, somos. Para decirlo de una manera más clara, está en juego la determinación de la *experiencia del cuerpo*<sup>92</sup>.

### **a) Cuerpo como representación vs cuerpo como experiencia**

Con estos parámetros la perspectiva foucaultiana nos permite ir más allá de las posiciones que estudian el cambio en la corporalidad como un sinsentido que va de la mano de un irracionalismo exacerbadado; por el contrario, la problematización foucaultiana del cuerpo pretende determinar el itinerario de la razón que, en su desarrollo histórico, configura al cuerpo como una experiencia posible. Hay que decirlo

---

<sup>91</sup> Este periodo involucra los siguientes trabajos: *La vérité et les formes juridiques, Surveiller et punir*, y el primer tomo de la *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir*; además de los cursos dictados por el filósofo francés en el College de France, *Le pouvoir psychiatrique* y *Les anormaux*.

<sup>92</sup> Véase el artículo “**Foucault y la experiencia**”, de Sergio Pérez Cortés, donde se tematiza la significación general del concepto experiencia en Michel Foucault, en: *Escritos filosóficos veinte años después de Michel Foucault*, BUAP-Ediciones sin nombre, México 2005, pp. 9-48.

claramente : el cuerpo no es un dato natural y la experiencia que lo acompaña no está dominada por la manifestación burda de un organicismo positivista.

### **a) El cuerpo del loco**

Para reconstruir el itinerario de la razón a través del registro corporal es necesario remitirnos hasta el momento fundacional donde una experiencia diferente es claramente reconocible, es decir, para reconocer los rasgos propios a la corporalidad del presente será necesario reconocer el proceso a través del cual se constituyó como experiencia posible. De esta manera, una primera problematización se sitúa en el proceso de medicalización del cuerpo y en la experiencia de la enfermedad, como superación de la experiencia trágica del cuerpo del loco y la ulterior experiencia crítica de la locura.

De tal modo, Foucault nos sitúa en la experiencia del cuerpo del loco en los últimos años del Renacimiento, para avanzar hasta la época clásica y la consolidación de una mirada médica que permitirá la interiorización del poder a través de una serie de saberes reconocibles bajo la denominación de ciencias humanas.

Una de las primeras autocríticas que realiza Foucault en la década de los setenta concierne al énfasis que había concedido al estudio de las representaciones de la locura, es decir, se sitúa de manera crítica frente a una manera de trabajar el problema de la locura a través de sus representaciones, pues, sobra decir que este modelo de trabajo conduce necesariamente a una historia de las mentalidades o a una historia de las ideas sobre la locura y no a una tematización de la experiencia de la locura. En efecto, Foucault pretende llevar más allá las investigaciones que había desarrollado en la década de los 50's y replantearlas en un nivel de análisis genealógico, así pues, le interesa ir más allá de esta visión representativa de la locura hasta el ámbito de lo que

la locura es en términos de tratamientos, de prácticas y de discursos asociados con una forma específica de ejercer el poder.

Sin embargo, es necesario señalar que el trabajo de Foucault, en lo que significó su tesis doctoral y su primera manifestación pública exitosa, no estuvo pensado, en estricto sentido, como una historia de las ideas y de las representaciones de la locura, pues, ya desde la aparición de *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*<sup>93</sup> se puede observar la problematización de una serie de prácticas propias a la locura, sus efectos sobre el cuerpo, y sobre todo, un énfasis en el estudio de las formas del poder que éstas prácticas implicaban, podemos decir, al fin, que la pretensión del filósofo francés es, ya desde su *Histoire de la folie*, realizar un estudio en torno a la *experiencia de la locura*<sup>94</sup>.

De acuerdo con Miguel Morey la temática del poder está ya presente desde los estudios sobre la locura, y en este tema en particular refiere al mismo Foucault, quien señala al respecto: “Cuando pienso en ello ahora, me pregunto de qué pude hablar en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique*, por ejemplo, sino del poder. Pero, bajo esta afirmación, tanto puede leerse la existencia de un corte radical entre el periodo arqueológico, como una voluntad de reapropiación, ahora como genealogía, de todo su trabajo anterior.”<sup>95</sup>.

También debe decirse que, en este sentido, los móviles de Foucault desafían los límites de un ejercicio historiográfico centrado en describir la sucesión de hechos. Por el contrario, se trata, pues, de determinar cómo razón y locura son momentos de una

---

<sup>93</sup> Editado por Gallimard, France 1972. En adelante referiré esta edición como *Hf*.

<sup>94</sup> Se trata, por el contrario, de un ejercicio histórico crítico, como bien lo señala Sergio Pérez Cortés, “La tarea de la historia es precisamente reconstruir esas formas de racionalidad canceladas, de las cuales apenas queda rastro, pues su lógica interna ha sido disuelta por una lógica que les es ajena.” En: *HMF*, p. 26.

<sup>95</sup> En: Morey, *op. cit.*, p 316. La referencia al dicho de Foucault se encuentra en *Dits et écrits*, III, pp. 140 y ss.

experiencia de la conciencia al conocerse a sí misma, Foucault señala al respecto: “Ce qui s’est produit entre la fin de la Renaissance et l’apogée de l’âge classique, ce n’est donc pas seulement une évolution des institutions; c’est une altération dans la conscience de la folie; ce sont les asiles d’internement, les maisons de force et de correction qui représentent désormais cette conscience.”<sup>96</sup>

Así pues, *Folie et déraison* se convierte en un documento imprescindible para comprender el proyecto foucaultiano, pues, en ése trabajo fundacional, puede apreciarse la convicción de que la locura no es sino una de las formas de la razón o, en otras palabras, el doble de la razón que en su auto-referencia se explora a sí misma como su otro. Foucault afirma en un tono que — de acuerdo con mi lectura — guiará sus investigaciones hasta bien entrada la década de los 70’s :

“La voilà placée dans une région d’exclusion dont elle ne sera affranchie que partiellement dans la Phénoménologie de l’esprit. La Non-Raison du XVI<sup>e</sup> siècle formait une sorte de péril ouvert dont les menaces pouvaient toujours, en droit au moins, compromettre les rapports de la subjectivité et de la vérité.”<sup>97</sup>

La locura no es una exterioridad o límite para la razón, sino que, por el contrario, es una más de sus manifestaciones históricas. De tal manera puede afirmarse que la locura tiene también sus razones. Así el filósofo de Poitiers señala al respecto, “Mais il s’en faut que l’histoire d’une ratio comme celle du monde occidental s’épuise dans le progrès d’un « rationalisme »; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Dérison s’est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine.”<sup>98</sup> Las eruditas críticas que formulara Jacques Derrida, llevan a Foucault a reconocer está cercanía entre razón y locura, entre razón y sin razón; una como forma histórica de la

---

<sup>96</sup> *Hf*, p. 137.

<sup>97</sup> *Hf*, p. 58.

<sup>98</sup> *Idem*.

otra, la razón en su incesable manifestación intentando convertirse en soberana de la locura, dejará una serie de registros discursivos que hacen de la locura un objeto manejable y dócil.

### **La razón frente a sus límites**

Así pues, uno de los documentos más importantes para comprender el carácter y la importancia del proyecto iniciado por Michel Foucault es la *Histoire de la folie*. En sus líneas se reconoce, de manera temprana, una voluntad por problematizar el horizonte actual de racionalidad desde sus otros, y en el proceso mismo a partir del cual se constituye. La importancia de la *Histoire de la folie* queda de manifiesto cuando se comprende la intención foucaultiana de subvertir los modelos habituales de una filosofía centrada en el sujeto y en los largos procesos históricos. Como se recordará, el filósofo francés había establecido que la filosofía contemporánea tenía dos posibilidades bien demarcadas por la filosofía moderna: la primera vía conduce hacia una analítica de la verdad, lo cual significa un análisis de las condiciones que determinan un discurso en tanto que verdadero; mientras que la segunda implica emprender un estudio de nosotros mismos y de las condiciones que nos determinan en lo que Foucault ha denominado una ontología del presente.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Julián Sauquillo señala en torno a esta problemática referencia hegeliana del pensamiento de nuestro autor: “El afuera, el no-yo, lo otro es la locura. A partir de esta depuración binaria razón/locura, la razón occidental adquiere su pureza. Se trata de una constitución y organización de elementos que consiste en un acto de fuerza. La captura de lo diferente, la locura, es la condición de posibilidad de la razón. Se trata de un acto político de sentido negativo y dialéctico. Esta dialéctica continuada entre razón y locura guarda vinculación con la dialéctica hegeliana.” y, posteriormente, “Jean Hyppolite ha imprimido una insidiosa presencia hegeliana en Foucault. Si bien este hegelianismo es problemático pues Hegel plantea que la locura es un momento en el advenimiento del espíritu como razón, mientras que Foucault no concibe a la locura como una presencia temporal en el advenimiento de la razón, sino como presencia extraña y silenciosa en el trabajo de la historia para la constitución del mundo objetivo. La dialéctica entre lo mismo y lo otro es un juego omnipresente en la historia.” En: *Para leer a Foucault*, p. 59.

“Le commentaire foucauldien de la *Beantwortung der Frage* kantienne nous fait comprendre comment, à un Kant gnoseo-critique, à un Kant de l’« analytique de la vérité », qui « marque le seuil de notre modernité », initiateur des sciences anthropologiques et de la réduction objectivante de l’homme, produisant ainsi cette *figure* qui est un « pli dans notre savoir » et qui est destinée à disparaître, comment donc à ce Kant succède un *autre* Kant, un Kant impliqué dans les questions sur les Lumières et sur la Révolution et qui est, par conséquent, à l’origine d’une *autre* modernité, de la modernité qui se fait événement philosophique en tant qu’interrogation critique de la pensée sur son présent, resumée par Foucault dans la définition de l’«ontologie de l’actualité».”<sup>100</sup>

El itinerario de la compleja relación entre razón y locura describe una serie de experiencias de la locura que pueden registrarse, de manera general, de la siguiente manera: en primer lugar, en la época medieval la locura será vista como sagrada; enseguida, en los últimos años del Renacimiento se convierte en una razón irónica y desafiantes; mientras tanto, en la época clásica la locura se convertirá en una enfermedad, a través de lo que puede denominarse el monólogo de la psiquiatría y la consolidación de la mirada médica; finalmente, en nuestra época la locura, a través del psicoanálisis, se convierte en neurosis que permite introducir la noción de los individuos mentalmente perturbados que estarán al alcance de un ejército de profesionales de la mente. Este esquema señala apenas una tendencia y una sucesión; sin embargo, lo que nos ocupa es la manera en la cual el cuerpo, al ser referido por ciertos discursos y ciertas prácticas, se transforma y cambia para ser percibido como totalmente otro, en la misma medida en la cual las prácticas del poder se interiorizan, encarnándose y tomando cuerpo una y otra vez.

Por otra parte, es necesario consignar que el espíritu general de la monumental HF de Michel Foucault, pretende mostrar que el saber de la psiquiatría es un saber

---

<sup>100</sup> Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant, Critique clinique éthique*, l’Harmattan, Paris 1998, p. 11.

epistemológicamente frágil. En este sentido, el filósofo francés, intenta precisar el procedimiento a través del cual la medicina se apropió de la locura, poniendo énfasis en su naturaleza moral y administrativa, en un franco desconocimiento de los criterios propios a una científicidad. Lo que se pone en cuestión es responder cuáles fueron los instrumentos y las finalidades políticas, para que la medicina y la psiquiatría surgieran como saberes con pretensiones de veridicción. El análisis que se desarrollará hasta la década de los 70's tendrá como conclusión el hecho de que la mirada médica y la psiquiatría han estado asociadas y comprometidas históricamente con móviles e intereses propios a la moral, lo cual las alejaría de ese pretendido modelo científicista al cual se apegan, orgullosas, en sus discursos tradicionales.

### **La lepra en la carne, la peste en el aire**

Por tanto, el cuerpo del loco, en este primer acercamiento de Foucault al tema, es un cuerpo simbólico (retratado en las grandes obras de arte, referido en los versos de grandes poetas) pero también es el cuerpo maculado por la lepra, por los influjos del mal y por una serie de técnicas que lo excluyen o que lo pretenden arrancar del mal y de la locura. Así, a través de la lepra se conjuran una serie de rituales, símbolos y conductas que, posteriormente, serán utilizados por la medicina para referirse a la locura. Por lo pronto, la lepra significó a lo largo del Renacimiento la encarnación del mal y veremos de qué manera su lugar será ocupado, paulatinamente, por la locura.

Los leprosarios pueden comprenderse como espacios de exclusión destinados a albergar un cuerpo que, por sí mismo, es la encarnación del mal. Las marcas que debilitan y corroen la piel hasta los huesos fueron interpretadas como el signo de una extraña asociación con el mal, y desde la perspectiva social el cuerpo hecho pedazos debía ser condenado a una exterioridad que evitara el contagio. La exclusión del cuerpo del leproso se convierte, a su vez, en una problemática política, económica e

institucional. Sabemos que la lepra había significado uno de los miedos más profundos y milenarios para la humanidad y, sin embargo, hacia 1635 —de acuerdo con Foucault— tiende a desaparecer no por una acción médica concluyente, sino por una serie de estrategias de exclusión que someten a la lepra a una negación y a un distanciamiento del resto de la población. Una vez que la lepra sea abatida, dos elementos asociados al cuerpo peligroso perdurarán y se consolidarán: la noción de contagio y los espacios de exclusión. Aparecerán, de este modo, un lado una economía de la exclusión y, por el otro un cálculo del peligro como estrategias políticas. En este sentido los leprosarios implican una re-organización política, económica y social, es decir, un momento más de lo que puede denominarse una historia política de las instituciones.

A pesar del énfasis que existe en la temática de la exclusión, desde este periodo temprano en la obra de nuestro autor, no se trata de una filosofía centrada exclusivamente en la exclusión, por el contrario debe apreciarse que Foucault emprende un estudio de aquello que se presenta como una amenaza, lo que es rechazado y excluido, para encontrar los mecanismos que afirman a la sociedad a través de su confrontación con la negatividad, mismos que, a pesar de que sean pensados físicamente como exteriores, se encuentran en el núcleo mismo de lo que una determinada sociedad es, de acuerdo con Foucault: “L’abandon lui est un salut; son exclusion lui offre une autre forme de communion.”<sup>101</sup>

Foucault muestra que en Occidente durante la Edad Media aquél primer rostro de segregación fue el del leproso, pero, como ya lo señalé, una vez desaparecida la lepra en Europa —no precisamente por un acto médico— otro mal ocuparía su lugar: la enfermedad venérea, símbolo de un cuerpo liminar que se entregaba al exceso y al frenesí de una vida alejada de los marcos de una moralidad centrada en los valores cristianos. Así pues, el enfermo venéreo ocupa el lugar del leproso, en una especie de encadenamiento y enlace del mal a través del cuerpo. Este encadenamiento, y este

---

<sup>101</sup> *Hf*, p. 16

enlace entre la enfermedad venérea y la conducta pecaminosa, son pensados por Foucault como una auténtica condena moral y social que recae sobre los cuerpos como estigma y castigo. Sin embargo, señala Foucault que la enfermedad venérea y los peligros que conjura, serán prontamente monopolizados por el fenómeno de la locura: “Bref le mal vénérien s’installe, au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, dans l’ordre des maladies qui demandent traitement. sans doute, il est pris dans tout un ensemble de jugements moraux : mais cet horizon ne modifie que très peu l’appréhension médicale de la maladie”.<sup>102</sup> El mal muy pronto se constituyó como un asunto de carácter médico, “Et pourtant, ce ne sont pas les maladies vénériennes qui assureront dans le monde classique le rôle que tenait la lèpre à l’intérieur de la culture médiévale.”<sup>103</sup> No ocurre así, pues, la locura no será tratada desde un punto de vista meramente médico, como ocurre con la enfermedad venérea. Los enfermos venéreos serán tratados y estudiados con afán a lo largo de la geografía europea, y la exclusión que recaerá sobre él es una exclusión moral; en tanto el loco, por su parte, será excluido mediante formas novedosas, como por ejemplo, a través de lo que Foucault denomina *la nave de los locos*.

Así pues, frente a estos dos malestares —la lepra y la enfermedad venérea— la locura hará su presentación como figura de segregación. “La lèpre disparue, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l’exclusion se retrouveront, étrangement semblables deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds, correctionnaires et « têtes aliénées » reprendront le rôle abandonné par le ladre, et nous verrons quel salut est attendu de cette exclusion, pour eux et pour ceux-là mêmes qui les excluent.”<sup>104</sup> Lo que se plantea,

---

<sup>102</sup> *Hf*, p. 18.

<sup>103</sup> *Hf*, p. 17.

<sup>104</sup> *Hf*, p.16. Los vagabundos y los ebrios comparten ciertas características, pues, el cuerpo del hombre ebrio es el cuerpo tambaleante dominado por el exceso; en tanto, el vagabundo representa un cuerpo sin norma ni fijación, un cuerpo que es incapaz de sujetarse a una norma y que, por ende, amenaza a la sociedad en todo momento, un motivo para la representación del

pues, como estudio es el enorme abanico de formas de la segregación y exclusión que tuvo lugar en Europa desde la época clásica, ya puede verse desde este momento que existirá una compleja sucesión de referencias corporales que conducen desde el leproso, el enfermo venéreo, pasando por los pobres y vagabundos, los chicos de correccional, hasta las cabezas alienadas. Así pues, estamos ante una sucesión de corporalidades que implican todo un horizonte de sentido, donde el saber y el poder se cruzan en niveles y formas complejas para determinar lo que el cuerpo es, como referente último y fundamento material del trabajo de la razón a lo largo de la historia.

En este caso, el cráneo agujerado por la pericia del trepanador será una referencia explícita de una época que no atinaba a determinar la materialidad de una experiencia de la locura en un lugar determinado del cuerpo humano y que, por ende, buscaba la locura de manera desesperada al tiempo que destruía el cuerpo de manera concreta y simbólica. El cuerpo como continente del mal era agujerado en una asociación que implica liberación y sanación a través de una intervención corporal. El célebre cuadro del Bosco bien podría significar y retratar la ausencia de un poder que fuera capaz de normalizar, ordenar e hiciera producir al loco, que apenas atina a patear y reflejar en su rostro el carácter indómito que con él estaba asociado.

Otra de las estrategias utilizadas para administrar el peligro que el cuerpo del loco implica era ponerlo en circulación, como si el poder no supiera como remitirse y hacer suyo el enigmático cuerpo, poniéndolo en suspenso y alejándolo como recurso para aliviar los efectos que la presencia de los locos ocasionaba en las principales ciudades europeas. Así el cuerpo del loco será embarcado, excluido y también marcado para poder determinar su naturaleza. El agua como elemento purificador conducirá simbólicamente estos navios en un intento por recluirlo, de manera paradójica, en una

---

movimiento como aquello que niega los valores de la civilidad y que, por ende, debe ser excluido.

exterioridad sin nombre<sup>105</sup>. En efecto, la exterioridad que tr nsita el loco es una condena y un encierro, por más alejado que se encuentre, el movimiento y el gesto que le impuso la partida es un acto fundamental, pues, no podrá escapar de esta exterioridad que delinea los rasgos de la razón en este momento determinado.

La locura a finales de la Edad Media implica una percepción trágica del cuerpo, que se convierte en asiento del misterio. Se le ve deambulando en pequeñas embarcaciones o barquillas de un lugar a otro, rompiendo la tranquilidad de los ríos de Europa. "Un objet nouveau vient de faire son apparition dans le paysage imaginaire de la Renaissance; bient t il y occupera une place privilégiée : c'est la Nef des fous, étrange bateau ivre qui file le long des calmes fleuves de la Rh nanie et des canaux flamands."<sup>106</sup>

El loco sólo es entregado a los brazos del mar, donde se convierte en un errante, ignorando su procedencia, su pasado, así como el lugar de su desembarco. Las naves de los locos funcionan como símbolos éticos y representan ese tipo de viajes, problemas, dificultades que la vida trae consigo. Una experiencia mística como el caso de Tristán, el cual se maldice su supuesta locura al pisar nuevas tierras. "Il arrivait souvent qu'on les confi t à des bateliers :   Francfort, en 1399, on charge des mariniers de d barrasser la ville d'un fou qui s'y promenait nu; dans les premières années du XV  siècle, un fou criminel est renvoyé de la même manière à Mayence... Souvent, les villes d'Europe ont d  voir aborder ces navires de fous."<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Foucault afirma: "...L'eau et la folie sont liées pour longtemps dans le rêve de l'homme européen." *Cfr.*, *Hf*, p. 22. Hecho que bien puede ser confirmado por una simple ojeada a la historia de la psiquiatría, donde encontramos desde ba os de agua fría y de agua caliente hasta la más sofisticada hidroter pia, el agua en su ambigüedad bien puede ser dadora de vida o, por el contrario, instrumento de grandes catástrofes.

<sup>106</sup> *Hf*, p. 18. Además afirma que "Le Narrenschiff, évidemment, est une composition littéraire, emprunt e sans doute au vieux cycle des Argonautes, qui a repris récemment vie et jeunesse parmi les grands thèmes mythiques..." En: *Hf*, p. 18,19.

<sup>107</sup> *Hf*, p. 19.

Exclusión un tanto peculiar para nuestro tiempo. Los locos no son tratados medicamente o expuestos a un ambiente médico, en casos extremos cuando un furioso interrumpía la paz de la ciudad o realizaba algún tumulto simplemente se le encerraba hasta que la vehemencia de sus furores menguaran, según Foucault: “Ces fous sont logés et entretenus sur le budget de la ville, et pourtant ils ne sont point soignés; ils sont purement et simplement jetés dans les prisons.”<sup>108</sup>

Hasta este momento, la historia política del cuerpo <sup>109</sup> apenas apunta referencias tímidas y borrosas que bien pueden catalogarse como un cuerpo negado, excluido y derrochado por el saber que no atina a construir un discurso firme y, de esta manera, desperdicia la riqueza y las capacidades de un cuerpo que, en este momento, apenas atina a excluir, exhiliar o, en su defecto, a sepultarlo en vida. El poder, por su parte, tampoco aprovecha las posibilidades de una referencia corporal directa que le permitiera penetrar los espacios y los tiempos de una individualidad emergente en aras de un control total, situación que únicamente se alcanzará siglos después con el surgimiento del poder disciplinario. Podría caracterizarse el cuerpo de la locura, en este primer momento, como un cuerpo improductivo o, quizá para decirlo de una manera más precisa, de producción de baja intensidad, esotérica y difícil, pues, en efecto produce pero de manera tibia e intermitente. En este sentido el hilo conductor de los estudios foucaultianos nos conducirá hasta el siglo XX y los parámetros de la alta productividad asociados con un saber y un poder capaces de llevar al cuerpo a hasta los parámetros de la producción de alta intensidad<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> *Hf*, p. 20 y 21.

<sup>109</sup> De acuerdo con Julián Sauquillo, “La historia política de los cuerpos puede ser definida como “la historia de cómo se produjo el hombre moderno en relaciones específicas con manifestaciones de poder y formas de saber determinadas dentro de un complejo institucional materializado en la prisión, el asilo, el psiquiátrico, el hospital, el cuartel, la escuela...Esta historia política de los cuerpos realiza la genealogía del hombre moderno retrotrayéndose al estudio, también, de formas de poder premodernas.” En: *op. cit.*, p. 184.

<sup>110</sup> Foucault señala al respecto al saber de la locura en el Renacimiento: “Elle est savoir, d'abord, parce que toutes ces figures absurdes sont en réalité les éléments d'un savoir difficile, fermé, ésotérique.” *Hf*, p. 31.

Entre tanto, en el Renacimiento el hombre que se deja llevar por sus pasiones es percibido como un hombre “sin razón”. Por esto, y en cierta medida, el loco es responsable de su propia locura, así su condena es, sin lugar a dudas, una condena de carácter moral. No es casual la asociación entre locos, vagabundos, ebrios y otros personajes que no podían ser correctamente diferenciados por una época que los sometía a estrategias indistintas, todos ellos encarnan una amenaza en un contexto donde un *modus vivendi* sedentario se consolidaba de la mano del fin de un mundo caballerezco.

En este momento, el saber sobre la locura apenas señala su carácter misterioso, prohibido y místico, “Ce savoir, si inaccessible, et si redoutable, le Fou, daus sa niaiserie innocente, le détient. Tandis que l'homme de raison et de sagesse n'en perçoit que des figures fragmentaires — d'autant plus inquiétantes — le Fou le porte tout entier en une sphère intacte : cette boule de cristal qui pour tous est vide, est pleine, à ses yeux, de l'épaisseur d'un invisible savoir.”<sup>111</sup>

El arte es una vía de acceso a este fondo trágico y misterioso de la locura negada, reducida y excluida por la razón moderna. Así se puede ejemplificar de manera gráfica la precepción artística fundamental de una confrontación entre un *logos* y sus límites. De esta manera, el proyecto foucaultiano bien podría significar una historia de los límites de la razón y de la interiorización de esos mismos límites en un nuevo horizonte a partir de la confrontación de la razón con aquello que la amenaza.

La locura se convierte en el personaje que se atreve a decir la verdad, convirtiéndose para muchos en un canto irrisorio de poesía o tragedia. Incluso se le puede ver dialogando y dando consejos a enamorados sobre los secretos del amor. Como bien lo puntualiza Foucault, también la locura queda atrapada en los discursos,

---

<sup>111</sup> *Hf*, p. 32. Además señala: “Qu'annonce-t-il ce savoir des fous? Sans doute, puisqu'il est le savoir interdit, il prédit à la fois le règne de Satan, et la fin du monde; le dernier bonheur et le châtement suprême; la toute-puissance sur terre, et la chute infernale.” En: *Idem*.

como puede verse en las obras de Erasmo de Rotterdam, Brant, Shakespeare y Cervantes. Poco a poco, según Foucault, la locura se pone al borde de una razón histórica y social que, inevitablemente, está cambiando y que, para ese momento, comienza ya a manifestar dicho cambio en diversos órdenes, dentro de los cuales la literatura es paradigmática.

Una vez concluido el Renacimiento, la locura pierde su dimensión trágica. Percepción que se modifica habiendo transcurrido apenas un siglo desde el surgimiento de la nave de los locos, hacia una percepción *crítica o práctica* de incultración hospitalaria. “les « fols ivrognes », les « fols dénués de mémoire et d’entendement », les « fols assoupis et demi-morts », les « fols éventés et vides de cerveau » ... Tout ce monde de désordre, en un ordre parfait, prononce, à son tour, l’*Éloge* de la Raison. Déjà, dans cet « Hôpital », l’internement fait suite à l’*embarquement*.”<sup>112</sup> Así pues, poco a poco y a medida en que reconstruimos el avance del Renacimiento se va apagando esa experiencia trágica de la locura para dejar paso a una serie de referencias que pretenden reducirla de manera discursiva.

Lo que ocurre de fondo es que el cuerpo será asumido como objeto de la mirada médica y, de esta forma, será restituido de su exclusión para remitirlo a la cercanía y el cuidado de esta mirada médica que, para ese momento, se erigía como modelo de conocimiento en el mundo europeo. Hasta este momento podemos afirmar que la situación propia al mundo medieval y renacentista es una doble pérdida de las capacidades productivas del cuerpo, mismas que serán sucesivamente exploradas a lo largo de la época clásica. Por una parte, pérdida de un objeto de conocimiento que, al ser excluido, apenas se adivinaban su carácter místico y misterioso; y, aún más importante, pérdida de la posibilidad de ejercer un poder sobre los cuerpos que implique control y sujeción en niveles nunca antes vistos. A inicios del siglo XVII la locura es encerrada en el hospital, así el cuerpo del loco será sometido al estudio

---

<sup>112</sup> *Hf*, p. 53.

regular de la mirada médica y al ejercicio de un poder que individualiza y que se pretende normalizador. Las reformas o reorganizaciones administrativas hacen que en 1656 se decreta la fundación del Hospital General y, a su vez, diversos establecimientos son re-agrupados en una administración única de encierro, como por ejemplo: Salpetriere, Bicetre, La casa y el hospital de Escipion, la casa de la jabonería; en los cuales los directores nombran a un médico el cual visita el establecimiento por semana. Por toda Francia se abren decenas de hospitales al rescate de la desgarradora locura, en el cual los hospitales o las órdenes religiosas se encargan de socorrer a todos los desamparados entre ellos especialmente a los locos.

“Le classicisme a inventé l'internement, un peu comme le Moyen Age la ségrégation des lépreux; la place laissée vide par ceux-ci a été occupée par des personnages nouveaux dans le monde européen : ce sont les « internés »\_ La léproserie n'avait pas de sens que médical; bien d'autres fonctions avaient joué dans ce geste de bannissement qui ouvrait des espaces maudits. Le geste qui enferme n'est pas plus simple : lui aussi a des significations politiques, sociales, religieuses, économiques, morales. Et qui concernent probablement certaines structures essentielles au monde classique dans son ensemble.”<sup>113</sup>

Sin duda, durante la Edad Clásica la práctica del internamiento designa una nueva reacción hacia la miseria donde el pobre, el miserable, el que no responde por su propia existencia, el vagabundo y el loco son asistidos por un nuevo sentimiento de un socorro público y el surgimiento de una sensibilidad social inédita hasta ese momento. Una de las divisas de la época será la erradicación de la miseria, de las figuras asociadas con ella, en efecto, en aras del bienestar social la miseria debe ser suprimida, y el Hospital general reconoce así su función principal, según Foucault: “Revenos aux premiers moments du « Renfermement », et à ce édit royal du 27 avril 1656 qui portait création de l'Hôpital général. D'emblée, l'institution se donnait pour

---

<sup>113</sup> *Hf*, p. 64.

tâche d'empêcher « la mendicité et l'oisiveté comme les sources de tous les désordres ». En fait, c'était là la dernière des grandes mesures qui avaient été prises depuis la Renaissance pour mettre un terme au chômage ou du moins à la mendicité.”<sup>114</sup>

Desde esta perspectiva general de la *policy* francesa, el cuerpo del mendigo y, en general, de todo aquel que entregado a la ociosidad no produce bajo los parámetros ahora en boga, serán objeto de un modelo asistencialista que los identificará, por ejemplo, a través de una marca en el hombro y la cabeza rapada. Así pues, esas serán las marcas corporales de aquellos que, al negarse a una sujeción moral, merecen ser expulsados de la ciudad, al tiempo que son amenazados por arqueros que impiden su regreso, todo autorizado y mandatado expresamente por el Parlamento francés en el año de 1606 y de una ordenanza de 1607.

Por otra parte, queda claro que este encierro es de orden laboral-social y no un medio médico para tratar la locura. El loco durante esta época es reclutado como un malestar social. En el edicto de 1656, párrafo 9, se hace muy explícito el llamado de ayuda de encerrar a todo mísero que se le sorprenda vagando por las calles de París: “Faisons très expresses inhibitions et défenses à toutes personnes de tous sexes, lieux et âges, de quelque qualité et naissance et en quelque état qu'ils puissent être, valides ou invalides, malades ou convalescents, curables ou incurables, de mendier dans la ville et faubourgs de Paris, ni dans les églises, ni aux portes d'elles, aux portes des maisons ni dans les rues, ni ailleurs publiquement, ni en secret, de jour et de nuit...”<sup>115</sup>

Toda una cruzada en contra de la mendicidad donde se pretende encerrar a todo ser indeseable de la sociedad: “Le dimanche suivant — c'est le 13 mai 1657 — on chante, à l'église Saint-Louis de la Pitié, une messe solennelle du Saint-Esprit; et le lundi 14 au matin, la milice, qui allait devenir, dans la mythologie des craintes

---

<sup>114</sup> *Hf*, p. 75.

<sup>115</sup> *Hf*, p. 77.

populaires, les « archers de l'Hôpital », commence à donner la chasse aux mendiants, et à les envoyer dans les différents bâtiments de l'Hôpital.”<sup>116</sup>

Extraña medida de internamiento, de golpe, el loco se encuentra encerrado en un mismo lugar con decenas de rostros indeseables para la sociedad, entre aquella particular mezcla se encuentran: mendigos, vagabundos, enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, blasfemos, alquimistas, libertinos, padres disipadores, hijos pródigos entre otros rostros de escándalos menores. Entre toda esta mezcla de rostros suelen confundirse unos con otros. Durante la Edad Clásica sólo hay un tipo de internamiento, una experiencia homogénea que abriga a decenas de siluetas en un mismo espacio.

El encierro tiene una serie de significados políticos y morales que, a su vez, determinan el carácter mismo de la época clásica: una configuración ética y moral de la fuerza laboral o en otras palabras de moralizar el cuerpo trabajador y productivo como intento de atajar el vagabundeo y la sin razón que en otro momento circulaban libremente por la geografía europea. En este sentido, surge de la mano del modelo del encierro una “sensibilidad social” respecto a todos aquellos destinados a poblar los centros de internamiento, en lo que significa, para decirlo una vez más, una variación histórica de la mirada sobre la locura<sup>117</sup>.

La miseria, otrora santificada y merecedora del reyno de los cielos (Mt. V: 3), ahora es desterrada en este momento crucial donde la locura se convierte en objeto de conocimiento. En tanto, la pobreza pasará a significar un castigo, así pues, los miserables, los pobres y los vagabundos serán ayudados (con la pesada responsabilidad de sí mismos y de su penosa condición) a través del encierro<sup>118</sup>. En lo

---

<sup>116</sup> *Hf*, p. 77.

<sup>117</sup> De acuerdo con Foucault, “Le Renaissance a dépouillé la misère de sa positivité mystique.” En: *Hf*, p. 67.

<sup>118</sup> “Les villes et les États se substituent à l'Église dans les tâches d'assistance.” En: *Hf*, p. 69.

subsiguiente el Estado asistirá a todas esas sombras sociales, y lo hará enseñando, adiestrando, imponiendo los hábitos y las virtudes del trabajo. A todas luces puede verse que se trata de una caridad velada e hipócrita, pues, ayuda imponiendo sus propios criterios. En este sentido el ocio es la fuente de todos los males; en tanto, el trabajo es el fundamento de las virtudes y la condición del orden social. En efecto, se trata de una administración estatal y civil de las fuerzas del cuerpo, una interpretación nueva que se impone respecto a aquello en lo cual el cuerpo debe invertir sus fuerzas.

La creación del Hospital General alberga en una misma institución a enfermos y no enfermos, en las condiciones más deprimentes para la humanidad. Espacios en total estado de insalubridad, parecidas a cloacas de la muerte carentes de flujo de aire y sin ningún consentimiento médico. Uno de los aspectos más interesantes es el hecho de que las casas de internamiento guarden un parecido con las prisiones, de acuerdo con Foucault: “Il n’est pas étonnant que les maisons d’internement aient l’allure de prisons, que souvent même les deux institutions aient été confondues, au point qu’on ait réparti assez indifféremment les fous dans les unes et les autres.”<sup>119</sup> Así pues, bajo estas condiciones la razón puede convertirse en soberana de la locura, pues, a partir del momento en que la asume como objeto de estudio a través del encierro, si bien está implícito también un distanciamiento que viene dado por un proceso de diferenciación de la razón frente a la locura<sup>120</sup>.

Las condiciones en las cuales opera el encierro se generalizan y el panorama del cuerpo del loco es indistinto del cuerpo del delincuente y ambos se sitúan en un territorio que por sí mismo representa la ausencia de una racionalidad ordenadora y de una voluntad de cura, así “Dans la plupart des Hôpitaux généraux, les insensés sont mélangés, sans distinction aucune, à tous les autres pensionnaires ou internés; seuls les

---

<sup>119</sup> *Hf*, p. 129.

<sup>120</sup> De acuerdo con Foucault: “La folie dont la Renaissance vient de libérer les voix, mais dont elle a maîtrisé déjà la violence, l’âge classique va la réduire au silence par un étrange coup de force.” En: *Hf*, p. 56.

plus agités sont mis dans des loges qui leur sont réservées : « Dans tous les hospices ou hôpitaux, on a abandonné aux aliénés des bâtiments, vieux, délabrés, humides, mal distribués, et nullement construits pour leur destination, excepté quelques loges, quelques cachots bâtis exprès; Les furieux habitent ces quartiers séparés; Les aliénés tranquilles, les aliénés dits incurables sont confondus avec les indigents, les pauvres...”<sup>121</sup>

En este momento la crítica hacia los “tratamientos médicos” de la locura o mejor dicho los “remedios médicos” empiezan a ser cuestionados con mayor severidad<sup>122</sup>. El Hospital General no cumple ningún papel médico, perciben el mal sin una ciencia en particular, se les aplica escasamente remedios comunes con el fin de expurgar el mal: sangrías y purgas. Los médicos no han sido capaces de estar a la altura al momento de tratar la locura, se percibe la incapacidad para curar. “Pour eux, aucune différence entre les emplois de Bicêtre et les salles de l’Hôtel-Dieu, entre Bethléem et un quelconque workhouse.”<sup>123</sup>

Otra percepción que Foucault ofrece de la locura es la iniciación de una clasificación o inventario: “Tout un monde pathologique s’organise selon des normes nouvelles. Mais rien en lui ne paraît devoir laisser place à cette perception du fou telle que nous l’avons analysée tout à l’heure : perception toute négative, qui maintenait toujours dans l’inexplicite la vérité manifeste et discursive de la folie. Comment la folie pourra-t-elle prendre place dans ce monde des maladies dont la vérité s’énonce d’elle-même dans les phénomènes observables, alors qu’elle ne s’offre dans le monde concret que sous son profil le plus aigu, le moins susceptible de prise...”<sup>124</sup> En el siglo XVIII la nueva representación de la locura se hace presente en una clasificación. De lo que se

---

<sup>121</sup> *Hf*, p. 130.

<sup>122</sup> Julián Sauquillo afirma, respecto de este punto, que “Sustentada en una práctica de internamiento-asistencia, la psiquiatría se basa en un poder de rechazo y no de conocimiento.” En: *Para leer a Foucault*, Alianza, España 2001, p. 73.

<sup>123</sup> *Hf*, p. 130.

<sup>124</sup> *Hf*, p. 206.

trata es de realizar una transferencia del desorden de la enfermedad al orden de la vegetación.

Sydenham, Gaubius y Boissier de Sauvages proponen una clasificación de la enfermedad, modelo que es utilizado por los botánicos en el reino vegetal; presentando clases, géneros y especie, cada una de ellas con características particulares, diferenciando una de otras. Entre estas primeras clasificaciones se encuentra el de la locura.

Las tareas iniciales no fueron fáciles. Así Paracelso comienza con las primeras clasificaciones: a) Lunatici, b) Insani, c) Vesani, d) Melancholici. Otro que realiza una clasificación es Plater que escribe en 1609 *Las lesiones de las funciones*, elaborando cuatro sencillas divisiones: Mentis imbecillitas, Mentis consternatis, Mentis alienatio y Mentis defatigatio. Para Jonston las enfermedades del cerebro forman parte de las enfermedades orgánicas internas y particulares y no venenosas repartiéndose en perturbaciones: Del sentido externo: cefalagia; del sentido común, de la imaginación, de la razón, del movimiento animal, de las excreciones. Por su parte Boissier de Sauvages escribe en 1763 *Nosología metódica* realizando una clasificación de la siguiente manera: Clases: Vicios, fiebres, flegmasías, espasmos, ahogos, debilidades, dolores, locuras (vesanias o enfermedades que nublan la razón), flujo, caquexias. A su vez divididas en tres grandes órdenes:

- Orden I: Alucinaciones, que perturban la imaginación. Especies: vértigo, encandilamiento, errores, desasosiego, hipocondría, sonambulismo.
- Orden II: Morosidades que quitan el apetito. Especies: apetito depravado, hambre canina, sed excesiva, antipatía, enfermedades del país, terror pánico, satiriasis, furor uterino, tarentismo, hidrofobia.
- Orden III: Delirios, que nublan el juicio. Especies: transporte, demencia, melancolía, demonomanía y manía.

- Orden IV: Locuras anormales. Especies: amnesia, insomnio.

Entretanto, Linneo en 1763 escribe *Genera Morborum*, realizando una clasificación de las enfermedades mentales en tres bloques:

- Ideales: delirio, transporte, demencia, manía, demonomanía, melancolía.
- Imaginativas: desasosiego, visión, vértigo, terror pánico, hipocondría, sonambulismo.
- Patéticas: gusto depravado, bulimia, polidipsia, satiriasis, erotomanía, nostalgia, tarentismo, rabia, hidrofobia, cacosicia, antipatía, ansiedad.

Como puede verse la locura se ha diluido en una extenso abanico de posibilidades orgánicas, en efecto, la imagen que domina todas estas clasificaciones y su operatividad es la de un cuerpo sano, un último referente que se integra de características biológicas y morales al unísono o, quizá mejor, indiferenciadas.

Estas nuevas clasificaciones designan una nueva estructura de racionalidad en proceso, sin embargo, estas divisiones permanecieron sin eficacia alguna. La locura será domesticada y colonizada por la escritura, Foucault es uno de los primeros autores en recalcar la importancia de la escritura en el proceso de la racionalización y de la imposición de una mirada médica. Lo que vale la pena enfatizar aquí es que la escritura actúa como un cerco más que se impone y se erige frente al cuerpo, en el cuerpo y desde el cuerpo: la escrituración del cuerpo, su burocratización, su determinación archivística queda descrita como una más de las técnicas determinantes de la experiencia del cuerpo productivo de saber.

Muy pronto los motivos del internamiento se someten al marco de las clasificaciones, estamos en un punto donde la clasificación, potenciada por la escritura, es desbordada por la cantidad de rostros nuevos desprendidos de su operativa regularidad, de su alta funcionalidad y de su exhaustividad. Lo que se entendió como

un modelo de medicina de las especies cede su lugar, paulatinamente, a una medicina moderna o a un régimen de medicalización forzosa que habrá de consolidarse en la primera mitad del siglo XIX. El cuerpo pletórico de símbolos morales, de analogías y de metáforas, cede su lugar a un cuerpo portador de signos y síntomas de la enfermedad identificables y descritos por los manuales ahora ascequibles gracias a la actividad clínica.

Foucault no dejara de enfatizar la significativa presencia de una racionalidad emergente y que se refleja en tan arduos intentos por situar el origen de la enfermedad, como si se tratara de un intento por domesticar elementos salvajes que amenazaban, en su momento, al cuerpo del hombre.

“Tout ce patient labour de classification, s’il désigne une nouvelle structure de rationalité en train de se former, n’a pas lui-même laissé de trace. Chacune de ces répartitions est abandonnée aussitôt que proposée, et celles que le XIXe siècle tentera de définir seront d’un autre type : affinité des symptômes, identité des causes, succession dans le temps, évolution progressive d’un type vers l’autre — autant de familles qui grouperont tant bien que mal la multiplicité des manifestations : effort pour découvrir de grandes unités, et y rapportes les formes connexes, mais non plus tentative pour couvrir dans sa totalité l’espace pathologique, et dégager la vérité d’une maladie à partir de sa place.”<sup>125</sup>

Para 1785 cuando Colombier y Doublet dan a conocer las instrucciones con las cuales deberá ser tratado el loco, retoman la clasificación realizada por Willis. El cuadro nosológico conserva una supuesta estabilidad a través de todas las tentativas que pudieron darse en el siglo XVIII. En el momento en que aparecen los grandes sistemas psiquiátricos propondrán especies clasificadas: “Pinel, parmi les vésanies, compte la mélancolie, la manie, la démence et l’idiotisme; à quoi il ajoute

---

<sup>125</sup> *Hf*, p. 212.

l'hypochondrie, le somnambulisme, et l'hydrophobie. Esquirol n'ajoute que cette nouvelle famille de la monomanie, à la série maintenant traditionnelle : manie, mélancolie, démence et imbécilité."<sup>126</sup>

Durante la Edad Clásica el asilo se ve convertido en depositario de la locura; marcándolo como aquél espacio de putrefacción y propagación del mal. Úlcera del mal social. Espacio cerrado donde se fermenta todo tipo de mal reunido bajo un mismo techo. Lugar donde se ha llegado a sospechar que es el lugar de exhalación hacía la sociedad, incluso se llega a pensar que durante 1780 se extendió un epidemia por todo París teniendo como punto de origen el Hospital General, incluso la mala fama de Bicetre hace que muchas personas tengan un rencor hacia este lugar. Miedo hacia aquellas galeras de la muerte, como posteriormente serán llamadas, por la sospecha de que el mal ahí recluso pudiese infectar a la comunidad. Pero la situación de la locura se hace más compleja. Hacia 1789, año de la Revolución francesa, la locura empieza a plantear un verdadero problema.

“Laissée seule, et détachée de ses anciennes parentés, entre les murs délabrés de l'internement, la folie fait problème, — posant des questions qu'elle n'avait jusqu'alors jamais formulées.

Elle a surtout embarrassé le législateur, qui ne pouvant manquer de sanctionner la fin de l'internement, ne savait plus en quel point de l'espace social la situer — prison, hôpital ou assistance familiale. Les mesures prises immédiatement avant ou après le début de la Révolution reflètent cette indécision.”<sup>127</sup>

Frente a los tumultos de la Revolución francesa Luis XVI se apresura por abolir el sistema de arresto llamado *lettres de cachet*, es en este momento donde se abre el problema asilar: “El Rey asegurando la libertad personal de todos los ciudadanos de

---

<sup>126</sup> *Hf*, p. 219.

<sup>127</sup> *Hf*, p. 440.

una manera sólida y duradera, invita a los Estados generales a buscar y proponerle los medios más convenientes de conciliar la abolición de las órdenes conocidas como *lettres de cachet* con el mantenimiento de la seguridad pública y con las precauciones necesarias, ya sea para proteger en ciertos casos el honor de las familias, ya sea para reprimir con urgencia los comienzos de la sedición o para preservar al Estado de los efectos de una inteligencia criminal con las potencias extranjeras.”<sup>128</sup>

Si bien, las *lettres de cachet* liberan algunos inocentes víctimas de la arbitrariedad, plantea sobre todo el problema de justificar el detencimiento de la mayor parte de los secuestrados: “En enero de 1790 según una relación comunicada por el prior a la Asamblea nacional, había en Charenton noventa y dos detenidos por «orden del rey» bajo la etiqueta de «imbéciles locos», «locos periódicos», los «molestos», «locos malvados», «locos furiosos», «dementes» y «alienados». Sólo uno estaba detenido por «inconducta» y por «causa desconocida» ... El nonagésimo tercero era el Marqués de Sade ... Así pues, en Charenton, de noventa y tres sujetos internados por orden del rey en el sector de alienados, el decreto de marzo de 1790 hace liberar a Sade, a un acusado de estafa y quizá a otros dos alienados ...”<sup>129</sup>

Tan sólo queda un internamiento para todos aquellas figuras que asociadas: criminales condenados y locos. En el caso de la locura la visita del duque de La Roche Foucauld-Liancourt hace despertar el más deprimente sentimiento hacia la locura. “Si les fous avilissent ceux auxquels on a l'imprudence de les mêler, il faut leur réserver un internement qui leur soit spécial; internement qui n'est pas médical, mais qui doit être la forme d'assistance la plus efficace et la plus douce : «De toutes les malheurs qui affligent l'humanité, l'état de folie est cependant un de ceux qui appelle à plus de titre

---

<sup>128</sup> Robert Castel refiere esta interesante cita de Funk Brentano, enseguida comenta: “El problema queda así bien planteado: no se trata de suprimir el conjunto de prácticas represivas que el poder real cubría con su legitimidad, sino de esquivar el calificativo de arbitrariedad del que son ahora sospechosas las formas empleadas”, en: *El orden psiquiátrico. Edad de oro del alienismo*, Nueva Visión, Argentina 2009, p. 26.

<sup>129</sup> Robert Castel, *op. cit.*, pp. 26, 27.

la pitié et le respect; c'est à cet état que les soins devraient être à plus de titre prodigués; quand la guérison est sans espoir, que de moyens il reste encore, de douceurs, de bons traitements qui peuvent procurer à ces malheureux au moins une existence supportable.» Dans ce texte le statu de la folie apparaît dans son ambiguïté : il faut à la fois protéger de ses périls la population internée, et lui accorder les bienfaits d'une assistance spéciale."<sup>130</sup>

Por el contrario, en *Le pouvoir psychiatrique* la metodología es distinta al momento de abordar el tema locura. Foucault no retoma como punto de partida un núcleo que tiende a realizar una historia de las mentalidades. En este texto el dispositivo de poder es la instancia productora de la práctica discursiva. El poder con sus dispositivos, tácticas, estrategias y ejecuciones son el garante del saber sobre la locura.

El poder que encubre al análisis de la locura está en relación con un orden, una disciplina que conlleva al enfrentamiento incesante por tomar o rechazar dicho poder. El hospital psiquiátrico es el espacio perfectamente ordenado, regulado en su interior donde la disciplina, la voz imperante del médico provoca una rectitud en la conducta del loco.

En el texto *Histoire de la folie* se puede apreciar la continua mención del concepto de violencia; sin embargo, la violencia que tiene lugar al interior del asilo es bastante distinta a las caracterizaciones medievales donde el cuerpo era destrozado o sepultado en vida, por el contrario, la violencia propia al encierro es un acto caracterizado por una lógica de la represión, de la exclusión o coacción física dentro de ese mismo espacio cerrado que se constituye como continente de control. En esta obra el poder se percata dentro de un marco oscuro e irracional, que juegan y

---

<sup>130</sup> *Hf*, p. 442.

humillan con la vida deprimente del loco. Es tal el acto que parece que lo único que los alienta es el dolor incesante enfermo.

Un despliegue de violencia es dirigido dentro del Hospital General y posteriormente en los hospitales psiquiátricos. Directores, ayudantes y sirvientes son colocados en un frente de ataque que actúa y sojuzga a los encerrados. De tal manera, la situación descrita recuerda el absolutismo francés en boga pues, al interior del Hospital se despliega una lógica particular que muy poco tiene que ver con un ejercicio médico, Foucault describirá la situación en los siguientes términos: “Souveraineté quasi absolue, juridiction sans appel, droit d’exécution contre lequel rien ne peut prévaloir —L’Hôpital général est un étrange pouvoir que le roi établit entre la police et la justice, aux limites de la loi : le tiers ordre de la répression. Les aliénés que Pinel a trouvés à Bicêtre et à la Salpêtrière, c’est à ce monde qu’ils appartenient.”<sup>131</sup>

El espacio asilar durante los siglos XVII y XVIII se caracterizan por un uso constante de la fuerza, el encargado de cuidar al loco es un simple director, agente de un despotismo, se hace ayudar de una serie de instrumentos que imprimen el miedo hacia el prisionero con ayuda de estacas, argollas y látigos parecidos a los utilizados en los suplicios de la Edad Media; el cual servirá para castigar e infligir el mayor dolor posible.

“D’entrée de jeu, un fait est clair : l’Hôpital général n’est pas un établissement médical. Il est plutôt une structure semi-juridique, une sorte d’entité administrative qui, à côté des pouvoirs déjà constitués, et en dehors des tribunaux, décide, juge et exécute.”<sup>132</sup>

El lugar donde será tratado el loco parece ser una antesala de la muerte o como mejor se conocieron las galeras de la muerte, cloacas infestadas por docenas de rostros

---

<sup>131</sup> *Hf*, p. 61.

<sup>132</sup> *Hf*, p. 60.

confundidos en un mismo espacio, carentes de aire, mal ventilados, siendo simplemente pozos inhumanos.

El propio Esquirol muestra la obscura condición de vida y el exceso de violencia que se ejerce sin cesar dentro de aquellos pesados muros que se vuelven cómplices de la brutal fuerza desencadenada: "... Je les ai vus livrés à de véritables geôliers, abandonnés à leur brutale surveillance. Je les ai vus dans des réduits étroits, sales, infects, sans air, sans lumière, enfermés dans des antres où l'on craindrait de renfermer des bêtes féroces, que le luxe des gouvernements entretient à grands frais dans les capitales."<sup>133</sup>

La violencia dentro de este espacio parece ser algo común para las personas encargadas de la dirección del establecimiento, donde las condiciones y el trato son ejercidos del mismo modo al de los animales feroces dispuestos a saciar su instinto frente a cualquier circunstancia. Solo falta recordar la escena relatada por Pinel en el cual libera a los locos de la represión total, de las cadenas que sujetan a los furiosos y toda clase locura que intenta escapar.

"Les frères servants, ou anges gardiens des aliénés les mènent promener dans la cour de la maison l'après-dînée des jours ouvriers et les conduisent tous ensemble, le bâton à la main, comme on fait un troupeau de moutons, et si quelques-uns s'écartent le moins du monde de la troupe, ou ne peuvent aller si vite que les autres, on les frappe à coups de bâton, d'une manière si rude qu'on en a vu qui s'étaient estropiés, et d'autres qui ont eu la tête cassée et sont morts des coups qu'ils ont reçus."<sup>134</sup>

Los individuos encargados de cuidar a los locos son aquellos seres capaces de ejercer su fuerza convertida en violencia, es más, se les muestra como guardianes,

---

<sup>133</sup> *Hf*, pp. 59, 60.

<sup>134</sup> *Hf*, p. 136.

seres que se muestran impacientes por cuidar a aquel grupo de individuos perturbados, comparados con animales salvajes y al menor apartamiento del grupo se ejerce una violencia brutal; fracturando huesos e, incluso, matando debido a los tremendos golpes que propinan a los locos.

Es más, Foucault refiere a Tuke como testimonio de un convencimiento institucional que rechaza la eficacia de los modelos médicos en favor de un tratamiento disciplinario, “Le surintendant n’a jamais trouvé grand avantage à la pratique de la médecine... Pense que la séquestration et la contrainte peuvent être imposées avantageusement à titre de punition, et d’une façon générale estime que la peur est le principe le plus efficace pour réduire les fous à une conduite ordonnée.”<sup>135</sup>

Lo anterior se convierten en máximas del asilo: coacción y miedo, son elementos que los encargados utilizan para violentar a los ahí encerrados. Una constante en el trato de estos enfermos. En cada momento de su estancia donde el castigo se utiliza exceso al momento de dar y obedecer una orden. Castigo por romper con la moral imperante de la sociedad, castigo por ser un agente en contra de la naturaleza, por presentar un peligro hacia la sociedad, castigo por romper ante el pudor y la ética de la burguesía. Lo que aquí tiene lugar es un desplazamiento institucional que minimiza los efectos del trabajo médico y posiciona los cuerpos de los condenados a la locura en el eje de la disciplina, la vigilancia, el control y el castigo, como catalizadores terapéuticos de sus furores y desvaríos.

“On pourrait croire qu’il n’y a là qu’une certaine logique propre à l’internement des fous, dans la mesure où il échappe à tout contrôle médical : il vire alors, selon toute nécessité, à l’emprisonnement. Mais il semble qu’il s’agisse de tout autre chose qu’une sorte de fatalité administrative; car ce ne sont pas

---

<sup>135</sup> *Hf*, p. 138.

seulement les structures et les organisations qui sont impliquées, mais la conscience que l'on prend de la folie."<sup>136</sup>

Dentro de este mar de exceso, se suma la violencia en forma de espectáculo durante el fin de semana, en el cual por algunas monedas el guardián del loco hace contorsionarlo frente a los burgueses que gustan de divertirse durante un domingo al atardecer.

Cabe remitir al lector hacia la evaluación de lo que Georges Canguilhem consideró como la máxima aportación de la *Histoire de la Folie* y que, en ese sentido, bien puede significar un marco de interpretación epistemológico, pues, el maestro de Foucault señala su principal mérito es "Haber subrayado los límites de la cientificidad en la psicología."<sup>137</sup>

A pesar de todo, el mismo Foucault revisará minuciosamente su trabajo respecto a la experiencia de la locura, pues, en este primer momento existe un resto metafísico que hace la locura un *ente* que aguarda desde un lugar amenazante, más allá e indeterminado, como si estuviera presta a salir describiendo un eterno retorno, bajo esa visión la locura asecha a la razón y tan sólo esperaría el momento adecuado para asaltar a la razón y arrebatarla de sus ejes. Por el contrario, me parece que lo que puede verse es una relación dialéctica entre razón y locura, así la locura sería apenas aquello que se pone en el borde de una razón histórica, ambas son momentos de una experiencia histórica, en este sentido Foucault afirma: "La vraie raison n'est pas pure de toute compromission avec la folie, au contraire, elle se doit d'emprunter les chemis que celle-ci lui trace..."<sup>138</sup> Por el contrario, es precisamente el clasicismo quien se ha encargado de asociar a la locura con el error: "...la verité se fait jour, dans et par la folie, qui, provoquée par l'illusion d'un dénouement, dénoue, en fait, à elle seule l'imbroglie

---

<sup>136</sup> *Hf*, p. 137.

<sup>137</sup> Citado por Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault*, Alianza, España 2001, p. 70.

<sup>138</sup> *Hf*, p. 44 y 45.

réel dont elle se trouve être à la fois l'effet et la cause... Elle recouvre sous l'erreur le travail secret de la vérité."<sup>139</sup>

La invitación detrás de la temática de la locura bien podría ser pensar la modernidad desde lo que, precisamente, va dejando de ser; de esta forma, la locura es un referente principal para comprender el surgimiento de una nueva época que con la Revolución Francesa deja, detrás de sí, una serie de prácticas que le parecen ahora bárbaras, sin sentido, cuando no ridículas e impracticables. La constitución de una mirada médica justifica el ejercicio de un poder que reclama los cuerpos a un nivel capilar, que hace de cada uno de sus tejidos, fluidos, gestos, huecos, irregularidades, su objeto de estudio. Finalmente el poder ha penetrado el cuerpo abanderado por la seguridad y la legitimación de una serie de saberes contruídos ex profeso, de tal manera están sentadas las bases para el advenimiento de un cuerpo otro, de una nueva experiencia de la corporalidad que, en su individualidad, responde a los parámetros de la vida social. El cuerpo en su solitaria experiencia es objeto del escrutinio regular del poder público.

---

<sup>139</sup> *Hf*, p. 51.

## 1.3 Las técnicas polimorfas del poder

“Qu’est-ce que ce pouvoir? L’hypothèse que je voudrais avancer, c’est qu’il existe dans notre société quelque chose comme un pouvoir disciplinaire.”

Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*.

**B**astaría con decir que el poder se expresa de muchas maneras: el poder tiene muchos rostros, no es siempre el mismo, ni seguirá siendo el mismo<sup>140</sup>. Lo cotidiano y lo tenue, tanto como lo individual y lo singular, son las formas a través de las cuales el placer es controlado por un poder posicionado de lleno en el cuerpo. Después de la *Histoire de la folie* y de *Naissance de la clinique*, Foucault no duda en afirmar que existe una variación y transformación en las técnicas del poder, hasta ese momento se ha propuesto una problematización del surgimiento de la mirada médica y del pensamiento moderno a través de su referencia necesaria a la sin razón para determinar una más de las variaciones en el ejercicio del poder. Al asumir la existencia de una *diversidad* en las técnicas del poder, más allá de las teorizaciones de carácter monolítico o meramente formales, nuestro autor busca en los cuerpos los despojos producidos por la acción de esa *diversidad* material que se impone como regla. Efectivamente, el cuerpo como referencia del poder acusa su acción y su configuración varía atendiendo a esta pluralidad del poder, digamos que su organización está determinada por la multiplicidad de formas del poder.

En nuestro caso, el poder poco a poco se irá centrado en la sexualidad y en un cuerpo sexualizado por los discursos de una serie de disciplinas como la medicina, la psiquiatría y el psicoanálisis, para ejercer el poder en el dominio micropolítico del

---

<sup>140</sup> A veces se manifiesta en la escritura y otras tantas en la taxonomía, entre muchas otras de sus facetas.

deseo. Aparecen en el extenso registro que el proceso de consolidación de esta forma del poder ha ido dejando a lo largo de la historia toda una gama de técnicas polimorfos del poder, técnicas que están destinadas a circular precisamente en el ámbito de lo cotidiano y de una manera nunca antes vista, en un juego de intensidades y de magnitudes diseñadas para lo *micro*, para un cuerpo a cuerpo que no tenga desperdicio alguno. Michel Foucault señala al respecto:

“De là aussi le fait que le point important sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels canaux, en se glissant le long de quels discours le pouvoir parvient jusqu’aux conduites les plus tenues et les plus individuelles, quels chemins lui permettent d’atteindre les formes rares ou à peine perceptibles du désir, comment il pénètre et contrôle le plaisir quotidien – tout ceci avec des effets qui peuvent être de refus, de barrage, de disqualification, mais aussi d’incitation, d’intensification, bref les << techniques polymorphes du pouvoir >>”<sup>141</sup>

Como puede verse, para Foucault, todo estudio institucional como la prisión, la escuela, el taller u hospital psiquiátrico, guardan un modo conflictual de luchas que se libran entre dominantes y sometidos. La lucha que entabla el poder es desequilibrada, asimétrica. Para consolidar este nuevo itinerario dentro del pensamiento de Foucault, se suma la amistad e influencia de Deleuze y Guattari, hecho que permitirá realizar una investigación histórica en términos de poder y saber en un nivel micropolítico.

Miguel Morey deja ver claramente esta influencia, en el prólogo a la edición española, del libro de Gilles Deleuze que lleva por título *Foucault*: “Se entiende difícilmente la aparición de un texto como *Vigilar y castigar* en el contexto de la obra foucaultiana, su desplazamiento de la problemática del saber a la del poder sin la presencia poderosa aunque a distancia del *Anti-Edipo* de Deleuze y Félix Guattari. Si estos afirman allí que el deseo produce lo real, Foucault les hará un guiño cómplice

---

<sup>141</sup> *La Volonté de Savoir*, p. 20.

defendiendo que el poder produce lo real.”<sup>142</sup> Admiración y respeto de Foucault, especialmente hacia Deleuze, llevándolo a firmar en su texto *Theatrum philosophicum* la posibilidad de que “tal vez algún día el siglo sería deleuziano.”

Con estos antecedentes, Foucault tendrá las herramientas para formular una manera distinta de abordar el tema del poder, mismos que podríamos agrupar en seis postulados cuyo análisis ocupa buena parte el curso dictado en el Collège de France durante 1973. Aquí seguiremos la clasificación realizada por Deleuze, ya que Foucault no presenta una enunciación sistemática de ellos.<sup>143</sup>

1. *Postulado de la propiedad*: según el cual el poder es algo que posee la clase dominante. Para Foucault el poder no se posee se ejerce, es una estrategia, algo que está en juego. Sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a dispositivos de funcionamiento. Dispositivos que no son unívocos, sino coyunturales, siempre invertidos en un momento dado.

2. *Postulado de localización*: donde el poder debe entenderse como poder del Estado. Para nuestro pensador el Estado no es el lugar privilegiado del poder, en cambio hay que atender a la microfísica del poder, en su hogar molecular. Anunciando dos errores políticos. El primero, plantear la toma del Estado como objeto propio del poder. Segundo, plantear un contra-Estado como forma óptima del ejercicio del poder. Foucault elimina una centralización del poder.

3. *Postulado de la subordinación*: en el cual el poder encarnado en el aparato de Estado, estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura. Foucault afirma que hay que evitar el concepto de determinación, mostrando lo que hay de invento en el modo como se solucionan los problemas infraestructurales. El

---

<sup>142</sup> Miguel Morey, prólogo al libro de Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Argentina 1998, p. 15.

<sup>143</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Les Éditions de Minuit, Paris 2004, p. 32-37.

poder no es una mera sobreestructura, donde se tiene que abandonar el modelo piramidal, por un espacio de segmentos.

4. *Postulado de la esencia o del atributo*: en el cual se piensa que el poder tiene una esencia y sería un atributo que cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes). Para Foucault el poder carece de esencia, es sólo operatorio y se basa en juegos de relaciones. La relación de poder es el conjunto de fuerzas que pasan tanto por fuerzas dominadas como por fuerzas dominantes.

5. *Postulado del modo de acción*: donde el poder actúa por medio de mecanismos de represión, violencia e ideología. Estas no son sino estrategias extremas del poder que en ningún modo se contenta con impedir y excluir, o hacer creer y ocultar. El poder produce a través de una transformación técnica de los individuos, debido a esto el poder se convierte en determinante de la realidad, con toda la capacidad de operar una transformación técnica de los individuos, es decir, de normalizarlos.

6. *Postulado de la legalidad*: según el cual, el poder de Estado se expresa por medio de la ley. Aquí se debe comprender la ley no como lo que demarca dos dominios, legalidad-ilegalidad, sino como un procedimiento por medio del cual se gestionan ilegalismos. Ilegalismos que la ley permite o inventa privilegios de clases; o bien ilegalismos que prohíbe, aísla y define como medio de dominación. En este sentido, Foucault, afirma que la ley no lleva a un estado de paz; por el contrario, más bien establece una eterna batalla.

Sin duda, el abandono y la superación de los postulados tradicionalistas del poder, estarán presentes durante todo el periodo genealógico. Dentro de estas superaciones nuestro autor deja claro que él no se preocupa por responder la pregunta: ¿qué es el poder? en su lugar, se pregunta ¿cómo funciona?

Como ya he menciononado, en Foucault existe una transición, una re-orientación metodológica o quizá una clarificación y puntualización de los objetos de estudio. En este sentido este desplazamiento lo hará a través de una revisión de su *Histoire de la folie*, pero ¿cuáles son aquellos desplazamientos que se dan dentro del estudio de la locura que pueden resultar relevantes para una comprensión del cuerpo? Los desplazamientos serán de manera específica:

- De un análisis de las representaciones de la locura a un análisis del poder.
- Del concepto de violencia a la microfísica del poder.
- Del estudio de las instituciones al estudio de las tácticas y técnicas disciplinares y
- Del modelo familiar o del Estado a las estrategias y enfrentamientos asilares.

En efecto, el análisis de las discontinuidades del cuerpo revela la insistencia y la vehemencia del discurso por apropiarse, una y otra vez, de sus posibilidades, así pues, la voluntad de saber es la sumisión del deseo a los moldes del discurso, en otras palabras, a través de desicursos que refieren el deseo se impone una representación del mismo, a final de cuentas podría hablarse también de una intimidación epistemológica<sup>144</sup>.

---

<sup>144</sup> De acuerdo con Foucault, su cometido en este momento tal como lo señala a Bernard Henry-Levi: "...Lo que personalmente quisiera estudiar en cualquier caso son todos esos mecanismos que, en nuestra sociedad, invitan, incitan, obligan a hablar del sexo." Se trata, ante todo, de una confrontación con los modelos habituales de hace historia, véase "No al sexo rey", en *Michel Foucault: un diálogo sobre el poder*, Alianza, España 1997, pp. 146-164. En un interesante estudio de conjunto Carlos Álvarez, Alfredo Chozas (*et.al.*), señalan: "Así, constreñido el deseo al discurso, el poder impone una función al discurso acerca del discurso: decir la verdad de lo que se había dicho. El discurso acerca de la sexualidad es así lo verdadero del discurso acerca del sexo: doble alejamiento del cuerpo y del deseo. El poder, así, establece su control sobre los cuerpos y sobre la vida. El sexo se inscribe ahora en la esfera del saber y no en la del placer, el placer mismo es ahora el placer de saber, el placer en la verdad del placer." en: *El silencio del saber. Notas para otra filosofía de las ciencias*, Nueva Imagen, México 1979, p. 86.

De acuerdo con *Le pouvoir psychiatrique* este modelo del poder pretende una colonización del cuerpo en diversos espacios, tales como la escuela, el taller, la cárcel y el asilo. Se trata de un ageneralización de un nuevo modelo de ejercicio del poder, una auténtica transformación histórica de sus tácticas y estrategias que, de acuerdo con el filósofo francés, se vienen configurando desde las lejanías del siglo XI y los modelos monacales de disciplina, sobre todo enfatiza a los Hermanos de la vida común. Este nuevo rostro del poder es un poder pedagógico y colonial. Pedagógico porque pretende orientar la conducta; colonial desde la perspectiva ontológica, es decir, una invasión en el terreno del ser mismo de los cuerpos. Así el proyecto de esta nueva forma del poder será conducir al cuerpo a través de una colonización del mismo.

En una de sus referencias más interesantes, Foucault señala los procesos de colonización del Nuevo Mundo, como uno de los momentos clave en lo que respecta al itinerario de esta forma del poder disciplinario. Es evidente que el filósofo de Poitiers no afirma que este nuevo rostro del poder se ha creado de un día para otro, razón por la cual remite a las experiencias históricas que denotan su paulatina y dolorosa conformación. Así los procesos coloniales de alfabetización y evangelización utilizaron, a decir de Foucault, una serie de técnicas novedosas que responden a la lógica de un poder de la disciplina que se viene perfeccionando en el contexto religioso desde el siglo XI d.C<sup>145</sup>.

El cuerpo y bajo el registro de un poder colonial se convierte en el registro de la atrocidad de una mirada religiosa que se impone de manera violenta sobre los cuerpos de los naturales del continente recién descubierto. Sus manos, sus lenguas, sus brazos

---

<sup>145</sup> Véase el imprescindible libro de Oscar Martiarena ya citado, *Estudios sobre Foucault*, en toda su segunda parte titulada "Otras historias de culpas y confesiones de indios", p. 195 y ss, donde realiza una magistral aplicación del herramental foucaultiano a la problemática concreta del indio como objeto de conocimiento. También puede consultarse la investigación de Teresa Martínez Terán, *Los Antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, BUAP, México 2001, aquí se estudia el proceso de constitución del indio como el otro del hombre europeo.

y piernas, e incluso su frente atestiguan en todo momento la consistencia de este choque y la densidad y la labor de un poder de las minucias y los pequeños espacios, un poder que concentra su atención en lo que se dice, en lo que se piensa, en lo que se desea, en lo que se teme, en lo que se espera, todo al amparo de un dogma que justifica su atroz ejercicio.

En el cruce, tendremos como resultado una serie de cuerpos únicos que señalan la experiencia y la crisis que significó la Conquista: clasificaciones que a su paso fabrican cuerpos inéditos como el zambo, el tente en el aire, saltapatrás, mestizo, lobo.....<sup>146</sup>

Por otra parte, Foucault presenta una de las temáticas que explorará con mayor ahinco en *Surveiller et punir*, la disciplina en su versión militar. El surgimiento histórico de los ejércitos profesionales, pero, sobre todo el acontecimiento fundamental de los ejercicios corporales y el adiestramiento castrense en términos de un perfeccionamiento en la disciplina responden a un mismo periodo temporal que bien puede situarse en el siglo XVIII con los ejércitos de Federico II. El modelo pedagógico será explotado al máximo en los ejércitos, donde se pueden palpar, de manera más clara, la capacidad ontológica de los regímenes disciplinarios, tales como la dieta, el ejercicio repetitivo, el asilamiento, etc.

---

<sup>146</sup> Una de las clasificaciones más completas es la que presenta Don Vicente Riva Palacios, en la clásica obra *México a través de los siglos*, específicamente en el tomo IV, p. 16, donde se hace el siguiente recuento de 21 castas. En este estudio clásico dentro de la historiografía mexicana encontré la siguiente cita que señala una percepción particular respecto a la situación del cuerpo y a los procesos asociados con la disciplina y los discursos civilizatorios en el periodo de la Colonia: "La civilización respecto al hombre es exactamente lo que la domesticación respecto de los animales, y tiene por inmediata consecuencia la pérdida de la libertad absoluta, mejor dicho, el cambio de la verdadera libertad por una libertad convencional menos peligrosa en la cual se adquiere, como en las asociaciones mutualistas, el derecho de ser protegido, á trueque de ser explotado, para ventaja ó utilidad del protector, que es para los animales el dueño, y para los hombres la sociedad." En: *op. cit.*, IV Tomo, p.23.

El cerco que se tiende sobre los cuerpos bajo las técnicas polimorfas del poder es cada vez más cerrado, en el extremo se convertirá inobjetable y, sin embargo, Foucault nos señala, de manera gráfica, los cambios y las transformaciones que dichas técnicas y modos han acusado a lo largo de los siglos, así como sus correspondientes efectos sobre lo que los cuerpos son.

## 1.4 Michel Foucault: los dos cuerpos del poder

“Nous entrons ainsi dans l’âge de ce que j’appellerais  
l’orthopédie sociale.”

Michel Foucault, *La vérité et les formes juridiques*.

**E**n este momento de la exposición, Foucault presenta al cuerpo como objeto del trabajo de una serie de prácticas que inscriben en él una serie de gestos que determinarán su pertenencia al ámbito de lo aceptado o de lo inaceptable, gracias a las prácticas dispuestas sobre el cuerpo conoceremos sus detalles, en una especie de cartografía del cuerpo, prácticas y saberes, se conjugarán para darle nombre al cuerpo normal y anormal y, en este sentido, pareciera operar un desdoble que señala un cuerpo objeto de los saberes de las ciencias humanas y un cuerpo objeto de las prácticas que, a su vez, producen saber. Esta escisión que señala el devenir del cuerpo deja inoperante la percepción naturalista del cuerpo que somos, nos lleva a pensar el cuerpo como un producto y resultado, antes que como esencia y estabilidad.

### 1. Disciplina y cuerpos individuales

Como ya lo señalé, el momento en el cual Michel Foucault asume la cátedra de *Historia de los Sistemas de Pensamiento* en el Collège de France sus intereses cambiarán de manera drástica, pues, a partir de ese momento Foucault delinea un proyecto de investigación que involucra un replanteamiento de la voluntad de verdad, ahora pretende restituir al discurso en su carácter de acontecimiento y, finalmente, pretende erradicar la soberanía del significante; todo a través de una serie de estrategias que

bien pueden denominarse genealógicas y que están encaminadas al reconocimiento de las relaciones de poder que involucra el discurso.

De esta forma, en 1973 dicta cinco conferencias en Brasil ya con el sello de lo que se conocerá posteriormente como el proyecto genealógico. En estas conferencias podemos con claridad lo que el filósofo francés desarrollará en los años siguientes: una analítica del poder.

En ese momento, su proyecto fue definido de la siguiente manera: “Mon but sera de vous montrer comment les pratiques sociales peuvent en venir à engendrer des domaines de savoir qui non seulement font apparaître de nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques, mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujets de connaissance. Le sujet de connaissance a lui-même un histoire, la relation du sujet avec l’objet, ou, plus clairement, la vérité elle-même a un histoire.”<sup>147</sup> Bajo esta posición general se encuentran los límites mismos del proyecto foucaultiano y, a su vez, los contornos a partir de los cuales el problema del cuerpo va a ser pensado durante este periodo, es decir, Foucault introduce la posibilidad de un proceso de sujeción de los sujetos mismos que tiene como eje central el cuerpo, este proceso nos remite de inmediato al estudio de los mecanismos y las técnicas a partir de las cuales se lleva a cabo esa sujeción.

A lo largo de la *Histoire de la folie* hemos visto una serie de intentos por determinar la locura desde el discurso, someterla a los marcos de la razón; así, en su intento por someter a la locura, las ciencias humanas echaron mano del cuerpo para posicionar en su anatomía los signos y los síntomas de enfermedades que pulularon a lo largo del siglo XVIII. En efecto, de fondo se encuentra la noción de un sujeto que cambia histórica y estratégicamente a partir de la manera particular en la cual una

---

<sup>147</sup> En: “**La vérité et les formes juridiques**”, *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, France 2001, p. 1406, 1407. En adelante cito este estudio como *VeF*.

determinada época histórica se cuenta la historia de su presente y de su sí mismo, en este sentido se trata de explicitar un *sujet* que acusa la acción de una serie de procesos históricos que lo han llevado de manera necesaria a ser quien es. De esta manera estos procedimientos de subjetivación son, precisamente, el objeto de estudio que se pretende determinar.

En este sentido Foucault señala: “Ainsi, j’aimerais particulièrement montrer comment on a pu former, au XIX<sup>e</sup> siècle, un certain savoir de l’homme, de l’individualité, de l’individu normal ou anormal, dans ou hors la règle, un savoir qui, en vérité, est né des pratiques sociales de contrôle et de surveillance. Et comment, d’une certaine manière, ce savoir ne s’est pas imposé à un sujet de connaissance, n’est pas proposé à lui, ni ne s’est imprimé en lui, mais a fait naître un type absolument nouveau de sujet de connaissance.”<sup>148</sup> De esta forma Michel Foucault subvierte el tono de su epistemología y, en una referencia directa al marxismo académico —tal como él lo denomina—, establece un vector inexplorado para las tradicionales epistemologías que pensaban el conocimiento todavía en términos de una relación sujeto-objeto. De tal manera, Foucault salta a escena, sustentando una tesis innovadora, pues, de acuerdo con él existen una serie de prácticas sociales diseñadas para el control y la vigilancia, estas prácticas en su especificidad producen un cierto tipo de saber del sujeto e, incluso, un sujeto de conocimiento.

Así, las prácticas sociales son la condición de posibilidad histórica del sujeto, por ende hay que estudiar al sujeto a partir de la diferenciación de estas prácticas sociales y no a partir de un modelo formal donde la conciencia se pone a sí misma como fundamento de la totalidad de lo real. Por tanto cabe enfatizar que, en dicha posición se formula un fuerte rechazo respecto a la epistemología en su vertiente más ortodoxa, según la cual un sujeto plenamente constituido es atajado por un conocimiento desvirtuado o estratégicamente determinado bajo el modelo de la

---

<sup>148</sup> *VeF*, p. 1407.

ideología, por el contrario, en vez de pensar al sujeto como previamente constituido y actuando como un fondo inalterado a partir del cual se busca la verdad, Foucault pretende que el sujeto es la realización, actualización y fundación de un sujeto al interior de una verdad histórica, es decir, de un momento más en la sucesiva historia del presente. El cuerpo, desde esta perspectiva, representa de una manera gráfica y vívida el archivo cambiante de las técnicas de subjetivación que permiten llevar a cabo el proceso de sujeción, en este sentido, el cuerpo actúa como asiento y fondo de dicho proceso. De tal forma el cuerpo será el objetivo de estas prácticas sociales que determinan una subjetividad particular, de ahí la importancia concedida por Michel Foucault al proyecto de realizar una historia política de los cuerpos.

Por si fuera poco, Foucault insiste en este punto particular: “Ce que je prétends montrer dans ces conférences, c’est comment, en fait, les conditions politiques, économiques d’existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance, et donc les relations de vérité. Il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu’à partir de conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité.”<sup>149</sup> En fin, agrega Foucault, “Ce n’est qu’en nous débarrassant de ces grands thèmes du sujet de connaissance — en même temps originaire et absolu —, en utilisant éventuellement le modèle nietzschéen que nous pourrions faire une histoire de la vérité.”<sup>150</sup> De esta manera, a su vez, la verdad se torna en verdad maculada de cuerpo

---

<sup>149</sup> *VeF*, p. 1421.

<sup>150</sup> *VeF*, p. 32. El modelo Nietzscheano podría ser identificado a partir de la temática propia a la voluntad de poder vuelta sobre sí, desafiante de los límites de su ser, muerde el borde que limita sus confines, abre dominios e inaugura horizontes de sí. Nietzsche perfila con su filosofía la imagen de una *subjetividad descentrada*, quizá nómada, a medias entre esto y lo otro. De un lado a otro está subjetividad nómada ha perdido su fundamento (*fundamentum inconcussus*) su vértice y a partir de dicha tragedia deviene otra irremediablemente. De esta manera Nietzsche ubica el *pathos*<sup>150</sup> en el origen, y la *nada* en el punto de llegada. La luz, la centralidad, la grandeza, así como la certeza y la adecuación quedaron en el camino para ceder su lugar, en la filosofía nietzscheana, a una *subjetividad encarnada*. Así, de pronto, las cosas, entre las que el

o, más bien, el cuerpo es el registro de una verdad que el hombre se dicta a sí mismo, y que se convierte de esta manera en la manifestación gráfica y vivida de una razón histórica y, de este modo, en sus derroteros podrán leerse, en carne viva, los vaivenes de sus fracturas, virajes e intensidades. El cuerpo es registro y archivo, voz del desarrollo de una racionalidad histórica que se cuenta a sí misma su propia historia.

En una de las más importantes aplicaciones de su método genealógico, Foucault, estudia el orden psiquiátrico como la manifestación de la mirada médica y de su búsqueda de verdad acerca de un sujeto anormal. Foucault elige el ámbito hospitalario y, de manera concreta el asilo psiquiátrico porque está convencido de que en el proceso de su consolidación institucional está presente el surgimiento de un modelo del poder novedoso que implica vigilancia y castigo, saber y poder, reglamentación y examen minucioso e interminable. Tal como queda sentado en la sesión del 7 de noviembre de 1973, Foucault pretende llevar a cabo una investigación en torno a los efectos de la mirada médica sobre los individuos. En este sentido, puede pensarse como un intento por esclarecer la profunda relación trabada entre un saber y una modalidad corporal, y este proyecto de estudio responde a dos ejes principales que desarrollará a lo largo de su estudio sobre el poder psiquiátrico: en primer lugar y desde la perspectiva del sujeto investigador, el saber es el saber médico y la modalidad corporal es, en mayor parte, una mirada particular, con sus intensidades y sus gestos bien definidos; en segundo lugar, tenemos el cuerpo cargado de síntomas propios a la desviación y la anormalidad, síntomas como un desenfreno sexual o una monstruosidad en sus diferentes asociaciones religiosas o jurídicas.

En la mirada médica hay una disposición temporal, espacial y formal que se referirá a los individuos y que, en su actualización institucional, los llevará a constituirse en sujetos del saber médico, entiéndase bien: los individuos como efectos

---

cuerpo enraizado en una política de la virtud mórbida, pueden recuperar su ritmo, su capacidad para devenir otro, digamos con Nietzsche: para mudar la piel.

del ejercicio de un saber específico. Ya en este momento Foucault denomina *orden disciplinario* a este saber médico que implica toda una referencia institucional. Se trata, pues, de un saber que funciona, en un primer momento, como un ejercicio del poder. En este punto se esclarece cómo y por qué resulta imposible seguir pensando al sujeto en términos de lo que se ha denominado *el conflicto de las ideologías*<sup>151</sup>, pues, al quedar sometidos tanto el sujeto como el objeto a una serie de procesos históricos que los determinan, no habrá posibilidad para plantear un referente absoluto más allá del trabajo de una razón histórica que labra los cuerpos a partir del cruce saber-poder. Por tanto, y nuevamente más allá del análisis en términos de ideologías sucesivas, cabe insistir en el hecho de que no existe un afuera del poder o, en otras palabras, no hay una facción o grupo de poseedores del poder absoluto y enfrentados a otro grupo que serían engañados y sometidos a través de un juego discursivo ideológico; más bien, se trata de una compleja determinación política que subsume y hace posible a una subjetividad histórica en el cruce de un saber específico y un ejercicio del poder; pero por estas mismas razones, también surge la posibilidad de determinar racionalmente las experiencias corporales, incluso, en su aparente irregularidad.

En el caso del hospital psiquiátrico tanto médicos como psiquiatras, así como internos y reclusos, serán expresión específica del orden disciplinario que domina ese universo institucional, tal acontecimiento puede rastrearse en las señas que, incluso, sus cuerpos manifiestan. De este modo Foucault señala: “...le pouvoir, ce n’est jamais ce que quelqu’un détient, ce n’est jamais non plus ce qui émane de quelqu’un. Le pouvoir n’appartient ni à quelqu’un ni, d’ailleurs, à un groupe, il n’y a pouvoir que parce qu’il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc. C’est dans ce système des différences, qu’il faudra analyser, que le pouvoir peut se

---

<sup>151</sup> Para una excelente noticia al respecto de la posición de Foucault frente a la temática de la ideología véase la entrevista concedida a M. Fontana, titulada “**Verdad y poder**”, en *Michel Foucault: un diálogo sobre el poder*, Alianza, España 1991, pp. 128-145; además el importante estudio de Georges Canguilhem, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Argentina 2005.

mettre à fonctionner.”<sup>152</sup> El poder se teje en una red que no tiene afuera, pues todo queda circunscrito a sus efectos, a sus trabajos, a su producción desafiando la idea de una posición trascendental. Médicos, internos, sirvientes, e incluso vigilantes serán impactados por un poder que se expresa en términos de saber al interior de una institución. De esta manera señala el filósofo francés: “Or, il me semble au contraire que ce qu’il y a d’essentiel dans tout pouvoir, c’est que son point d’application, c’est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique, et il y a entre le corps et le pouvoir politique un branchement direct.”<sup>153</sup> Esta caracterización del poder como capilar o encarnado nos remite a lo que Foucault denominará “un estudio de la microfísica de los cuerpos”. Por lo tanto, en su investigación no habrá una primacía de lo que podría denominarse *morfología institucional* sino, más bien, una preocupación por las tácticas y estrategias, tanto como las técnicas y mecanismos a partir de los cuales se ejerce el poder, y que pueblan las instituciones y que dan forma al cuerpo como correlato de una subjetividad específica.

Es conveniente insistir en la importancia de las conferencias dictadas en Río de Janeiro, pues, desde una perspectiva que podría denominarse programática, Foucault, describe una serie de elementos que iluminan el panorama investigativo que seguirá Foucault a lo largo de este periodo. Los elementos aquí descritos reflejan las preocupaciones que de manera pormenorizada Foucault abordará en el seminario de ese ciclo en el Collège de France. De acuerdo con la primera conferencia nuestro autor centra su análisis en la analítica del poder, para tomar distancia de la hipótesis represiva en los siguientes términos: a) El poder no solamente reprime, sino, también produce; y , b) El poder no es un producto propio de una clase o un grupo que lo detenta, sino, una serie de relaciones y de intensidades asociadas con una serie de

---

<sup>152</sup> *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard, France 2003, p. 6. En adelante refiero esta obra como *PP*.

<sup>153</sup> *PP*, p. 15.

procedimientos técnicos. Este es el año de 1973<sup>154</sup> y Foucault señala ya claramente su interés por el estudio de lo corporal bajo la perspectiva de la sociedad disciplinaria, una temática que rematará hasta 1975 con la publicación de *Surveiller et punir*. Foucault sitúa en las postrimerías del siglo XVII y los albores del XVIII el surgimiento de un ejercicio novedoso del poder<sup>155</sup> así como una modalidad del saber sin precedente, el modelo en su conjunto fue denominado *panóptico*<sup>156</sup>. Podemos afirmar que el *panóptico* es, en un primer momento, un ejercicio del poder que se centra en la vigilancia y que tiene la finalidad de generar control; pero también, tiene como objetivo intrínseco producir un saber que persigue el futuro; es decir, en vez de lo ocurrido, lo que puede ocurrir. Por consiguiente, hablar del panóptico implica ya un entramado de saber y poder que dará sustento a las ciencias humanas tales como la psiquiatría, la psicología o la sociología y con ellas a un sujeto específico, todo bajo las fuerzas de la vigilancia, el control y la corrección de los individuos. En conjunto, estas fuerzas recaerán sobre el cuerpo (o sus pliegues como el alma) para formarlo y transformarlo de acuerdo con ciertas normas que pretenden su buen encauzamiento. Prácticamente puede percibirse el argumento de fondo que enlaza un ejercicio económico específico con un cuerpo disciplinado por las ciencias humanas para incrementar sus capacidades productivas. La disciplina cumple el fin político de una ortopedia social, es decir, la corrección de las virtualidades de los individuos en términos de aquello que las técnicas de saber han encontrado en sus cuerpos.

---

<sup>154</sup> Véase sobre todo la segunda conferencia, donde Michel Foucault analiza *L'anti-Œdipe* de Deleuze-Guattari; asimismo, la quinta conferencia donde señala las características del ejercicio del poder disciplinario a la manera del panóptico, temáticas que serán desarrolladas en *Surveiller et punir* con posterioridad, *cfr.*, *VeF*, pp. 1406-1514,

<sup>155</sup> "Le panoptique est l'utopie d'une société et d'un type de pouvoir qui est, au fond, la société que nous connaissons actuellement, utopie qui s'est effectivement réalisée. Ce type de pouvoir peut parfaitement recevoir le nom de panoptisme. Nous vivons dans une société où règne le panoptisme." En: *VeF*, p. 1462.

<sup>156</sup> "Le panoptisme est une forme de pouvoir qui repose non plus sur une enquête, mais sur quelque chose de totalement différent que j'appellerai l'examen." En: *Idem*. Más adelante agrega: "...le fameux panoptique. Une forme d'architecture qui permet un type de pouvoir de l'esprit sur l'esprit; une espèce d'institution qui doit valoir pour les écoles, les hôpitaux, les prisons, les maisons de correction, les hospices, les usines." En: *Idem*.

Una elemento interesante salta a la luz en las últimas líneas de la cuarta conferencia dictada por Foucault, pues, en ella señala de manera clara el contrafondo de su investigación cuando argumenta:

“Ce fut donc cette nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole qui a rendu nécessaire de nouveaux contrôles sociaux à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ces nouveaux systèmes de contrôle social établis maintenant par le pouvoir, par la classe industrielle, par la classe des propriétaires ont été justement pris aux contrôles d'origine populaire ou semipopulaire, auxquels a été donnée une version autoritaire et étatique.

Cela est, à mon sens, l'origine de la société disciplinaire.”<sup>157</sup>

De esta manera Foucault entiende el papel del poder político como un permanente ejercicio de fuerza, un ejercicio violento pero sigiloso a la manera de una *guerra por otros medios*<sup>158</sup> que se inscribe y reinscribe sobre las instituciones, sobre el lenguaje, y mayormente sobre el cuerpo desde una perspectiva micropolítica; sin embargo, desde un enfoque macropolítico, la determinación de nuevos instrumentos y técnicas de control y vigilancia bajo la forma del panóptico es ocasionada por un proceso histórico de largo aliento tal como lo describe Foucault.

Asimismo, al final de esta cuarta conferencia se puede percibir de fondo la presencia de una tesis sostenida por Karl Marx y que sirve como elemento integrador de toda la argumentación desarrollada por Foucault en la conferencia en cuestión, se trata ni más ni menos del surgimiento de una nueva economía del poder, otros ya lo han percibido, como Frédéric Gros quien enfatiza esta doble dimensión del análisis de Michel Foucault con respecto al cuerpo, a decir de Gros existe un nivel micropolítico,

---

<sup>157</sup> *VeF*, p. 1475.

<sup>158</sup> Para más noticia con respecto a esta afirmación véase *Il faut défendre la société*, en la clase de 21 de enero de 1976, donde Foucault aborda el tema con más detalle.

donde Foucault analiza la mecánica de un poder disciplinario que se refiere a la intimidación del cuerpo; y por otra parte, un nivel macropolítico, es decir, un análisis de las condiciones generales en las que aparece la sociedad disciplinaria y la materialidad del cuerpo entendido como cuerpo social o, mejor, como población.<sup>159</sup> De esta forma señala Gros:

“El surgimiento de una forma disciplinaria del poder, la aparición de un control permanente del cuerpo, de una normalización de las conductas, fueron examinados hasta aquí desde la perspectiva de una microfísica del poder... sin embargo, la aparición de una sociedad disciplinaria debe ser entendida también con referencia a los grandes movimientos históricos de poblaciones y de riquezas. Recordemos que la disciplina constituía una nueva *economía del poder*.”<sup>160</sup>

En este mismo sentido Frédéric Gros apunta: “De todas formas, el poder disciplinario se integra, sobre todo, en los nuevos mecanismos de producción desarrollados por el capitalismo. Porque, al fin y al cabo, ese cuerpo dócil fabricado por

---

<sup>159</sup> Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu, Argentina 2007, p. 93 y ss. También puede consultarse: Balibar sostiene: “Expondré la hipótesis de que, en formas constantemente renovadas, un verdadero combate con Marx se extiende por toda la obra de Foucault y es uno de los resortes esenciales de su productividad.” En: “**Foucault y Marx: la postura del nominalismo**” por Etienne Balibar, en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, *et. al.*, *Michel Foucault Filósofo*, Gedisa España 1999, p. 48-73; Todavía más optimista en cuanto al establecimiento de una proximidad Marx-Foucault se encuentra Thomas Lemke, quien argumenta que “Foucault es « fiel » a las intuiciones originales de Marx complementando y ampliando la crítica de la economía política con « una crítica de la razón política »” En: “**Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo**” por Thomas Lemke, en: T. Lemke, *et. al.*, *Marx y Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Argentina 2006, p. 5-20; por último, Stephane Legrand argumenta incluso que “los conceptos fundamentales de la teoría de Foucault de las relaciones de poder en la « sociedad disciplinaria » quedan irremediamente ciegos si no se los articula *con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista*.” En: “**El marxismo olvidado de Foucault**”, por Stephane Legrand, en: *Ibid.*, p.21-39. La bibliografía es abundante al respecto: bastará hacer referencia además a: Barry Smart, *Foucault, marxism and critique*, Routledge, Great Britain, p. 144; M. Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, México 1991, p. 228.

<sup>160</sup> Frédéric Gros, *op. cit.*, p. 100.

la disciplina es el cuerpo útil del obrero conectado con la máquina de producción. El poder disciplinario adquiere también su sentido en la adecuación de los cuerpos a las normas de aquella. Tal disciplinarización del cuerpo del obrero con fines productivos delata el miedo al cuerpo ocioso y gozador del proletario: la conformación de las primeras barriadas obreras, la aparición de una cartilla obrera, otros tantos instrumentos de la burguesía industrial para imponer hábitos y sujetar el cuerpo del proletario a la máquina.”<sup>161</sup>

A pesar de todo, no será sino hasta la clase del 7 de enero de 1976 donde Foucault se refiera al economicismo del poder que, de acuerdo con su interpretación, establece un punto de comunión entre la concepción marxista general del poder y la concepción liberal del poder político. De la misma manera, aparecerá ésta posición en *Surveiller et punir*, así como en *La Volonté de Savoir* que se publica tan sólo unos meses después. En este punto resulta claro que sus investigaciones estaban profundamente imbricadas y que, constantemente, regresaba sobre lo ya dicho, sobre sus apuntes para rehacerlos y darles una presentación cada vez más completa.

Por el momento, podría establecer que la línea general de las conferencias en Brasil con respecto a la temática del poder y el cuerpo son dos, a saber:

a) El poder es considerado como un poder capilar, encarnado y en red. Destacándose por su peculiar referencia a un momento microfísico.

b) Asimismo se destaca su funcionalidad económica: el poder mantiene relaciones de producción, así como también pretende mantener una relación de dominación de clase. En este caso el poder encuentra su razón de ser histórica en la economía. Por tanto, el cuerpo es en un primer momento el cuerpo dócil y útil que produce de una manera más eficiente.

---

<sup>161</sup> En: Frédéric Gros, *Ibid.*, p. 101.

En el siguiente cuadro presento de manera gráfica los principales elementos en materia de saber, poder y cuerpo que pueden identificarse a partir de las conferencias dictadas en Río de Janeiro, como podrá apreciarse las temáticas que desarrollará nuestro autor a lo largo del periodo en cuestión (70-76) están presentes de manera esquemática desde este momento.

<p align="center"><b>La vérité et les formes juridiques</b> Cuadro 1.0</p>				
Conf.	Saber	Poder	Cuerpo	DG
1º	Dos historias de la verdad;	En la lucha y confrontación	El resultado de un proceso de sujeción	
2º	Psicoanálisis	Poder político en unidad con el saber (en el contexto de Grecia clásica)	Cuerpo colonizado por una representación psicoanalítica del deseo	Estudian las características de un complejo que, para Foucault, significa una trama específica del saber y el poder: se trata del complejo edípico.
3º	Derecho	Poder judicial y político; ejerce haciendo preguntas, en el contexto del litigio	Cuerpo formalizado (más allá de lo meramente presente)	

		(indagación)		
4º	Ley penal y criminología	Prisión Policía Panoptismo	Cuerpo peligroso- cuerpo virtual- cuerpo reformado	
5º	Administración de Instituciones	Panoptismo: prácticas de vigilancia, control y corrección	Cuerpo como fuerza laboral	
Diál.		Panóptico No se trata de un un poder trascendente, sino en innumerables relaciones de poder, apoyadas entre sí y cuestionándose unas a otras		

## 1.5 Cuerpo y poder psiquiátrico

“Efectivamente se trata de una aventura. Pero también es una opción política: un continuado análisis en acto del poder y, a la vez, un ejercicio de resistencia. Un combate contra aquello que hace del cuerpo un organismo, contra aquello que hace del espíritu una conciencia, un logos, un discurso.”

Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad*.

**E**l asilo en su configuración arquitectónica y administrativa resulta uno de los ejes principales del análisis del poder que lleva a cabo Michel Foucault en el año 1973. La primera mitad del año había sido utilizada para el estudio de *la Société punitive*<sup>162</sup> y el periodo que comprende noviembre de 1973 a febrero de 1974 fue destinado al *Pouvoir psychiatrique*. El mismo Foucault señala en la clase inaugural que esta problemática ha rondado su estudio desde 1971, sin embargo, los documentos a partir de los cuales podemos encontrar dicho trabajo son las conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1973 tituladas *La vérité et les formes juridiques*<sup>163</sup>. De igual manera es posible enumerar entre los documentos importantes para esta problemática las entrevistas: *Asilos, sexualidad, prisiones*<sup>164</sup> y *Nacimiento de la medicina social*<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Curso del año 1973.

<sup>163</sup> Cfr. *VeF*, p. 1406-1514. Sobre todo véase la cuarta conferencia donde Foucault aborda la temática de la sociedad disciplinaria.

<sup>164</sup> Entrevista con M. Faerman, R. Moreno, M. Tafarel-Faerman en la Universidad de Sao Paulo publicada en la *Revista Versus*, nº 1, 1975.

<sup>165</sup> Esta es la segunda conferencia en el marco del curso sobre medicina social que tuvo lugar en la Universidad de Estado de Río de Janeiro, octubre 1974.

A lo largo del curso 1973-74 Foucault investigará cómo se constituye el poder médico a partir de la forma asilar, es decir, cómo es aplicado el modelo panóptico por la psiquiatría. En el Hospital psiquiátrico el poder médico encuentra su objetivo principal: el cuerpo, y a partir de el cuerpo llevará a cabo todo un programa científico que justifica su saber médico a partir del ejercicio de un poder específico que podría denominarse poder psiquiátrico. Sin embargo, la historia política del cuerpo hunde sus raíces más allá del surgimiento del poder disciplinario, pues, ya en el contexto de las relaciones soberanas el cuerpo será referido bajo distintas modalidades. El cuerpo ha sido el referente del poder, el archivo material de sus variaciones así como la materia prima para imprimir sus características particulares así como soporte de sus cometidos específicos.

Durante el curso de 1973-74, es posible encontrar innumerables referencias con respecto al cuerpo que pueden ser agrupadas en cuatro problemáticas generales: Asilo y panoptismo; cuerpo y verdad; familia, asilo y poder; poder disciplinario y producción. En general, puedo decir que el tratamiento de la temática del cuerpo que se puede observar en este periodo de estudio es ya la antesala a *Surveiller et punir* y a *La volonté de savoir*. Con respecto a *Surveiller et punir*, el estudio realizado en términos de las relaciones soberanas y el poder soberano le permitirán profundizar en un cierto ejercicio del poder que desarrollará en el capítulo *Le corps des condamnés*<sup>166</sup>; en tanto, para *La Volente de savoir*<sup>167</sup>, el trabajo con respecto a la tematización de un orden de saber referido al cuerpo será fundamental para entrever la problemática de la sexualidad. El curso del año 1974 *Les anourmaux* será la mediación necesaria entre la temática de un poder disciplinario y la constitución del cuerpo sexuado a partir del saber psiquiátrico y criminal.

---

<sup>166</sup> Cfr., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1987, p. 9-35. En adelante será citado como *Sp*.

<sup>167</sup> *La volonté de savoir*, Gallimard, France 1976, p. 211. Será referido en lo subsiguiente como *Vs*.

## A. Asilo y panoptismo

Foucault encuentra en el asilo un conjunto de manifestaciones que bien podrían definir el surgimiento de un ejercicio novedoso del poder, un poder que necesita e incorpora para su ejercicio una serie de elementos bien determinados como son: el manejo de un saber específico, una disposición espacial y temporal diferentes a otras instituciones, todo con la finalidad de conseguir ciertos fines entre los que destacan el orden y la normalización de los individuos. De esta manera Foucault retoma la imagen del asilo para explicar el surgimiento de una nueva modalidad del poder en el siglo XIX que bien podría caracterizar a la sociedad en general como una *sociedad disciplinaria*, misma que, tal como él mismo señala, es una sociedad moderna, industrial y capitalista<sup>168</sup>. Así describe el filósofo francés sus propósitos respecto a la investigación en torno al panoptismo:

“J’aimerais simplement appréhender ce panoptisme, cette surveillance à la base, à l’endroit où il apparaît peut-être moins clairement, où il est le plus éloigné du centre de la décision, du pouvoir de l’État; montrer comment ce panoptisme existe, au niveau le plus simple et dans le fonctionnement quotidien des institutions qui encadrent la vie et les corps des individus ; le panoptisme au niveau, donc, de l’existence individuelle.”<sup>169</sup>

La imagen del asilo que persigue Foucault es la descrita por Foderé en 1817, a partir de la cual se puede distinguir ciertos elementos que recuperará el filósofo francés posteriormente.

---

<sup>168</sup> Esta afirmación ya había sido esgrimida por Foucault en la cuarta conferencia dictada en Río de Janeiro, donde afirma: “J’aimerais que nous nous situions, maintenant, à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, au moment où se constitue ce que j’essaierai d’analyser dans cette conférence et dans la prochaine sous le nom de « société disciplinaire ». En: *VeF*, p. 1456.

<sup>169</sup> *VeF*, p. 1477.

Señala Foderé con respecto al asilo: “Eh bien, à l’intérieur de ce décor, bien sûr, l’ordre règne, la loi règne, le pouvoir règne.”<sup>170</sup> Foderé supo entender que el asilo, además de ser una institución psiquiátrica es un ámbito legal, político y jerárquico. El ámbito del orden será aquel que se inaugura por medio de una institución con sus espacios, tiempos, técnicas, saberes, aparatos, fines, e incluso su verdad. El asilo ha sido diseñado para albergar cuerpos y a partir de ellos encontrar su realización, es decir, el asilo se realiza en los cuerpos y los cuerpos encuentran su verdad en el asilo.

Michel Foucault señala al respecto de esta relación cuerpo-asilo: “...à l’intérieur de ce château règne d’abord tout simplement un ordre, au sens tout simple d’une régulation perpétuelle, permanente, de temps, des activités, des gestes ; un ordre qui entoure les corps, qui les pénètre, les travaille, qui s’applique à leur surface, mais qui également s’imprime jusque dans les nerfs et dans ce qu’un autre appelait les « fibres molles du cervau ». Une ordre, donc, pour lequel les corps ne sont que surfaces à traverser et volumes à travailler, un ordre qui est comme un grande nervure de prescriptions, de sorte que les corps soient ainsi parasités et traversés par l’ordre.”<sup>171</sup>

En este sentido, el cuerpo es el protagonista del asilo; su superficie debe ser moldeada perpetuamente por el orden asilar, pero también es un volumen que se trabaja. Si nos percatamos de esta doble exigencia corporal: el cuerpo como volumen y el cuerpo como superficie será posible distinguir la variedad necesaria de mecanismos para su disciplinarización. Foucault pretende establecer el nexo existente entre el asilo y los cuerpos, su profunda implicación y su relación de superficie a partir de estos dos perfiles del cuerpo. Por un lado, el asilo exige al cuerpo en un nivel capilar que administra sus gestos, su disposición, sus tiempos y sus espacios; pero también, el cuerpo es su objeto de referencia en cuanto a un trabajo profundo se refiere, el cuerpo en este caso será atravesado por el poder psiquiátrico mismo que se instalará en los

---

<sup>170</sup> *PP*, p. 4. Esta disposición institucional del poder será el recinto de una normalidad legal y política, es el lugar donde el orden ha de suceder.

<sup>171</sup> *PP*, p. 16.

huesos, en los nervios en las fibras blandas del cerebro que interiorizará la vigilancia, el orden, para constituirse en cuerpo dócil.

Todo esto con dos finalidades precisas:

- a) La constitución del saber médico y su necesidad de la observación exacta.
- b) Establecer un orden disciplinario

Es en el comienzo del siglo XIX que una modalidad específica del poder, entonces, se constituye como elemento esencial para la formación del saber psiquiátrico. Sin embargo, no puede verse en este análisis una sujeción unilateral de los cuerpos, es decir, no puede pensarse una distribución dual de poder donde unos lo detentan y quedan fuera de sus efectos y los otros carecen del poder y por ende lo sufren. Más allá de una demarcación en cuanto al ejercicio del poder, el asilo como orden disciplinario impacta a la totalidad de los cuerpos que están dentro de su órbita, incluso el de aquellos que trabajan en su interior. De esta manera, el médico, el enfermero, el internado e incluso la familia del interno estarán dentro del margen de acción del poder psiquiátrico en su referencia corporal.

En lo que respecta al médico, el poder psiquiátrico exige su cuerpo como portador de la mirada médica, Foucault señala: “...le médecin est essentiellement un corps, plus précisément, c’est un physique, une certaine caractérisation un certaine morphologie, bien précise, où il y a l’ampleur des muscles, la largeur de la poitrine, la couleur des cheveux, etc. Et cette présence qui fait que l’asile n’est pas, comme nous le diraient les psychosociologues, une institution fonctionnant selon des règles ; c’est un champ en réalité polarisé par un dissymétrie essentielle du pouvoir, qui prend donc sa forme, sa figure, son inscription physique dans le corps même du médecin.”<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> PP. p. 6.

Tenemos de esta manera un sistema de diferencias en el cual funciona el poder –más allá del modelo de pertenencia exclusiva del mismo- y en su disimetría encuentra la realización de su fuerza. El médico será entonces la disimetría radical y su saber consiste en la diferencia de su poder antes que en un referente que pueda emparentarse con la verdad de las cosas, o con un ejercicio científico que pueda localizarse más allá de los muros del asilo. Foucault tematizará la corporalidad del médico en la clase del 9 de enero de 1974.

Por otra parte, se encuentra el vigilante, quien es a la vez instrumento y objeto de la mirada médica, un eslabón más en el ejercicio del poder psiquiátrico, su cuerpo presa del mismo poder que representa será expresión inmediata del poder del médico y su instrumento capilar, su mirada guarda tanto a internos como a sirvientes e incluso a los médicos. Los ojos del vigilante son, en este sentido, un don del poder asilar y su labor es fundamental para la constitución del orden y del saber médico.

Los sirvientes, por su parte, poseen un poder particular, pues, su posición privilegiada les permite presenciar el choque entre vigilantes e internos y, a su vez, sufrir la mirada de los mismos y los efectos del orden disciplinario a flor de piel, ellos mismos son vigilados en su labor disciplinada de servicio a los internos, lo cual los pone más allá del vigilante y constituyen el resquicio más lejano de la mirada médica al convivir en la línea esta línea de choque sirviendo no a los vigilantes sino ¡a los internos mismos!

De esta manera tenemos toda una red compleja de intervenciones *micropolíticas* que se articulan entre el médico, el vigilante, el servidor y los internos, a través de esta red se mueve el poder y se obtiene un saber. Bien señala Foucault, cuando afirma que a partir del efecto creado en una situación asilar nadie queda fuera, todos son implicados de este ejercicio del poder que reclama sus cuerpos, todos son vigilados, unos a otros con diferentes intensidades pero nunca alguien por fuera, la

*micropolítica asilar* “Vous avez donc là un fonctionnement tactique du pouvoir, ou, plutôt, c’est cette disposition tactique qui permet au pouvoir de s’exercer.”<sup>173</sup> La autoridad anónima del reglamento será la manifestación efectiva del orden requerido, una autoridad que no pertenece a ninguno y que exige a todos<sup>174</sup>.

Como vemos, este juego de espejos, esta circulación de la mirada médica en pos de un saber se convierte en un campo de batalla, el poder se actualiza en cada esquina, en cada posición existe un resto de poder que debe ejercitarse y un cuerpo que debe ser llamado al orden. Este será un rasgo característico del poder pensado por Foucault:

“Por que le pouvoir se déploie ainsi avec tant de ruse, ou plutôt, pour que l’univers réglementaire soit ainsi hanté par espèces de relais de pouvoir qui le faussent et le gauchissent, eh bien, c’est très vraisemblablement qu’il y a au coeur même de cet espace un pouvoir menaçant qu’il s’agit de maîtriser ou de vaincre.”<sup>175</sup>

En este campo de batalla el cuerpo es el protagonista, ya sea en el médico o en el interno, el sirviente o el vigilante siempre se trata del cuerpo. De esta manera es posible captar la enorme distancia que el análisis foucaultiano del poder mantiene con respecto a otras tradiciones del pensamiento político; pues, el poder que interesa a Foucault es un poder corporal a quien nadie rehúye, un poder que no tiene afuera, si bien es asimétrico y sus intensidades varían, también podemos pensar la fuerza del *dictum* foucaultiano: todos somos unos gobernados<sup>176</sup>. Por lo tanto, la lucha que se

---

<sup>173</sup> *PP*, p. 8.

<sup>174</sup> Esta es una de las características distintivas del poder al que se refiere Foucault, un poder que en su anonimato es irreductible.

<sup>175</sup> *PP*, p. 8.

<sup>176</sup> La famosa expresión foucaultiana será eslogan de su periodo biopolítico y ha sido popularizada por Didier Eribon, por mi parte puedo sugerir como fondo de la citada frase un señalamiento temprano en la quinta conferencia de la *Vérité et les formes juridiques* por parte de Foucault que bien podría figurar como correlato de dicha expresión: “Quelle institution était-ce? Au fond la question n’a pas d’importance, car cela pouvait être indifféremment

libra en el contexto del asilo es la actualización de un poder que localiza a los cuerpos en su diferencia específica al interior de un orden general establecido por un poder anónimo, que no pretende otra cosa sino disciplinar.

La finalidad de la forma asilar, tal como la entiende Foucault, queda de manifiesto cuando éste afirma:

“La tactique, par conséquent, de l’asile en général et, d’une façon plus particulière, la tactique individuelle qui va être appliquée par le médecin à tel ou tel malade dans le cadre général de ce système de pouvoir, va être et doit être ajustée à la caractérisation, la localisation, le domaine d’application de cette explosion de la force et de son déchaînement. De sorte que, si tel est bien l’objectif de la tactique asilaire, si c’est bien ça l’adversaire de cette tactique : la grande force déchaînée de la folie, eh bien, que peut être la guérison, sinon la soumission de cette force ?”<sup>177</sup>

Podemos percatarnos de que, el objeto de la estrategia asilar no es el establecimiento de una búsqueda científica en términos de la verdad de la locura, o incluso en términos terapéuticos respecto a una cura sino, más bien, en términos políticos; es decir, de fuerza y ejercicio del poder. Aquél que es declarado por la forma asilar como individuo curado es quien ha sido sometido por el poder, es decir, aquel individuo dócil y disciplinado, por su puesto que todo este proceso de disciplinamiento se desarrolla sin importar un movimiento real de la naturaleza de las disposiciones mentales de los internos dentro de la forma asilar, elementos que aquí importan absolutamente nada. De acuerdo con Philippe Pinel la terapéutica puede definirse de la siguiente manera:

---

n’importe laquelle : une institution pour hommes ou pour femmes, pour jeunes ou pour adultes, une prison, un internat, une école ou une maison de correction.” En: *VeF*, p. 1478. Con la intención de señalar la especificidad del poder disciplinario Foucault marca su ubicuidad en una sociedad disciplinaria.

<sup>177</sup> *PP*. p. 10.

“La thérapeutique de la folie, c’est « l’art de subjuguier et de dompter, pour ainsi dire, l’aliéné, en le mettant dans l’étroite dépendance d’un homme qui, par ses qualités physiques et morales, soit propre à exercer sur lui un empire irrésistible et à changer la chaîne vicieuse de ses idées ».”<sup>178</sup>

Así, Foucault encuentra en esta definición de la terapéutica asilar de Pinel la expresión clara del ámbito del poder asilar en términos de batalla de crisis y conflicto. La verdad asilar será un efecto del ejercicio del poder psiquiátrico y nunca una referencia a la supuesta enfermedad del interno o una búsqueda en los términos del discurso científico moderno bajo los parámetros de objetividad conocidos de sobra. Antes bien, la terapéutica asilar no persigue la erradicación de una enfermedad supuesta, sino la sujeción del individuo al orden disciplinario establecido de manera estratégica en el régimen asilar. Foucault apunta: “...l’opération thérapeutique n’est aucunement passée par la reconnaissance, opérée par le médecin, des causes de la maladie. Aucun travail diagnostique ou nosographique, aucun discours de vérité ne sont requis par le médecin pour que son opération réussisse.”<sup>179</sup>

Más bien se encuentra en el espacio asilar el enfrentamiento de dos voluntades, el médico y quien lo representa por un lado, y el enfermo y su cuerpo caótico por otro lado. La verdad será, entonces, el fin de este drama donde el enfermo se somete a la voluntad del médico<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> *PP.*, p. 24.

<sup>179</sup> *PP.* p. 12.

<sup>180</sup> En este sentido la concepción de la verdad expresada por Foucault unos meses antes en la primera conferencia de la *VeF* donde señala: “L’hypothèse que j’aimerais proposer, c’est qu’il y a deux histoires de la vérité. La première est une sorte d’histoire interne de la vérité, l’histoire d’une vérité qui se corrige à partir de ses propres principes de régulation : c’est l’histoire de la vérité telle qu’elle se fait dans ou à partir de l’histoire des sciences. De l’autre côté, il me semble qu’il existe dans la société, ou du moins dans nos sociétés, plusieurs autres lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies — règles de jeu d’après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains domaines d’objet, certains

El conjunto de lo expuesto en la clase del 7 de noviembre de 1973 establece las bases necesarias para entrar de lleno en la problemática referente a la verdad del saber médico y las complejas relaciones que se tejen a través del cuerpo y con respecto al poder. Todo ello será tratado en la clase del 21 de noviembre de 1973 así como en la *Vérité et les formes juridiques* y las formas jurídicas<sup>181</sup>.

Resulta evidente el hecho de que Foucault encuentre en este poder el paradigma de las sociedades posteriores al s. XIX. Foucault logra entreverlo a partir de la práctica psiquiátrica y los cambios ocurridos al interior de la misma en el siglo XIX. Sin embargo, en esta misma dirección encontrará una posibilidad de establecer diferenciaciones y rupturas con respecto a la naturaleza del poder y de su ejercicio. Para esto, estudiará las diferencias tácticas del ejercicio del poder con respecto a la locura en los siglos XVIII y XIX para encontrar dos modelos estratégicos a partir de los cuales se ejerce el poder: el poder soberano frente al poder disciplinario, el registro principal será el cuerpo de los internados y la disposición de las fuerzas que se mueven a través de las instituciones.

---

types de savoir —, et par conséquent l'on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérieure, de la vérité." En: *op. cit.*, p. 1409.

<sup>181</sup> *VeF*, Primera conferencia, pp. 1406-1421. Es en esta conferencia donde Foucault señala: "Ainsi, j'aimerais particulièrement montrer comment on a pu former, au XIXe siècle, un certain savoir de l'homme, de l'individualité, de l'individu normal ou anormal, dans ou hors la règle, un savoir qui, en vérité, est né des pratiques sociales de contrôle et de surveillance. Et comment, d'une certaine manière, ce savoir ne s'est pas imposé à un sujet de connaissance, ne s'est pas proposé à lui, ni ne s'est imprimé en lui, mais a fait naître un type absolument nouveau de sujet de connaissance." y posteriormente, una vez que presentó la hipótesis de desarrollar dos historias de la verdad afirma: "...Il n'y a donc pas, dans la connaissance, une adéquation à l'objet, une relation d'assimilation, mais plutôt une relation de distance et de domination; il n'y a pas, dans la connaissance, quelque chose comme bonheur et amour, mais haine et hostilité; il n'y a pas unification, mais système précaire de pouvoir." En: *VeF*, pp. 1407 y 1417, respectivamente. A su vez, esta temática será ampliamente tratada y retomada posteriormente por Michel Foucault en *Surveiller et punir* y también en la *Volunté de Savoir*.

Podemos partir de una afirmación general de Foucault que expresa el cometido y el objeto de sus indagaciones:

“Ce qui passe dans cette période 1800-1830, c’est, je crois, quelque chose d’assez différent de ce que l’on l’habitude de croire. Il me semble que, d’ordinaire, on interprète ce qui s’est passé dans ces trente années-là comme le moment où la psychiatrie vient enfin s’inscrire à l’intérieur d’une pratique et d’un savoir médicaux auxquels elle avait été jusqu’à présent relativement étrangère. On a l’habitude de penser que la psychiatrie apparaît à ce moment-là, pour la première fois, comme une spécialité à l’intérieur du domaine médical.”<sup>182</sup>

A partir de esta noticia podemos establecer la línea que lo conduce a sus investigaciones futuras, una caracterización de un poder anónimo, que trabaja en el ámbito de la diferenciación, que se refiere al cuerpo en su superficie y en su profundidad bajo el modelo de la crisis, el conflicto o la batalla. Bien lo señala dos años después en *Surveiller et punir* al decir que su ocupación –al menos desde el año 71- ha sido una *historia política de los cuerpos*.<sup>183</sup>

## **B. Cuerpo y verdad, un efecto del poder psiquiátrico**

Michel Foucault destinará la clase del 21 de Noviembre de 1973<sup>184</sup> al estudio de la verdad en el contexto asilar. Aquí nuevamente, Foucault, se deslinda de la manera

---

<sup>182</sup> *PP*, p. 13.

<sup>183</sup> *Cfr. Sp*, p. 30, donde Foucault declara como proyecto general: “Mais on peut sans doute retenir ce thème général que, dans nos sociétés, les systèmes punitifs sont à replacer dans une certaine « économie politique » du corps : même s’ils ne font pas appel à des châtiments violents ou sanglants, même lorsqu’ils utilisent les méthodes « douces » qui enferment ou corrigent, c’est bien toujours du corps qu’il s’agit — du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission...Mais peut-on la faire sur fond d’une histoire des corps, dès lors qu’ils prétendent ne plus viser comme objectif que l’âme secrète des criminels?”

<sup>184</sup> *PP.*, pp. 41-63.

tradicional de entender la historia de la psiquiatría, además encuentra la relación entre un discurso verdadero una institución y un poder específico.

“On peut dire que la psychiatrie classique a régné et fonctionné sans finalement trop de problèmes extérieurs entre les années 1850 et 1930, à partir d’un discours qu’elle considérait et faisait fonctionner comme un discours vrai ; à partir de ce discours, en tout cas, elle déduisait la nécessité de l’institution asilaire et, également, la nécessité qu’un certain pouvoir médical se déploie à l’intérieur de cette institution comme loi intérieure et efficace. Bref, d’un discours vrai, elle déduisait la nécessité d’une institution et d’un pouvoir.”<sup>185</sup>

Foucault encuentra en la escena del rey loco, Jorge III, enfrentando a los servidores que ahora vueltos contra él son servidores del poder médico, una manifestación evidente de la confrontación y el choque de dos modalidades del poder que bien pueden emparejarse con el surgimiento histórico del asilo psiquiátrico. Por un lado, el poder soberano ya medio loco (en plena modernidad no puede ser visto de otra manera) y, por otra parte, el poder anónimo expresado en los agentes del poder médico llamados a poner orden y a someter los desvarios de un sujeto -¿de otra época? Para Michel Foucault el curioso cuadro mienta el momento en que el poder de la disciplina se pone en marcha en contra del poder soberano.

En seguida, Foucault plantea la pregunta fundamental para el estudio minucioso de esta forma naciente de ejercicio del poder:

“Qu’est-ce que ce pouvoir ? L’hypothèse que je voudrais avancer, c’est qu’il existe dans notre société quelque chose comme un pouvoir disciplinaire. Par là, je n’entends rien d’autre qu’une certaine forme en quelque sorte terminale, capillaire du pouvoir, un dernier relais, une certaine modalité par laquelle le pouvoir politique, les pouvoirs en général viennent, au dernier niveau, toucher

---

<sup>185</sup> *PP*, p. 41.

les corps, mordre sur eux, prendre en compte les gestes, les comportements, les habitudes, les paroles, la manière dont tous ces pouvoirs, se concentrant vers le bas jusqu'à toucher les corps individuels eux-mêmes, travaillent, modifient, dirigent ce que Servan appelait les « fibres molles du cerveau ». Autrement dit, je crois que le pouvoir disciplinaire est une certaine modalité, bien spécifique de notre société, de ce qu'on pourrait appeler le contact synaptique corps-pouvoir.”<sup>186</sup>

El poder disciplinario, entonces, es capilar pues trabaja en la superficie, en los gestos, atraviesa todos los espacios y copa todos los instantes, su presencia constante y perpetua modela, fabrica, constituye. Además también coloniza, es profundo, cala hondo en los cuerpos de una manera que no se conforma con la exterioridad de una aceptación en términos de un acuerdo. De tal manera, el cuerpo será el objetivo total del poder y su acción sobre él es múltiple y va desde la superficie hasta lo más profundo, tal como declara Foucault: un contacto sináptico cuerpo-poder.

Enseguida señala:

“La seconde hypothèse est que ce pouvoir disciplinaire, dans ce qu'il a de spécifique, a une histoire, que ce pouvoir n'est pas né d'un coup, qu'il n'a pas non plus toujours existé, qu'il s'est formé et a suivi une trajectoire en quelque sorte diagonale à travers la société occidentale.”<sup>187</sup>

Foucault emprenderá la genealogía del poder disciplinario para establecer cómo surgió, en qué condiciones, bajo qué relación social específica. Aunque, si bien la historia del poder disciplinario podría conducirnos hasta la edad media, Foucault sitúa el momento coyuntural alrededor del siglo XIV y, quizá, hasta el siglo XV. Al interior de las comunidades religiosas que: “...à partir d'un certain nombre de techniques qu'ils

---

<sup>186</sup> *PP*, p. 42.

<sup>187</sup> *PP*, p. 42.

empruntaient à la vie conventuelle, à partir également d'un certain nombre d'exercices ascétiques qu'ils empruntaient à toute une tradition de l'exercice religieux, ont défini des méthodes disciplinaires concernant la vie quotidienne, la pédagogie.”<sup>188</sup>

La técnica propia de las comunidades religiosas exigía una relación del cuerpo con el reglamento o lo reglamentado, la norma, la ley o la autoridad. En este sentido, la disciplina propia a la vida diaria de las comunidades religiosas será el antecedente más significativo en cuanto al poder disciplinario se refiere. Hay en las comunidades religiosas un conjunto de factores que las caracterizan y las hacen diferentes en cuanto a las relaciones sociales de corte soberano que permeaban en su contexto histórico.

“Mais ce n'est là qu'un exemple de tout cet essaimage, antérieur à la Réforme, de disciplines conventuelles ou ascétiques. Et, peu à peu, ce sont ces techniques qu'on voit alors se diffuser à très large échelle, pénétrer la société du XVIe et surtout des XVIIe et XVIII siècles, et devenir au XIXe siècle la grande forme générale de ce contact synaptique : pouvoir politique-corps individuel.”<sup>189</sup>

Michel Foucault encuentra una proliferación de las técnicas disciplinarias a partir del siglo XVI en espacios dedicados a la producción. Pareciera ser que entre la disciplina y la producción existiera una relación cercana que aquí apenas si se anuncia bajo los mismos términos que ha sido enunciada en la primera mitad del año 1973. Sin embargo, el punto culminante de este recorrido bajo la exposición de Michel Foucault será la evolución y perfeccionamiento de un sin fin de técnicas disciplinarias en *el Panóptico* de Bentham. Foucault ya había tematizado la forma panóptico en la última conferencia de *La vérité et les formes juridiques*, lo hace en este momento (1973-4) y lo hará también *les anourmaux*, esta temática será recurrente hasta el momento de *Surveiller et punir*<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> PP, p. 43.

<sup>189</sup> PP, p. 43.

<sup>190</sup> Cfr. Capítulo tercero de la IIIª parte titulado “**Le panoptisme**”, pp. 197-229.

Foucault sintetiza este largo camino en las técnicas disciplinarias de la siguiente manera:

“Et je crois que le point d’aboutissement de toute cette évolution qui va, pour prendre un repère un peu symbolique, des Frères de la Vie commune, c’est-à-dire du X<sup>IV</sup>e siècle, au point d’éclatement, — c’est-à-dire le moment où ce pouvoir disciplinaire devient une forme sociale absolument généralisée —, c’est le *Panopticon* de Bentham, en 1791, qui donne exactement la formule politique et technique la plus générale du pouvoir disciplinaire.”<sup>191</sup>

Es en este sentido que Michel Foucault piensa a la psiquiatría actúa no a partir de un discurso verdadero, sino más bien, sobre la base del poder disciplinario, la referencia a la verdad por parte del poder psiquiátrico será uno más de los efectos del poder disciplinario que busca orden, individualización y sometimiento.

Ahora bien, para precisar las características del poder disciplinario el filósofo francés realizará un análisis confrontando el poder disciplinario y el poder soberano. La conjunción cuerpo-poder es propia al poder disciplinario, sin embargo, el cuerpo también resulta impactado y referido por el poder soberano, habrá que expresar las diferencias. Así, Foucault señala:

“Le pouvoir de souveraineté, qu’est-ce que c’est ? Il me semble que c’est un rapport de pouvoir qui lie souverain et sujet selon un couple de relations asymétriques : d’un côté, le prélèvement, et de l’autre la dépense.”<sup>192</sup>

Es decir, las relaciones que sostienen el súbdito y el soberano están determinadas por una especie de equilibrio o balanza que se actualiza bajo el modelo

---

<sup>191</sup> *PP*, p. 43.

<sup>192</sup> *PP*, p. 44.

sustracción-gasto. Si uno varia el otro lo hará también. Tenemos entonces, dos elementos en esta relación soberano-súbdito:

- 1) “Dans le rapport de souveraineté, le souverain prélève des produits, des récoltes, des objets fabriqués, des armes, de la force de travail, du corage ; il prélève aussi temps, des services...”
- 2) “... en opération de retour symétrique, il va y avoir la dépense du souverain, qui peut prendre la forme soit du don, qui peut se faire lors de cérémonies rituelles — dons de joyeux événements, dons au moment d’une naissance —, soit celle d’un service, mais d’un tout autre type que celui qui a été prélevé : comme, par exemple, le service de protection ou le service religieux qui est assuré par l’Église ; ça peut être également la dépense payée lorsque, pour des fêtes, pour l’organisation d’une guerre, le seigneur fait travailler, moyennant rétributions, ceux qui l’entourent.”<sup>193</sup>

Además, el poder soberano establece relaciones a partir de un modelo constitutivo; es decir, un acto fundador otorga las bondades del poder soberano:

“Deuxièmement, le rapport de souveraineté porte toujours, je crois, la marque d’une antériorité fondatrice. Pour qu’il y ait rapport de souveraineté, il faut qu’il y ait quelque chose comme un droit divin, ou comme une conquête, une victoire, une acte de soumission, un serment de fidélité, un acte passé entre le souverain qui accorde des privilèges, une aide, une protection, etc., et quelqu’un qui, en revanche, s’engage ; ou il faut quelque chose comme une naissance, les droits du sang. Bref, si vous voulez, le rapport de souveraineté regarde toujours en arrière vers quelque chose qui l’a fondé un fois pour toutes.”<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> *PP*, p. 44.

<sup>194</sup> *PP*, p. 44 y 45.

En este sentido la soberanía y sus relaciones requieren la ceremonia, el ritual, el relato, todos estos elementos estarán dispuestos para reactualizar ese momento fundador y constitutivo a partir de gestos, marcas, hábitos, obligaciones de saludo, señales de respeto, insignias etc. La relación de soberanía debe ser renovada constantemente pues no es permanente. En otras palabras, la relación de soberanía tiene huecos hay momentos y espacios que se le escapan, la ceremonia y el ritual son necesarios para actualizar su fuerza.

“Que tout rapport de souveraineté soit ainsi fondé sur une antériorité et réactualisé par un certain nombre de gestes plus ou moins rituels, c’est du fait que ce rapport est en un sens intangible, qu’il est donné une fois pour toutes, mais, en même temps, il est fragile, il est toujours susceptible de désuétude, de rupture.”<sup>195</sup>

La necesidad de reactualizar el momento fundador a partir del ritual y la ceremonia pone en juego la efectividad de la soberanía debido a su frecuencia y su fragilidad, por lo que la violencia o la amenaza de violencia siempre está detrás de la soberanía, su carácter amenazante vendrá a subsanar su falta de frecuencia, Foucault señala al respecto:

“...pour que ce rapport de souveraineté se tienne véritablement, en dehors du rite de recommencement, de réactualisation, en dehors de jeu des marques rituelles, il y a toujours la nécessité d’un certain supplément de violence ou d’une certaine menace de violence, qui est là, derrière le rapport de souveraineté, qui l’anime et qui le fait tenir. Le verso de la souveraineté, c’est la violence, c’est la guerre.”<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> *PP*, p. 45.

<sup>196</sup> *PP*, p. 45.

La tercera característica de las relaciones de soberanía consiste en que éstas no son isotópicas, es decir, que no existe entre ellas un sistema jerárquico exhaustivo o bien determinado y planificado, “Autrement dit, les rapports de souveraineté sont bien de perpétuels rapports de différenciation, mais ce ne sont pas des rapports de classification ; ils ne constituent pas un tableau hiérarchique unitaire avec des éléments subordonnés, des éléments subordonnés. Qu’ils soient non isotopiques, cela veut dire d’abord qu’ils sont sans commune mesure, hétérogènes les uns par rapport aux autres.”<sup>197</sup>

En las relaciones de soberanía el sujeto prácticamente no está presente, casi nunca encontramos el campo individual sino más bien un ámbito de multiplicidad al cual se aplica la relación de soberanía, Foucault se refiere a familias, usuarios e incluso, más allá de la singularidad somática: aspectos de la individualidad, meros fragmentos de la individualidad: “En d’autres termes, dans un rapport de souveraineté, ce que j’appellerai la fonction-sujet se déplace et circule au-dessus et au-dessous des singularités somatiques ; et, inversement, les corps vont circuler, se déplacer, prendre appui ici ou là, fluir.”<sup>198</sup>

Como podemos ver, el cuerpo también es impactado por este poder soberano en la manera de un ritual o ceremonia, el cuerpo es marcado y es portador de un efecto del poder que lo hace reconocible. Por lo tanto, también el poder soberano requiere al cuerpo portador de sus marcas como cuerpo sometido, a pesar de todo en el extremo inferior de la relación de soberanía jamás encontramos una adecuación entre la soberanía y las singularidades somáticas. El cuerpo individual porta la marca del poder de forma discontinua, a veces en el ritual a veces en una ceremonia, pero nunca de manera continua y sin que estas marcas del poder se identifiquen con el cuerpo individual. La soberanía no establece relaciones permanentes sobre los cuerpos

---

<sup>197</sup> *PP*, p. 45.

<sup>198</sup> *PP*, p. 46.

individuales, su frecuencia es otra, de vez en vez, aterriza sobre el cuerpo mediante símbolos, rituales, ceremonias que delatan y anuncian su presencia y sus compromisos momentáneos con ese cuerpo, luego se repliega para seguir su vector; la aplicación que le reclama es el cuerpo social. En su individualidad: el monarca.

De esta manera, tenemos una base indiferenciada donde el poder soberano actúa unas veces y otras no, en tanto, una cima claramente individualista en el soberano donde se concentra dicho poder: “En revanche, si vous regardez vers le sommet, vous apercevrez à ce moment-là cette individualisation que vous ne trouvez pas vers le bas ; vous commencez à la voir s’esquisser vers le haut. Vous avez une sorte d’individualisation tendancielle du rapport de souveraineté vers le haut, c’est-à-dire vers le souverain. Et il y aurait comme une sorte de spirale monarchique qui entraîne nécessairement ce pouvoir de souveraineté. C’est-à-dire que, dans la mesure même où ce pouvoir de souveraineté n’est pas isotopique mais entraîne perpétuellement litiges, déplacements, dans la mesure où derrière ces rapports souverains grondent encore la déprédation, le pillage, la guerre, etc., et où l’individu en tant que tel n’est jamais pris dans le rapport, il faut bien qu’il y ait, à un moment donné et du côté du haut, quelque chose qui assure l’arbitrage ; il faut bien qu’il y ait un point unique, individuel qui soit le sommet de tout cet ensemble de rapports hétérotopiques les uns par rapport aux autres et absolument non planifiables en un seul et même tableau.”<sup>199</sup>

De esta forma las características del poder soberano serán: simetría bajo la forma sustracción-gasto, discontinuidad, isotópismo, individualización en la cima y multiplicidad en la base. El cuerpo es requerido de una manera distinta por el poder soberano, de vez en vez se requiere su especificidad en el ritual y la ceremonia, sin embargo, no haya una frecuencia que sea capaz de individualizar completamente y las singularidades somáticas se deslindan de este efecto de poder.

---

<sup>199</sup> *PP*, pp. 46, 47.

Ahora, es posible distinguir la confrontación pretendida por Foucault entre las características del poder soberano y el poder disciplinario, el trecho que las separa será fundamental para reconstruir la historia de la psiquiatría bajo un registro diferente al tradicional. En la medida en que la psiquiatría y el modelo asilar se constituyen el poder disciplinario es echado a andar. No hay, por lo tanto, una reconstrucción histórica que tenga como referente las ideas, discursos o teorías de la psiquiatría y su evolución; sino, más bien, una genealogía que parte del análisis de las maneras de ejercer el poder al interior de una institución particular. Es posible hablar de dos momentos en la historia de la psiquiatría gracias a que es posible documentar dos prácticas diferentes del poder y sus efectos. Por último, el cuerpo es transversal a los dos modelos, el protagonista principal de los efectos del poder. En el contexto de las relaciones soberanas el cuerpo escurridizo, precario y difuso era perseguido por un arsenal de marcas, signos y señas ceremoniales que intentaban someterlo a una relación política; en tanto, en el contexto disciplinario el cuerpo será determinado por un poder omnipresente, que lo vigila, clasifica e individualiza a partir de un discurso científico y de manera anónima.

La verdad de la enfermedad no es otra que aquella que es puesta ahí por el poder psiquiátrico, la verdad de la cura por ende es entendida, a su vez como la sujeción del individuo a las particulares exigencias del poder asilar. Ante la pregunta un tanto desconcertante ¿qué es un individuo curado? Foucault responde de una manera tajante el funcionamiento del poder psiquiátrico como opuesto al poder soberano, de esta manera el filósofo francés responde: "...qu'est-ce qu'un individu guéri, sinon précisément celui qui aura accepté ces quatre jougs de la dépendance, de l'aveu, de l'irrecevabilité du désir, et de l'argent ? La guérison, c'est le processus d'assujettissement physique quotidien, immédiat, opéré à l'asile, et qui va constituer comme individu guéri le porteur d'une quadruple réalité. Et cette quadruple réalité dont l'individu doit être porteur, c'est-à-dire doit être le récepteur, c'est la loi de l'autre, l'identité à soi, la non-recevabilité du désir, l'insertion du besoin dans un

systeme économique. Ce sont ces quatre éléments-là qui, lorsqu'ils auront été effectivement reçus par l'individu traité, vont le qualifier comme individu guéri. Le quadruple système d'ajustement, qui, en lui-même, par son effectuation, guérit, restitue l'individu."<sup>200</sup>

La verdad de la cura responde a un proceso de ajuste cuádruple del individuo que pasa en primer lugar por una aceptación de un yugo de dependencia en cuanto el paciente debe someterse al médico en cuanto éste es portador de un poder fundado en un supuesto saber sobre el ser mismo del paciente; un yugo de confesión, en cuanto el paciente ha de reconocerse a sí mismo a través de las técnicas de interrogatorio y clasificación a que es sometido en la institución asilar; un yugo de la inadmisibilidad del deseo, en cuanto el paciente debe aceptar la realidad impuesta por el médico y que será confrontada con el deseo y el placer del loco; por último, el yugo del dinero, en cuanto el paciente será sometido a las técnicas concernientes al dinero: el trabajo, la ganancia, el ahorro, la producción y la regla básica del intercambio.

En suma un poder que en su pretensión es la realidad misma. El poder asilar como la aplicación del poder a la realidad y una realidad con un poder apremiante. En este sentido, Michel Foucault define: "...Cela veut dire, d'abord, que le pouvoir psychiatrique est avant tout une certaine manière de gérer, d'administrer, avant d'être comme une cure ou une intervention thérapeutique : il est un régime, ou plutôt, c'est parce que et dans la mesure où il est un régime, que l'on attend de lui un certain nombre d'effets thérapeutiques : régime d'isolement, de régularité, emploi du temps, système de carences mesurées, obligation de travail, etc..."<sup>201</sup>

A continuación será necesario estudiar las implicaciones que, en términos de producción. Foucault observa como correlatos del surgimiento de este poder

---

<sup>200</sup> *PP*, p. 175.

<sup>201</sup> *PP*, p. 171.

disciplinario. Esta temática ya ha sido tratada también en *la Vérité et les formes juridiques* y será constante hasta la exposición final en *la volonté de savoir* pasando por *Surveiller et punir*.

## 1.6 El cuerpo: entre verdugos y vigilantes

“Es Dios. Dios, el Poder, el Demiurgo: a cualquiera de estos nombres le incumbe la responsabilidad del hechizamiento que coloniza el cuerpo, que lo hace ortopédico, ajeno...ese Poder siempre orgánico, que para perpetuarse necesita proyectarse a través de nuestro cuerpo, organizándolo (es decir: haciéndonos un organismo), produciéndonos para que reproduzcamos, reproduciéndose para que produzcamos.”

Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad*.

La temática del cuerpo dentro del *opus* foucaultiano encuentra su punto más alto en *Surveiller et punir*. El texto revela por sí mismo todo un arsenal conceptual y una investigación archivística elaborados durante un periodo de trabajo e investigación bastante amplio. En sus páginas encontramos de manera cruda la confrontación de dos experiencias del cuerpo: el cuerpo del suplicio estandarte de una sociedad soberana, frente al cuerpo reglamentado producto de una sociedad disciplinaria. Los discursos y las prácticas puestos en marcha en cada uno de estos modelos impactarán de lleno en el cuerpo, su principal objetivo. Podría sugerirse, al menos, que el cuerpo se traslada más allá de sí de una manera brutal en un periodo muy corto de tiempo, sus gestos, sus manos, su brazos y sus piernas serán administrados de una manera diferente<sup>202</sup>. A pesar de todo, en *Surveiller et punir* el cuerpo será abordado sin más como el objeto de un poder emergente que le asigna nuevos ámbitos de visibilidad y enunciabilidad, le da espacios y tiempos, gestos, color, e incluso finalidad. Al correr de las páginas asistimos, de la mano de Foucault, a la consolidación de una experiencia del cuerpo, a una reorganización del cuerpo mismo a

---

<sup>202</sup> Véase la serie de entrevistas radiofónicas propias al año 1966, recientemente editadas y traducidas al español bajo el nombre: *El cuerpo utópico; las heterotopías*, por Nueva Visión, Argentina 2010.

través de estrategias de vigilancia y castigo y del surgimiento de una serie de saberes cuya importancia será de primer orden para el itinerario que aquí describimos.

### 1. El verdugo y el vigilante

La magistral tensión que Foucault utiliza para introducir su estudio acerca del *nacimiento de las prisiones* no deja lugar a dudas de que el cuerpo es el registro a partir del cual pueden leerse las variaciones históricas del poder. En la superficie del cuerpo, la historia de las economías del castigo son visibles e identificables y para emprender su estudio Foucault nos presenta sin ambages dos experiencias del cuerpo radicalmente distintas. En efecto, el libro comienza prácticamente sin aviso, recibe al lector por un lado la visión grotesca —casi insoportable— del suplicio de Damiens (que al mismo tiempo lleva a experimentar el límite de una lectura que provoca, que sacude, que inquieta) y de inmediato introduce, sin mayor explicación, las líneas generales de un reglamento perteneciente a un reformatorio juvenil (mismo que nos lleva, en este caso, al límite opuesto de la lectura, un ejercicio manifiesto de regularidad y monotonía a través de la visión de los artículos del reglamento). Sin embargo, el argumento magistral entre líneas sugiere que en uno y otro extremo se ejerce el poder, en ambos se encuentran una serie de saberes que legitiman, apuntalan y requieren sendos modelos de poder; las dos son experiencias de un cuerpo real y efectivo. Lo que surge detrás de estos dos momentos enfrentados por la astucia del filósofo francés es la densidad de una historia política del cuerpo, misma que Foucault ha recorrido ya en otros momentos pero que aquí retrata en uno de sus momentos más significativos.

A partir de esta contraposición salen a la luz los juegos de poder, precisamente donde parecían estar más ocultos, pues, donde otros ven una reforma bajo el estandarte de una humanización del derecho penal, Foucault encuentra

desplazamientos del poder que cambia sus formas, sus métodos y sus técnicas. Lo que tenemos a final de cuentas es una analítica de la realidad que tiene un horizonte de referencia somático, en otras palabras, una *anatomopolítica*. Nada pasa en el ser humano que no sea por el cuerpo, en este caso el pensamiento tendrá que transformarse una vez más y modelar nuevas formas de ejercer el poder, una vez que ha hecho la experiencia del suplicio, una vez que los límites de tal modelo se han hecho patentes en la necesidad de su cambio. La atrocidad de dicha experiencia provocó su propia transformación y en este sentido, un nuevo modelo para ejercer el poder surge de las ruinas y escombros del otro.

Así, puestos frente a frente pareciera zanjarse un abismo temporal insuperable, un auténtico bisel que pone frente a frente dos modalidades de la *economía del castigo* para poder tasar sus diferencias. Foucault apunta de inmediato que son tan sólo unos cincuenta años los que separan uno de otro. El cuerpo destrozado, mutilado, exhibido, salvaje; cede su lugar al cuerpo vigilado, disciplinado, administrado, localizado.

“Voilà donc un supplice et un emploi du temps. Ils ne sactionnent pas les mêmes crimes, ils ne punissent pas le même genre de délinquants. Mais ils définissent bien, chacun, un certain style pénal. Moins d’un siècle les sépare. C’est l’époque où fut redistribuée, en Europe, aux états-Unis, taute l’économie du châtiment.”<sup>203</sup>

El cuerpo supliciado era portador de un sin número de elementos políticos que pueden entenderse como reflejos de la modalidad soberana del poder. Para hablar de ellos debemos recurrir a la exposición misma del filósofo francés.

En el contexto del suplicio, el poder revienta el cuerpo, lo reclama, palmo a plamo se puede percibir la maniobra que una serie de técnicas políticas habían dispuesto

---

<sup>203</sup> *Sp*, p. 13.

para restablecer el poder amenazado por la infame conducta del individuo en cuestión, el caso de Damiens es paradigmático —un parricidio—, pues, en las técnicas descritas se puede observar una *mecánica de la restitución* que poco a poco va recuperando el poder que había sido disminuido por la falta. Así, el brazo sangriento del poder encarnado por el verdugo reclama, a su vez, las extremidades del supliciado. Dentro de la economía del castigo los brazos y las manos del supliciado serán cercenados como manifestación simbólica de una venganza, brazos y manos arrancados del tronco que, sin ellos, no podría llevar a cabo su humana labor; posteriormente pies y piernas, con lo cual el poder retira la capacidad de movimiento y la misma dignidad humana al supliciado en una especie de nulificación del mismo.

Siguiendo la narración, nos damos cuenta de que, de vez en vez, se enfatiza el papel de la lengua y su producto, el narrador consigna con insistencia la particular importancia que los presentes concedían al respecto: si el supliciado pedía perdón o no, si se arrepentía o no, si blasfemaba o no se vuelve un asunto de suma importancia a lo largo de la narración y casi podemos ver las multitudes paradas de punta aguzando el oído y al redactor tomando nota pormenorizadamente, como si el poder urgiera su restitución final a partir de una lengua que se dobla, se quiebra y se somete pidiendo piedad; sin embargo, en el caso de Damiens esa restitución final jamás llega, el verdugo ayudado de los caballos revienta el cuerpo sin conseguir ese último acto restitutivo, por tanto procede a purificar por el fuego los restos de los despojos de un cuerpo que parecía todavía vivo y en tanto vivo, una ofensa para el poder soberano.

Entre los propósitos de Michel Foucault al reproducir una esencia de esta naturaleza podemos señalar un intento por descentrar la imagen que se tenía del siglo XVIII, un siglo de luces, de razón, de ilustración. Hay en su exposición un énfasis en la ruptura o en el punto álgido de este desliz encontramos una opción que busca un horizonte en su desplazamiento distinto y que sea capaz de dar cuenta de la discontinuidad que se pondrá de manifiesto. A partir de la argumentación de *Surveiller*

*et punir* nos situamos en el momento mismo de la sujeción del cuerpo por una forma novedosa en el ejercicio del poder, lo que está en juego es hacer patente un cuerpo atrapado por dos dimensiones del poder y el reacomodo de éstas en términos de jerarquía. Asimismo, cada uno de estos modelos es un estilo penal, es decir, cada uno fabrica sus sujetos de castigo:

“Parmi tant de modifications, j’en retiendrais une: la disparation des supplices. On est, aujourd’hui, un peu porté à la négliger ; peut-être, en son temps, avait-elle donné lieu à trop de déclamations ; peut-être l’a-t-on mise trop facilement et avec trop d’emphase au compte d’une <<humanisation>> qui autorisait à ne pas l’analyser.”<sup>204</sup>

Uno de los principales prejuicios respecto de este proceso de transformación del poder, de los discursos y del cuerpo mismo, es el del supuesto humanismo penal que sería el agente de las reformas al sistema en el siglo XVIII. Este prejuicio será fuertemente criticado por Michel Foucault, pues, el cuerpo no será resignificado a partir de una serie de valores formulados en la perspectiva humanista bajo la finalidad de hacer de las penas un ejercicio amable del poder que castiga; según nuestro autor no hay una preocupación bondadosa por el cuerpo detrás de las grandes reformas de finales del siglo XVIII, antes bien, se trata de un reacomodo de las ciencias humanas producto de las variaciones de las prácticas sociales de ese momento histórico, es decir, la reforma estaría tomando como punto de partida no al cuerpo y sus dolores, sino a las prácticas sociales propias a una época que urgían un cuerpo disciplinado, homogéneo, productor. Por tanto, el cuerpo disciplinado es producto de una serie de transformaciones en la economía del castigo ahora orientada hacia otras finalidades, a decir de Foucault, esta transformación en la economía del castigo no ha sido debidamente estudiada debido al prejuicio humanista que pretende ser el factor determinante del cambio. El humanismo se pone a sí mismo como catalizador del

---

<sup>204</sup> *Idem.*

cambio en la economía del castigo con autores como César de Bonenzana Marqués de Beccaria y su libro *Tratado de los delitos y las penas*. Es obvio, el humanismo sigue pensando la historia como el plano de manifestación de la conciencia individual.

Por el contrario, desde la óptica foucaultiana han sido necesarios dos procesos para el cambio en la economía del castigo que nos ocupa: a) el espectáculo punitivo tiende a volverse más discreto hasta convertirse en un acto administrativo<sup>205</sup> y b) la anulación del dolor<sup>206</sup>. Este cruce determinará la llegada del reglamento como expresión propia de una sociedad que ha cambiado profundamente y que en sus formas de administrar el castigo manifiesta las magnitudes de sus transformaciones “Et pourtant un fait est là : a disparu, en quelques dizaines d’années, le corps supplicé, dépece, amputé, symboliquement marqué au visage ou à l’épaule, exposé vif ou mort, donné en spectacle. A disparu le corps comme cible majeure de la répression pénale.”<sup>207</sup>

La manera de castigar deja de ser un montaje espectacular, se oculta bajo la formalidad del procedimiento, ahora los excesos del castigo, otrora bien visto, empiezan a parecer fuera de lugar, y se asemejan de manera peligrosa al mismo delito que pretenden castigar. De tal suerte, un índice negativo afectará y condenará los elementos del fasto del suplicio, todo bajo la mirada púdica del siglo de la humanización y la razón. Desde las alturas de un siglo Ilustrado que ahora denuncia el modelo del suplicio, afirmando un parentesco entre justicia y crimen, de manera paradójica, ahora se denuncia el salvajismo del castigo que contrario a su cometido situaba al supliciado dentro de la piedad o la admiración del público espectador.

---

<sup>205</sup> Le cérémoniel de la peine tend à entrer dans l’ombre, pour ne plus être qu’un nouvel acte de procédure ou d’administration.” En: *Sp*, p. 14.

<sup>206</sup> “Mais d’une façon générale, les pratiques punitives étaient devenues pudiques. Ne plus toucher au corps, ou le moins possible en tout cas, et pour atteindre en lui quelque chose qui n’est pas le corps lui-même.” En: *Sp*, p. 16.

<sup>207</sup> *Sp*, p. 14.

De tal modo: “L’execution publique est perçue maintenant comme un foyer où la violence se rallume.”<sup>208</sup> Foucault nota, entonces, que entre 1760-1830 ocurren una serie de cambios en la economía del castigo así como en sus técnicas y mecanismos, tanto como en los discursos que le integran; por un lado el juicio —antes secreto— adquiere cierta publicidad administrativa; en tanto que, la ejecución de la pena —antes pública— se precipita hacia las sombras de la institución penitenciaria. Asimismo, el móvil de la justicia cambia sus objetos; de una marcación física y de una restitución del poder disminuido por el delito, pasará a un proyecto de reforma y corrección del individuo criminal: *la mécanique exemplaire de la punition change ses rouages*. Del arte de prolongar el dolor y de la restitución del poder a través de una venganza simbólica que recaía sobre el cuerpo, pasará al encierro y al control de los individuos, de sus horarios y sus libertades.

En este punto existe un cruce temático entre *Surveiller et punir, les anormaux y le pouvoir psychiatrique*, pues, esta transformación del poder determina el surgimiento de una serie de personajes portadores de un saber encargado de legitimarlo. Entre el ejército de profesionales y funcionarios del saber que emergen en este momento el psicólogo juega un papel primordial, “sur cette blessure, le psychologue pullule, et le petit fonctionnaire de l’orthopédie moral”<sup>209</sup> Este es, pues, el contexto que hace inteligible ese nuevo ejército de especialistas que vendrán a desarrollar una serie de saberes correspondientes a la nueva economía del castigo. La vergüenza de la justicia moral será paliada por una serie de funcionarios del saber que justificarán, legitimarán y fundamentarán el ejercicio de la justicia de una manera que se pretende incorporar «científica» y, sobre todo, con la finalidad de corregir, reformar e incluso —dirán— de curar al criminal desviado moralmente<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> *Sp*, p. 15.

<sup>209</sup> *Sp*, p. 16.

<sup>210</sup> *Cfr.* Morton Schatzman, *El asesinato del alma*; la persecución del niño en la familia autoritaria, Siglo XXI, México 2006, p. 69-82. Este estudio presenta los extremos a los cuales se llevó la idea de la ortopedia, nos describe implementos, espacios, y discursos orientados todos

Por otra parte, nos conviene anotar la profundidad de la reflexión genealógica de Michel Foucault y las peculiaridades de su *modus operandi*, pues, ya ha estudiado la virtual oposición y el reacomodo casi tectónico de la economía del castigo a partir del poder soberano y sus mecanismos punitivos y psiquiátricos así como sus correspondientes al interior de la lógica del poder disciplinario. Debemos de decir que su énfasis está en la diferencia y la discontinuidad, pues, a través de sus magnitudes será posible leer la materialidad de esta profunda transformación en el cuerpo en su relación con el castigo. Cada uno de los momentos de la economía del castigo apunta hacia una transformación en la experiencia del cuerpo. El cuerpo será nuevamente el protagonista que atestigua y registra el paso de del ejercicio soberano del poder, hasta los parámetros establecidos ahora por el ejercicio de un poder disciplinario.

Al ritmo de estas transformaciones el cuerpo llega a ser instrumento e intermediario para someter a los individuos a una mecánica de los derechos suspendidos, digamos que esta técnica de la privación será el eje de un proyecto de constitución de las subjetividades que no tiene parangón hasta el momento. Como lo señalé anteriormente, para llevar a cabo el montaje de toda esta nueva modalidad en cuanto al ejercicio del poder y del castigo, serán necesarios una serie de saberes que justifiquen y rindan veridicción al nuevo modelo del castigo. En este sentido afirma Michel Foucault: "S'il faut encore à la justice manipuler et atteindre le corps des justiciables, ce sera de loin, proprement, selon des règles austères, et en visant un objectif bien plus <<élevé>>. Par l'effet de cette retenue nouvelle, toute une armée de techniciens est venue prendre la relève du boureau, anatomiste immédiat de la souffrance : les surveillants, les médecins, les aumôniers, les psychiatres, les psychologues, les éducateurs ; par leur seule présence auprès du condamné, ils chantent à la justice la louange dont elle a besoin : ils lui garantissent que le corps et la

---

hacia el enderezamiento y la reforma de la conducta, de las posturas, de los huesos e, incluso, de los gestos.

douleur ne sont pas les objets derniers de son action punitive.”<sup>211</sup>Por esta razón la historia oficial de las ciencias humanas que aludía un surgimiento rodeado de blasones será fuertemente criticada por Foucault.

Por el contrario, esta transformación de los protagonistas indica una ruptura casi explosiva, un desmembramiento silencioso y una intervención precisa al nivel de los cuerpos necesarios para transformar al verdugo en personal técnico. El funcionario y el profesionalista cuyo saber hará posible bordear el cuerpo, deben ir más allá del dolor y el desperdicio de las fuerzas del cuerpo, bajo la rúbrica de la ciencia, la legalidad. El ejercicio de la justicia necesita las loas de este coro tecno-científico para afianzar su agarre, para justificar su sujeción disminuida del cuerpo a través de su doble: el alma.

De esta forma, nuevas estrategias de castigo serán puestas a prueba y su diferencia con respecto al modelo del suplicio se manifiesta de manera contundente, pues, ahora la justicia pretende matar con el menor dolor posible, castigar para reformar, re-integrar los cuerpos a la sociedad y en este sentido revela la distancia que le separa respecto a otras modalidades en la economía del castigo:

“Un même mouvement a entraîné, chacune, à son rythme propre, les législations européennes : pour tous, un même mort, sans que celle-ci ait à porter, en blason, la marque spécifique du crime ou le statut social du criminel ; une mort qui ne dure qu’un instant, qu’aucun acharnement ne doit multiplier à l’avance ou prolonger sur le cadavre, une exécution qui atteigne la vie plutôt que le corps.”<sup>212</sup>

El principio jurídico de la universalidad de la pena y la no arbitrariedad de la misma por fin es puesto como posibilidad sobre la mesa, una misma pena para un mismo delito será el eslogan de este cambio en la manera de castigar. La justicia no

---

<sup>211</sup> *Sp*, p. 17.

<sup>212</sup> *Idem*.

busca ya el cuerpo sino la vida misma. En el extremo, Foucault reflexiona acerca del artefacto adecuado para la pena de muerte, su diferencia abismal con respecto al suplicio es sorprendente, la máquina precisa, rápida, infalible a este efecto es la guillotina: “la guillotine utilisée à partir de mars 1792, c’est la mécanique adéquate à ces principes.”<sup>213</sup>

Así, pues, la guillotina es un instrumento de muerte inmediata, si bien visible todavía es instantánea, por sí misma es expresión de la transición entre dos épocas: “Presque sans toucher au corps, la guillotine supprime la vie, comme la prison ôte la liberté, ou un amende prélève des biens. Elle est censée appliquer la loi moins à un corps réel susceptible de douleur, qu’à un sujet juridique, déteneur, parmi d’autres droits, de celui d’exister. Elle devait avoir l’abstraction de la loi elle-même.”<sup>214</sup>

La guillotina como diferencia profunda en las maneras del castigo, se orienta hacia la abstracción jurídica, su funcionamiento vertiginoso pareciera pretender no tocar el cuerpo y, sin embargo, cancelar la vida. La guillotina es una de las tecnologías del castigo que acusan el proceso de transformación en la economía general del castigo, que ahora no apuntan hacia el cuerpo sujeto de dolor, sino a la obturación de un sujeto portador de derechos. La cuchilla que rebana a la velocidad del rayo manifiesta los efectos de un poder que ahora se relaciona también con complejos jurídicos (abstractos). La guillotina es, pues, una máquina objetiva que realiza su trabajo con la misma eficiencia cada vez como la encarnación misma del *aplicador mecánico de la ley* soñado por tantos juristas, entre ellos el barón de Montesquieu.

De pronto el poder en su ejercicio esquivo al cuerpo, al dolor y al sufrimiento como elementos de castigo, ahora nos adentramos en la edad de la sobriedad en el castigo, otros serán los recursos, otros los fines, pero el cuerpo sigue siendo el objeto

---

<sup>213</sup> *Sp*, p. 18.

<sup>214</sup> *Sp*, p. 19.

aunque de manera pálida y disimulada: la utopía del poder judicial pretende evitar el mal al cuerpo a través de la técnica del encierro y la vigilancia perpetua. Su sobriedad, su pudor serán siempre efectos de superficie, pues, el poder quiere inscribirse en el cuerpo, se realiza en él: “Le recours à la psycho-pharmacologie et à divers «déconnecteurs» physiologiques, même s’il doit être provisoire, est dans le droit fil de cette pénalité «incorporelle».”<sup>215</sup>

Sin embargo, Foucault lo deja bien claro, la muerte en la pena capital es todavía hoy una suerte de espectáculo, el poder recae sobre el cuerpo en ese sentido, incluso el encierro penitenciario conlleva un dolor y un sufrimiento corporal bajo un registro diferente, pero el cuerpo sigue sufriendo el embate del poder que pretenderá corregirlo a través de técnicas diferentes a las otrora utilizadas, con otros fines y con otra fundamentación. De cualquier manera, el cuerpo sufriente o no, es el principal objetivo del poder.

Otro de los profesionales que sustituirán al verdugo, tenemos al vigilante profesional, figura que actúa como comodín del espacio carcelario, ya que se desempeña como una avanzada del poder institucionalizado, representa la capacidad institucional y su prontitud al castigo y a la reforma de la conducta; por un lado es el ojo atento que pretende captarlo todo; pero también, manifiesta la implacable regularidad de una examinación que no tiene fin. Se trata de un relevo institucional para hacer frente a la peligrosidad del delincuente, que aún estando encarcelado representa un peligro para los otros y para sí mismo, pero sobre todo, para el proyecto normalizador del nuevo esquema de poder. Su cuerpo liminar —de cara al peligro— es descrito, de manera paradójica, como representante de la ley y como su más acabado afianzamiento y, no obstante fuera de la ley, inmerso en un campo de exclusión que, a

---

<sup>215</sup> *Sp*, p. 17.

su vez, es la mejor expresión de los mecanismos de sujeción asociados al poder disciplinario<sup>216</sup>.

## 2. El cuerpo bajo el ojo ubicuo

Al interior de la sociedad disciplinaria el cuerpo se convierte, casi de manera exclusiva, en el objeto del poder. El reglamento presentado por Michel Foucault en el primer capítulo de *Surveiller et punir* deja entrever ya una serie de rasgos que serán característicos a las sociedades dominadas por la disciplina: El cuerpo circunscrito a un espacio, el cuerpo en un lugar asignado, el cuerpo sometido a un régimen horario, se trata en todo momento del cuerpo. Dentro de las profundas transformaciones se hace manifiesta la estrecha relación entre la arquitectura y el cuerpo, así los sitios donde el cuerpo se encuentre deberán amoldarse a él y él se amolda bajo su efecto: el taller, la fábrica, la cárcel, el hospital psiquiátrico, la escuela; por otra parte tenemos al tiempo, su medición, su administración constante marcan el ritmo de la disciplina, el cuerpo se somete a un régimen temporal que le impacta de una manera sigilosa casi imperceptible pero constante e interminable, tal como lo señala el reglamento del reformatorio: un día igual a otro, la repetición de los periodos y las tareas moldean al sujeto de acuerdo los fines propios de cada institución. De tal manera el cerco corporal es tendido a partir del cruce de los ejes tiempo y espacio, y de esta manera se pretende atacar una realidad que se piensa más allá del mismo cuerpo: el alma del criminal. La suposición de un alma del criminal justificará y guiará la interiorización de las técnicas del poder hasta lo más profundo del hombre, esta suposición —fundamental para la reconstrucción del itinerario de las experiencias del cuerpo— será fundamental para que las técnicas y los saberes se posicionaran de un nivel ínfimo, cerebral, psíquico,

---

<sup>216</sup> Véase como un elemento más de la consolidación de la sociedad victoriana tal como es entendida por Foucault: James Berry, *My experience as an executioner*, Percy Lund and Company, London 1892.

buscando el sustento de la conducta, el orden interno que determina el cuerpo y que en un primer momento se denominó bajo la noción de alma.

Michel Foucault enfatiza: “Résumons : depuis que fonctionne le nouveau système pénal – celui défini par les grands codes du XVIII<sup>e</sup> et du XIX siècle –, un processus global a conduit les juges à juger autre chose que les crimes ; ils ont été amenés dans leurs sentences à faire autre chose que juger ; et le pouvoir de juger a été, pour une part, transféré à d’autres instances que les juges de l’infraction. L’opération pénale tout entière s’est chargée d’éléments et de personnages extra-juridiques.”<sup>217</sup>

*Le corps des condamnés* finaliza estableciendo el objetivo general del libro bajo la siguiente tónica: “Objectif de ce livre : une histoire corrélatrice de l’âme moderne et d’un nouveau pouvoir de juger ; une généalogie de l’actuel complexe scientifico-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité.”<sup>218</sup>

Una de las líneas fundamentales del análisis de Foucault es la productividad de las medidas punitivas, es decir, el análisis busca poner al descubierto algo más que lo meramente represivo y estudiar esos momentos en los cuales el castigo se revela encaminado a producir, a decir sí. La temática será, pues, esta economía política del cuerpo, un modelo que pretende ahorrar hasta la última gota de las fuerzas del cuerpo, dentro de su registro aparecen esos métodos dulces que han sido creados para aprovechar el cuerpo y su buen encauzamiento, para exprimir de manera eficiente sus fuerzas y para alinearlos a las normas.

“Mais le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l’investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l’astreignent à des travaux, l’obligent à des

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>218</sup> *Idem.*

cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi da rapports de pouvoir et domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement amégé, calculé et utilisé) ; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujeti"<sup>219</sup>

La tecnología política del cuerpo es este saber encargado de hacer al cuerpo productivo y ámbito de sujeción por excelencia. Estamos, pues, ante un trabajo distinto del poder en su versión soberana, ahora alejados de la abstracción y los grandes análisis, Foucault nos conduce a lo que el ha llamado *microfísica del poder* para referir un ámbito de trabajo del poder que tiene como objeto al cuerpo. Aquí el poder no se asemeja a los análisis clásicos que conceden a un sujeto o a una serie de sujetos el ejercicio absoluto o moderado del poder a través de un registro institucional, más bien el poder está implicado en un juego de relaciones que determinan su ejercicio.

La referencia a Marx es profunda y a la vez silenciosa en la obra de Michel Foucault, aunque también es necesario aclarar que la perspectiva marxista no puede ser acogida del todo, en los primeros estudios dedicados a la analítica del poder Foucault toma distancia de la hipótesis represiva al menos en los siguientes términos: a) El poder no solamente reprime, sino, también produce; y , b) El poder no es un producto propio de una clase o un grupo que lo detenta, sino, una serie de relaciones y de intensidades. Por si fuera poco, en las conferencias dictadas en Río de Janeiro en el año de 1973<sup>220</sup> Foucault señala ya con claridad su interés por el estudio de lo corporal bajo la perspectiva del poder disciplinario más allá de la hipótesis represiva.

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>220</sup> Véase sobretodo la segunda conferencia de la *Vérité et les formes juridiques* donde Foucault analiza *L'anti-Œdipe* de Deleuze-Guattari; además la cuarta y la quinta conferencia donde

Para lograr asentar su análisis del poder disciplinario Michel Foucault recurre a una noción acuñada por Jeremy Bentham: el panóptico. A través de una disposición arquitectónica y logística ideada para las fábricas pretende encontrar la materialización concreta de las transformaciones operadas por el ejercicio novedoso del poder disciplinario. Por consiguiente, el *panóptico* es la disposición arquitectónica espacio-temporal de un ejercicio del poder<sup>221</sup> y una modalidad de saber<sup>222</sup> específicos, que se consolida en las postrimerias del siglo XVIII y los albores del XIX como expresión de una transformación ahora irreversible. Según el filósofo francés recupera una cita de Las lecciones sobre las prisiones de Julius que dice: “...actuellement, continue Julius, le problème fondamental qui se présente pour l’architecture moderne est l’inverse. On ne veut faire que le plus grand nombre de personnes soit offert comme spectacle à un seul individu chargé de les surveiller.”<sup>223</sup> Así pues, el conjunto de mecanismos y procedimientos asociados con la compleja operación del poder disciplinario pueden ser denominados como panoptismo, este complejo domina los grandes núcleos de la sociedad disciplinaria: el taller, la escuela, el cuartel, el hospital y la prisión.

Se trata de una modalidad en el ejercicio del poder que se centra en la vigilancia para generar control; una serie de saberes que persiguen no el pasado sino el futuro de los individuos; en vez de lo ocurrido, investigan lo que puede ocurrir. Este

---

señala las características del ejercicio del poder disciplinario a la manera del panóptico, temáticas que serán desarrolladas en *Surveiller et punir* con posterioridad, *cfr.*, *VeF*.

<sup>221</sup> “Le panoptique est l’utopie d’une société et d’un type de pouvoir qui est, au fond, la société que nous connaissons actuellement, utopie qui s’est effectivement réalisée. Ce type de pouvoir peut parfaitement recevoir le nom de panoptisme. Nous vivons dans une société où règne le panoptisme.” En: *VeF*, p. 1462.

<sup>222</sup> “Le panoptisme est une forme de pouvoir qui repose non plus sur une enquête, mais sur quelque chose de totalement différent que j’appellerai l’examen.” En: *Idem*.

<sup>223</sup> *VeF*, p. 1476. Foucault explica las palabras de Julius, “Il se référait au problème d’une architecture non plus du spectacle, comme celle de la Grèce, mais d’une architecture de la surveillance, qui permet à un seul regard de parcourir le plus grand nombre de visages, de corps, d’attitudes, le plus grand nombre de cellules possibles.”

entramado de saber y poder dará lugar a las ciencias humanas, tales como la psiquiatría, la psicología o la sociología, y con ellas a un sujeto específico moldeado bajo las fuerzas de la vigilancia, el control y la corrección. Son estas fuerzas las que recaerán sobre el cuerpo (o sus pliegues como el alma) para formarlo y transformarlo de acuerdo a ciertas normas. Casi puede percibirse el argumento de fondo que enlaza un ejercicio económico específico y un cuerpo disciplinado por las ciencias humanas para incrementar sus capacidades productivas. A pesar de todo, no será sino hasta la clase del 7 de enero de 1976 donde Foucault se refiera al economicismo del poder que establece finalmente un punto de comunión entre la concepción marxista general del poder y la concepción liberal del poder político.

De esta manera Foucault entiende el papel del poder político como un permanente ejercicio de fuerza, un ejercicio violento pero de baja intensidad, es decir, su violencia es sigilosa a la manera de una guerra por otros medios que se inscribe y reinscribe sobre el cuerpo, sobre el lenguaje y, por último, sobre las instituciones<sup>224</sup>.

Al final de la cuarta conferencia que integran la *Vérité et les formes juridiques* se puede percibir de fondo la presencia de una tesis sostenida por Karl Marx y que sirve como elemento integrador de toda la argumentación desarrollada por Foucault en la conferencia: "Ce fut donc cette nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole qui a rendu nécessaire de nouveaux contrôles sociaux à la fin

---

<sup>224</sup> Foucault realiza una crítica de la noción de violencia asociada al poder, según su criterio el poder ha sido asociado a una manifestación física devastadora, así la violencia es pensada de manera burda, es decir, desde una perspectiva que la limita a una manifestación superficial de lo visible; sin embargo él apela a un reconocimiento de nuevas formas de la violencia, a veces imperceptible pero con efectos devastadores. Foucault pretende encontrar la violencia en ámbitos que la percepción vulgar considera naturales como por ejemplo la férrea disposición y ordenamiento de los cuerpos en una formación militar o escolar rezuma de violencia, yo diría la fila de un supermercado, las masas frente a los escaparates, las vías atestadas, el cuerpo vergonzoso de sí mismo, son expresiones de una violencia propia a una sociedad disciplinaria. La violencia no excluye lo racional, ni lo calculado o, incluso, lo ordenado. Para una exposición más detallada véase: *PP*, p. 16. Ahí Foucault señala: "...cette notion de violence ne me paraît pas bien satisfaisante parce qu'elle laisse supposer que l'exercice physique d'une force déséquilibrée ne fait pas partie d'un jeu rationnel, calculé, géré de l'exercice du pouvoir."

du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces nouveaux systèmes de contrôle social établis maintenant par le pouvoir, par la classe industrielle, par la classe des propriétaires ont été justement pris aux contrôles d'origine populaire ou semipopulaire, auxquels a été donnée une version autoritaire et étatique.”<sup>225</sup>

Pero, ¿Cuál es el rechazo y la diferencia irreconciliable de Foucault con respecto a Marx? Quizá bastaría recordar la posición de Etienne Balibar con respecto a la relación Foucault-Marx. En este sentido Balibar sostiene: “Expondré la hipótesis de que, en formas constantemente renovadas, un verdadero combate con Marx se extiende por toda la obra de Foucault y es uno de los resortes esenciales de su productividad.”<sup>226</sup> Todavía más optimista en cuanto al establecimiento de una proximidad Marx-Foucault se encuentra Thomas Lemke, quien argumenta que “Foucault es «fiel» a las intuiciones originales de Marx complementando y ampliando la crítica de la economía política con «una crítica de la razón política»”<sup>227</sup> Por su parte Stephane Legrand argumenta incluso que “los conceptos fundamentales de la teoría de Foucault de las relaciones de poder en la «sociedad disciplinaria» quedan irremediabilmente ciegos si no se los articula *con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista.*”<sup>228</sup>

La idea de la alienación como descentramiento del sujeto presente ya en los *Manuscritos* podría articular las investigaciones que Foucault realiza en cuanto a la

---

<sup>225</sup> *VeF*, p. 1472.

<sup>226</sup> **“Foucault y Marx: la postura del nominalismo”** por Etienne Balibar, en: Etienne Balibar, Gilles Deleuze, *et. al.*, *Michel Foucault Filósofo*, Gedisa España 1999, p. 48-73.

<sup>227</sup> **“Marx sin comillas: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”** por Thomas Lemke, en: T. Lemke, *et. al.*, *Marx y Foucault*, Ediciones Nueva Visión, Argentina 2006, p.5-20.

<sup>228</sup> **“El marxismo olvidado de Foucault”**, por Stephane Legrand, en: *Ibid.*, p.21-39. La bibliografía es abundante al respecto: bastará hacer referencia además a: Barry Smart, *Foucault, marxism and critique*, Routledge, Great Britain, p. 144; M. Poster, *Foucault, el marxismo y la historia*, Paidós, México 1991, p. 228.

sociedad disciplinaria, cuando Marx señala con respecto a la situación del obrero en una relación de producción capitalista:

“La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía...La existencia del obrero esta reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para el es una suerte poder llegar a ser comprador.”<sup>229</sup>

Sin duda Marx ha visto, quizá mejor que nadie la disposición de un conjunto de elementos discursivos (¿ideología?) que de manera sorprendente establecen un complejo cuerpo-herramienta; es decir, un vínculo coercitivo del cuerpo y el aparato productivo. Todo esto encaminado al apuntalamiento y justificación de una modalidad productiva. El mismo Marx señala: “Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos.”<sup>230</sup>

Casi puede percibirse la silueta de Foucault detrás de las afirmaciones de los *Manuscritos*. Cuando Foucault, en un momento de suma importancia para su recorrido filosófico que anuncia ya un cambio, menciona: “Mais le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l’investissent, le marquent, le dressent, le suplicient, l’astreignent à des travaux, l’obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son

---

<sup>229</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Altaya, España 1993, p. 56.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 58.

utilisation économique ; c’est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n’est possible que s’il est pris dans un système d’assujettissement (où le besoin est aussi un instrument politique soigneusement aménagé, calculé et utilisé); le corps ne devient force utile que s’il est à la fois corps productif et corps assujetti.”<sup>231</sup>

Será entonces hasta *le corps des condamnés* que Foucault explicita el motor de la variación en la historia del cuerpo, y en este sentido su cercanía con Marx es más marcada que nunca. La modalidad de sujeción que irrumpe en el siglo XVIII responde, pues, a una afectación económica del cuerpo. Asimismo, podemos encontrar este matiz en la historia misma del *Panóptico* —diseñado para incrementar la producción— como un concepto fundamental para la investigación acerca de las prisiones, pero sobretodo como tecnología para llevar los cuerpos más allá de sí.

<b>Surveiller et punir</b> Cuadro 1.1		
<b>Variabes</b>	<b>Suplicio</b>	<b>Reglamento</b>
Delito	Contra el cuerpo social (uno de los cuerpos del Rey)	En contra del orden social
Pena al	Su cuerpo debía ser roto,	Su cuerpo debe ser regulado

<sup>231</sup> *Sp*, p. 30, 31. En este mismo sentido Frédéric Gros apunta: “De todas formas, el poder disciplinario se integra, sobre todo, en los nuevos mecanismos de producción desarrollados por el capitalismo. Porque, al fin y al cabo, ese cuerpo dócil fabricado por la disciplina es el cuerpo útil del obrero conectado con la máquina de producción. El poder disciplinario adquiere también su sentido en la adecuación de los cuerpos a las normas de aquella. Tal disciplinarización del cuerpo del obrero con fines productivos delata el miedo al cuerpo ocioso y gozador del proletario: la conformación de las primeras barriadas obreras, la aparición de una cartilla obrera, otros tantos instrumentos de la burguesía industrial para imponer hábitos y sujetar el cuerpo del proletario a la máquina.” En: *op. cit.*, p. 101.

Delincuente	destrozado, marcado para restituir el poder que su falta había amenazado.	espacial y temporalmente, un arte de las negaciones corporales y los derechos suspendidos, la corrección y la reforma del criminal se anclan en el alma (un doble del cuerpo)
Miembros	Cuerpo físico: Brazos, manos, piernas, pies, pecho, articulaciones, lengua-voz, ojos.	Alma (cuerpo a baja intensidad: a partir de la suspensión de derechos)
Finalidad	Restitutiva, compensación del poder	Correctiva, reforma, readaptación
Proceso judicial	Privado	Público
Ejecución de la pena	Pública	Privada
Trasfondo	Político Soberanía Si Desperdicia al cuerpo y a sus capacidades productivas	Económico Producción No desperdicia al cuerpo y a sus capacidades productivas
Personajes	El verdugo	El funcionario público: médicos, psiquiatras, psicólogos, juristas, vigilantes profesionales
Poder	Poder soberano	Poder disciplinario
Técnicas arquitectura	Cadalso	Panóptico

### 3. Sinópsis anatomopolítica

A manera de recapitulación, en *Surveiller et punir* Foucault describe la mutación del poder en la Francia de mediados del siglo XVIII. Un poder soberano, entregado al arbitrio del monarca (en su defecto el funcionario, ya sea Magistrado o Verdugo) que conlleva una tecnología completa de poder, una estructura física, palpable o visible, justificada y legitimada por un discurso específico. Este poder soberano que muestra constantemente su faceta pedagógica a través del suplicio. Hace del cuerpo el espacio idóneo de la normalización. La normalización en este momento era un teatro del horror, pues el fin que perseguía la tortura pública era aleccionar a la población. La ofensa del criminal era directa hacia el monarca, en este sentido la sanción no pretendía reparar un daño hecho a la sociedad sino, más bien, vengar el insulto que el supliciado cometía contra el rey. Precisamente la publicidad de la pena y el secreto en que se envuelve el juicio son rasgos que nos señalan sus pretensiones soberanas. La verdad en éste tránsito tortuoso llamado litigio era inventada a través de un discurso expreso, el discurso de la majestad divina y terrenal. Es curioso ver las concesiones hechas en materia de procedimientos; por ejemplo, el hecho de que la aritmética de la prueba se torna prácticamente inexistente. El cuerpo es el lugar exacto donde el castigo debe impactar, pues en él, se hace visible el error en que se encuentra el delincuente.

Después de la ruptura (segunda mitad del siglo XVIII) el poder se torna disciplinario, un poder que regula y determina de distinta manera. Todo lo quiere escrito, habla sin hablar. Procedimiento tras procedimiento, el rigor de lo impersonal. El asunto del castigo de igual manera se despersonaliza, pues, la ofensa cometida por el delincuente es contra toda la sociedad, es decir contra nadie en concreto.

Seguridad frente al tiempo, palabra resguardada ante el espacio, así ha de ser el poder bien entendido. En otras palabras, a través de la sabia administración del tiempo y del espacio y sus consiguientes restricciones a la expresión espontánea de los instintos, se imprime forma al sujeto social. Esta es la nueva vía de la domesticación. El sujeto se encuentra directamente relacionado con la sociedad, hay una determinación mutua irrenunciable, pues, el sujeto no existe independientemente de la sociedad y esta no podría ser pensada sin él<sup>232</sup>. El poder disciplinario copa todos los espacios, todos los tiempos. El derecho formal es una de sus manifestaciones discursivas, su registro y labor sobre los cuerpos no cesa de exigir cumplimiento, a manera de la cárcel, la sociedad se somete a cierta disciplina, los reglamentos, los códigos y las leyes no interrumpen un minuto su vigencia. El individuo atrapado entre la regulación del espacio y tiempo, necesariamente ha de reformar sus gestos, su conducta, debe poner freno a *sí mismo*.

La política tiene, entonces, también una esfera micro, esa donde se estudia cómo el poder interactúa con los individuos aislados, en pequeños grupos, como los locos o los convictos; es decir, *los anormales*. Es en *Surveiller et punir* donde Foucault inicia un recorrido a través de estos sombríos senderos de la locura y los delitos. Hoy solo resta, entonces, someter a estudio *la normalidad de los normales*, pues está claro que... ¡sobre ellos el poder actúa de una manera más eficiente!<sup>233</sup>

El proyecto de racionalización curiosamente se descubre más nítidamente en procesos de control, de sujeción a reglamentos, de vigilancia y de castigo, de juicios contra monstruos y asesinos, en diagnósticos de locura, se plasma más certera en espacios antes negados. La cárcel y el manicomio son las instituciones encargadas de

---

<sup>232</sup> La afirmación que Foucault hace en la última página de su libro *Les mots et les choses* parece dibujar un horizonte en donde toda su obra puede cobijarse: el sujeto es un invento y se encuentra próximo a desaparecer.

<sup>233</sup> En este sentido la normalidad de los normales sería la sumisión a la disciplina, es decir, la efectividad de una técnica en aras de remitir un sujeto a la norma.

disciplinar a los indisciplinados, de corregir a los desadaptados y es en ellas donde se observa la mecánica del poder. Urge normalizar y es en estas instituciones donde éste se vuelve un proyecto violento y, no obstante, racional, calculado, ordenado.

La administración correcta y certera de las necesidades, de los tiempos, de los espacios y de las pasiones constituyen la materia prima a través de la cual, el poder aterriza en el individuo. Pero, si el poder ha dejado de ser soberano y se ha convertido en disciplinario, ¿dónde encontrará al individuo? Ya no es el cuerpo sino el alma

Para este momento el cuerpo ha transitado ya por diversas configuraciones, en la obra del pensador francés, hacia 1976 ha explorado ya sus perspectivas políticas, económicas, psiquiátricas, biológicas y jurídicas.

## 1.7 Disciplina y cuerpo sometido

“...ce grand hymne aux <<petites choses>> et à leur éternelle importance...”

Michel Foucault

Una de las figuras emblemáticas de la disciplina es, sin duda, el soldado. La vida militar es sinónimo de un camino que involucra a la disciplina y que conduce hasta una meta: la interiorización de las órdenes, la obediencia irrestricta, el valor, el arrojo, el desplazamiento productivo del cuerpo, etc. En este caso la figura y el gesto del soldado le permitirán a Michel Foucault profundizar en la analítica del poder que ya ha abordado en los órdenes médico y psiquiátrico.

A lo largo de los tiempos, el ámbito militar ha representado un trabajo estratégico sobre el cuerpo de los individuos que, con el paso del tiempo, se erigen en máquinas de guerra, en brazo armado de la política, una unidad de mando los comanda y su acción refleja un espíritu de cuerpo que parece desafiar una *contradictio in terminis* clásica. Resulta curioso, pero el argot militar revela un trabajo profundo, revolucionario llevado a cabo en el cuerpo y más allá del cuerpo. Cuando el pelotón, la compañía, el batallón o la división se integran con espíritu de cuerpo se puede hablar de una unidad militar, el término en uso señala una unidad corporal que es resultado de un trabajo disciplinario al que sólo las tropas adiestradas largamente pueden acceder. El espíritu de cuerpo es el resultado de un trabajo disciplinario, un espíritu corporal, hecho carne, de tal forma, espíritu puede ser entendido como el mandato en su desdoble.

En fin, el *devenir máquina* no se puede observar más nítidamente en otro sitio, incluso el vocabulario del ámbito castrense refleja aún hoy el poderoso influjo del poder disciplinario. Para Michel Foucault el paso del siglo XVII al XVIII refleja una serie de cambios profundos en la manera de entender la disciplina, ya lo ha mostrado de manera general en la contraposición que abre *Surveiller et punir*<sup>234</sup>, ese claroscuro trabado entre suplicio-reglamento describe los bordes de la inflexión que Foucault persigue, en la tercera parte del libro titulada por sí misma *Discipline* se aboca ya al estudio particular del poder disciplinario y sus usos peculiares y el caso del soldado en particular y la milicia en general, es uno de los más representativos.

En efecto, Foucault concentra su atención en el militar francés a comienzos del siglo XVIII: “Le soldat, c’est d’abord quelqu’un qui se reconnaît de loin ; il porte des signes : les signes naturels de sa vigueur et de son courage, les marques aussi de sa fierté ; son corps, c’est le blason de sa force et de sa vaillance ; et s’il est vrai qu’il doit apprendre peu à peu le métier des armes –essentiellement en se battant-, des manoeuvres comme la marche, des attitudes comme le port de tête relèvent pour une bonne part d’une rhétorique corporelle de l’honneur ...”<sup>235</sup>

Así se revela la corporalidad del soldado como el ejemplo efectivo del trabajo material del poder<sup>236</sup>, de sus técnicas, pero, sobre todo, de la disciplina. Aunque en este primer momento el cuerpo del soldado está inmerso en una serie de simbologías naturales. Es precisamente esta naturalidad del soldado la que le permitirá a Foucault identificar una diferenciación con respecto al cuerpo del soldado bajo la lógica de sus investigaciones de tipo genealógico. En otras palabras, el vigor, el aplomo, la disposición corporal se busca en aquellos individuos naturalmente provistos para ser

---

<sup>234</sup> La composición del tercer capítulo es la siguiente: *Les corps dociles, les moyens du bon dressement, le panoptisme*, de la edición Gallimard, Paris 1987, pp. 137-196.

<sup>235</sup> *Sp*, p. 137.

<sup>236</sup> *Sp*., p. 138.

soldados y es ese conjunto de cualidades y disposiciones naturales lo que permite *reconocer* a un soldado. Una especie de inclinación natural que será desarrollada por el ejército. Ciertamente, hasta este momento el impacto de la disciplina imprime una retórica corporal característica que distingue al soldado del resto de los individuos, sí pero esto es posible únicamente allí donde la naturaleza ya había puesto un primer punto de partida en un cuerpo con rasgos específicos. Para Michel Foucault resulta claro ya en este momento que, la distinción de los elementos simbólicos propios al soldado son netamente corporales: el vigor, el coraje, la ferocidad, un cuerpo tocado por la naturaleza de una forma específica, un individuo que camina de una manera especial y de ninguna otra. La pregunta en este momento sería todavía ¿Cuáles son los signos naturales de un cuerpo que es susceptible de la disciplina militar? La respuesta propuesta por el autor es la siguiente: “Les signes pour reconnaître les plus idoines à ce métier sont les gens vifs et éveillés, la tête droite, l’estomac élevé, les épaules larges, les bras longs, les doigts forts, le ventre petit, les cuisses grosses, les jambes grêles et les pieds secs, pour ce que l’homme d’une telle taille ne pourrait faillir d’être agile et fort.”<sup>237</sup>

Sin embargo, es en su naturalidad que el cuerpo deja entrever ya una intensidad disminuida de la disciplina, hasta este momento histórico la disciplina no podía obrar sino después de la naturaleza pero, tan sólo cincuenta años después, en la segunda mitad del siglo XVIII, la disciplina se intensifica e impactará de lleno sobre el cuerpo con la convicción de fabricar una segunda naturaleza de ir más allá de su mandato. Desde esta perspectiva, Michel Foucault recorre nuevamente la complejidad de una inflexión en la historia política del cuerpo descubriendo así un ámbito de variación de la esfera micropolítica. Aunque la idea resulta excesiva en un primer momento, el filósofo francés afirma que “...Il y a eu, au cours de l’âge classique, toute une

---

<sup>237</sup> *Sp*, p. 137.

découverte du corps comme objet et cible de pouvoir.”<sup>238</sup> Me parece un exceso debido a que el cuerpo había sido ya asumido como el objeto del poder mucho antes de la edad clásica, sin embargo, esta afirmación puede ser matizada con la tesis que presenta enseguida: la edad clásica descubre al cuerpo como objeto del poder disciplinario, es decir, de un poder característico que irrumpe en esta encrucijada histórica.

Este poder disciplinario hace del cuerpo un objeto dócil, para el filósofo francés la docilidad implica al menos cuatro aspectos: someter, transformar, utilizar, perfeccionar. Cuando el cuerpo es llevado a lo largo de este vector por una disciplina de alta intensidad estamos ante un proceso de docilización del cuerpo característico del poder disciplinario.

Así, los cambios que el ejército acusa en sus procedimientos dan cuenta de un poder novedoso que acorrala al cuerpo en coordenadas precisas, certeras, dirá el filósofo francés, en una cuadrícula. Por lo tanto, una cuadrícula se teje alrededor del cuerpo, los ejes de su trama serán el tiempo y el espacio, dejando de lado el otrora importantísimo aspecto de la fastuosa representación violenta del poder como ya argumento en el momento del suplicio. Ahora a partir del soldado, Foucault nos lleva a reconocer las potencias corporalmente productivas del poder disciplinario, no sólo ya no se destroza el cuerpo incurriendo en una pérdida, sino que, en un giro radical, el cuerpo se utiliza eficientemente e incluso se convierte en el objeto del poder.

---

<sup>238</sup> *Sp*, p. 138. Sin duda este acomodo histórico es genealógico, en este punto Foucault lo explica de la siguiente manera: “L’« invention » de cette nouvelle anatomie politique, il ne faut pas l’entendre comme une soudaine découverte. Mais comme une multiplicité de processus souvent mineurs, d’origine différente, de localisation éparses, qui se recourent, se répètent, ou s’imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leur domaine d’application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l’épure d’une méthode générale.” En: *Sp*, p. 140.

De tal manera, el cuerpo del soldado se convierte tanto en máquina, como en producto, resultado del trabajo disciplinario, tal como lo señala Foucault “...*le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique* ; d'une pâte informe, d'une corps inapte, on a fait la machine don ton a besoin ; on a redressé peu á peu les postures ; lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes ; bref, on a « chassé le paysan » et on lui a donné l' « air du soldat ».<sup>239</sup>

Ahora, tan sólo medio siglo después, el soldado puede ser producido mediante la disciplina, no importa ya ese *aire de soldado*, ni tampoco esa disposición natural a la milicia, pues, la intensidad disciplinaria es capaz de producir soldados incluso en los cuerpos más indispuestos, la clave es el ejercicio, la repetición, la sumisión a una cuadrícula espacio-temporal de tipo reglamentaria, la repetición infinita, la mecanización del cuerpo. Una manera clara de invertir las posiciones: la disciplina fabrica una naturaleza, la disciplina empuja lo natural, lo mueve, lo transforma haciendo gala de un poder que se hace carne.

En este contexto propio al siglo XVIII, las referencias al mecanicismo no resultan superfluas, sobra recordar que ya desde René Descartes es posible distinguir la presencia de una fuerte reflexión y fascinación con respecto a los autómatas y las máquinas. En un estudio cercano a Foucault, Rafael Mandressi presenta de manera general el periodo en cuestión a partir de *la mirada del anatomista*, argumentando que la disciplina del anatomista revela una serie de cambios importantes en términos de un cuerpo entendido como modelo del universo, bajo la lógica inaugurada por Empédocles de Agrigento, Demócrito de Abdera y Heráclito de Efeso, hacia un modelo moderno del cuerpo entendido como máquina bajo el modelo del reloj<sup>240</sup>. La

---

<sup>239</sup> *Sp*, p. 137.

<sup>240</sup> Rafael Mandressi, *La mirada del anatomista; disecciones e invención del cuerpo en occidente*, Universidad Iberoamericana, México 2012, pp. 327. Respecto a la importancia de René Descartes, Mandressi afirma: “Plenamente inscrita en ese pensamiento, la figura del animal-

argumentación de Mandressi viene a respaldar la tematización del cuerpo como objeto de profundos cambios en el mundo del siglo XVIII. Toda una diferenciación histórica de la mirada que el anatomista imprime sobre el cuerpo que nos permite seguir de cerca el surgimiento de la disciplina y su papel en lo que respecta a la disciplina del anatomista. Paralelo a los argumentos de Foucault, Mandressi nos permite entrever un camino compartido en donde la disciplina hace acto de presencia haciendo del cuerpo el objeto de su filo.

El caso particular tomado por Foucault es *L'homme machine*, de Julien Offray de la Mettrie publicado en 1747<sup>241</sup>. Foucault señala al respecto: "Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué; celui, technico-politique, qu'il fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps. Deux registres bien distincts puisqu'il s'agissait ici de soumission et d'utilisation, là de fonctionnement et d'explication : corps utile, corps intelligible."<sup>242</sup>

La Mettrie y Descartes son en este punto son fundamentales para la argumentación de Foucault, pues, en *l'Homme machine* encontramos ya el aspecto del hombre presa del poder disciplinario, como prototipo de nuestras sociedades

---

máquina diseñada por René Descartes (1596-1650) es una de las construcciones intelectuales esenciales en el conjunto de teorías que asimilan los organismos vivos a entidades mecánicas." Y posteriormente: "Cuando Descartes, casi un siglo después de Gómez Pereyra, elabora sus propias tesis sobre el animal-máquina –que nada deben, asegura, a las del español-, la influencia del mecanicismo filosófico y científico se extiende, pero el Santo Oficio aún acecha: era conveniente observar, en esos terrenos espinosos, la circunspección necesaria para no irritarlo. Al enterarse en 1633 de la condena de Galileo, Descartes decide postergar la publicación de su *Tratado del mundo*, ya redactado, que contenía consideraciones peligrosas sobre el movimiento de la Tierra." En: *op. cit.*, p. 220 y 221.

<sup>241</sup> Julien Offray de la Mettrie, *L'homme machine*, Frederic Henry Libraire-Editeur, Paris 1865, pp. 180.

<sup>242</sup> *Sp*, p. 138.

industriales, se trata de un hombre que deviene máquina, un hombre que puede ser modificado, trabajado, ensamblado de acuerdo a las necesidades productivas, él mismo es un producto. Bajo el modelo de la máquina el hombre asume las directrices de una disciplina que está orientada a someter, transformar, utilizar y perfeccionar. Por su parte Mandressi entiende la importancia de *l'Homme machine* de la siguiente manera: “Cien años después del animal-máquina cartesiano, el paso hacia la mecanización integral del hombre lo da Julien Offroy de la Mettrie (1709-1751), quien sobre esas bases elabora una teoría radicalmente materialista y la expone en *El hombre-máquina* (1747), un «libro atrevido» según su impresor, donde el autor osa afirmar «que no hay en todo el mundo más que una sola sustancia diversamente modificada».”<sup>243</sup>

La Mettrie resume muy bien el pulso de la época y, de manera más precisa, del mecanicismo imperante, su dicho: “El cuerpo, en suma, «no es más que un reloj».”<sup>244</sup>

Así pues, el ámbito militar es uno de los registros más tardíos en cuanto a la aplicación disciplinaria del poder, como ya lo señaló en *Il faut defendre la société* y en *Le pouvoir psychiatrique* el ámbito asilar fue uno de los primeros órdenes donde la disciplina se echó a andar como dispositivo. “On les trouve à l’oeuvre dans les collèges, très tôt ; plus tard dans les écoles élémentaires ; ils ont investí lentement l’espace hospitalier ; et en quelques dizaines d’annés, ils ont restructuré l’organisation militaire.”<sup>245</sup>

Los segundos, los minutos y las horas pasarán a encarnarse en el cuerpo que, en efecto, a partir de este impacto temporal disciplinario se convierte en un reloj, el cuerpo llevará la marca del tiempo, de sus dosificación, de su administración. Dentro de su órbita e intensidades, el cuerpo se hará a partir de la disciplina, surge una relación productiva entre el cuerpo, el tiempo y la disciplina.

---

<sup>243</sup> Mandressi, *op. cit.*, p. 224.

<sup>244</sup> *Idem.*

<sup>245</sup> *Sp*, p. 140.

El poder infinitesimal diseña técnicas minuciosas para atrapar al cuerpo, una microfísica del poder que utiliza cada segundo, cada centímetro de una manera estratégica para someter al cuerpo, para transformarlo y utilizarlo. En este sentido adquiere significación la definición que Foucault da de la disciplina como una *anatomía política del detalle*.

“Techniques minutieuses toujours, souvent infimes, mais qui ont leur importance : puisqu’elles définissent un certain mode d’investissement politique et détaille du corps, une nouvelle << microphysique >> du pouvoir; et puisqu’elles n’ont pas cessé, depuis le XVII siècle, de gagner des domaines de plus en plus larges, comme si elles tendaient à couvrir le corps social tout entier. Petites ruses dotées d’un grand pouvoir de diffusion, aménagements subtils, d’apparence innocente, mais profondément soupçonneux, dispositifs qui obéissent à d’inavouables économies, ou qui poursuivent des coercitions sans grandeur, ce sont eux pourtant qui ont porté la mutation du régime punitif, au seuil de l’époque contemporaine.”<sup>246</sup>

Desde luego, el uso del detalle ya existía en los órdenes disciplinarios medievales, sobre todo los de tipo religioso, la vida de los santos tan llena de prácticas ascéticas y de detalles del sufrimiento son un antecedente religioso de la disciplina productiva que viene de la mano del poder disciplinario. Tal como lo señala Foucault, Dios es la inmensidad que hurga en todos los detalles, incluso, podría señalarse que el detalle es el ámbito propio de su sigilo. Queda claro que, la época clásica no inventa esta disciplina que se libra en los detalles, antes bien, la llevará a su máxima expresión a partir de una serie de instrumentos que le permitirán acceder hasta lo más pequeño y profundo del cuerpo humano, como los huesos, las venas, los actos cotidianos minuto a minuto, lo que se dice o lo que se asienta en papel y se convierte en archivo, las revistas militares y escolares interminables, la peligrosidad o la anormalidad o la

---

<sup>246</sup> *Sp*, p. 140-141.

supuesta alma, por ejemplo, en la mirada médica y psiquiátrica que Foucault ha estudiado con tanto detenimiento.

### Las fórmulas de *dressage*

“Petites choses ; ce sont elles cependant, qui à la longue ont formé de grands saints! Oui, petites choses ; mais grands mobiles, grands sentiments, grande ferveur, grande ardeur, et en conséquence grands mérites, grands trésors, grandes récompenses. La minutie des règlements, le regard vétilleux des inspections, la mise sous contrôle des moindres parcelles de la vie et du corps donneront bientôt, dans le cadre de l'école, de la caserne, de l'hôpital ou de l'atelier, un contenu laïcisé, une rationalité économique ou technique à ce calcul mystique de l'infime et de l'infini.”<sup>247</sup>

En un primer momento, Foucault señala la existencia de un cierre espacial sobre los cuerpos. Un primer movimiento espacial que implica a los cuerpos es, en sí, una cancelación de movimiento, una determinación de su movilidad. El cuerpo disciplinado es un cuerpo controlado espacialmente, afianzado a un lugar. Como figura de reflejo y como un auténtico doble negativo se tiene al vagabundo, aquél que rompe con la determinación del espacio y no acepta el cierre que el poder disciplinario asigna a los cuerpos. En este sentido existe una sedentarización de los cuerpos que los sitúa reglamentariamente a un lugar donde el poder puede ejercer el control y la vigilancia perpetua. El campo abierto será un obstáculo para el ejercicio disciplinario, este cierre opera como principio espacial a un nivel que involucra a la arquitectura tanto como a la didáctica y la pedagogía. La cárcel, la escuela, el taller, el hospital, el cuartel militar operan este cierre espacial que ataja el movimiento informe de los cuerpos. Nuevamente el cuerpo está relacionado con elementos que van más allá de sí, quedando trabado un seguimiento estratégico con respecto a sus espacios.

---

<sup>247</sup> *Sp*, p. 142.

Enseguida, Foucault advierte el carácter productivo de este cierre sobre los cuerpos, sin duda, el cuerpo encerrado es productivo: “C’est qu’il s’agit, à mesure que se concentrent les forces de production, d’en tirer le maximum d’avantages et d’en neutraliser les inconvénients (vols, interruptions du travail, agitations et « cabales ») ; de protéger les matériaux et outils et de maîtriser les forces de travail...”<sup>248</sup>

Estas son las características de los grandes espacios productivos que se reproducen rápidamente por toda Europa en la segunda mitad del siglo XVIII al ritmo de la revolución industrial. Los grandes talleres se convertirán en las fábricas e industrias, con sus espacios homogéneos y cerrados.

Sin embargo, este principio de cierre no es único ni mucho menos suficiente para promover las fuerzas productivas, será complementado por el principio de localización ya mencionado bajo la nomenclatura de cuadrícula del espacio. A cada individuo su lugar, en cada emplazamiento un individuo. En general se puede hablar de una táctica de antideserción, de antivagabundeo y de antiaglomeración. El cuerpo será tratado de manera individual y de tal forma que sea imposible su dislocación espacial. La disciplina, según Foucault, organiza un espacio analítico.

“Les aménagements de la surveillance fiscale et économique précèdent les techniques de l’observation médicale : localisation des médicaments dans des coffres fermés, registre de leur utilisation ; un peu plus tard, on met au point un système pour vérifier le nombre réel des malades, leur identité, les unités dont ils relèvent ; puis on réglemente leurs allés et venues, on les contraint à rester dans leurs salles ; à chaque lit attaché le nom de qui s’y trouve ; tout individu soigné est porté sur un registre que le médecin doit consulter pendant la visite ; plus tard viendront l’isolement des contagieux, les lits séparés. Peu à peu un espace administratif et politique s’articule en espace thérapeutique ; il tend à individualiser les corps, les maladies, les symptômes, les vies et les morts ; il

---

<sup>248</sup> *Sp*, p. 144.

constitue un tableau réel de singularités juxtaposées et soigneusement distinctes. Naît de la discipline, un espace médicalement utile.”<sup>249</sup>

El cadáver o cuerpo sin alma, implica por sí un ámbito de conocimiento atravesado por una línea espacio-material y una temporal. Su perentoria presencia debió ser aprovechada hasta el máximo por las ciencias de la época, en su caducidad revelaba sus secretos a una ciencia que exigía el conocimiento de cada detalle del cuerpo humano. Su nefanda productividad es el reflejo oculto de la ciencia médica posterior, sus técnicas son las técnicas del poder disciplinario que penetra hasta el más mínimo detalle: el ojo, el intestino, el cerebelo, las arterias e, incluso, las uñas deben ser registradas, medidas en su espacio y sus tiempos.

Pero, ¿Cómo obtiene su saber el anatomista?, el anatomista es también un experto del detalle, procede a través de la disección del cuerpo. Bien podría pensarse en una analítica del cuerpo humano, una estrategia que lo descompone en todas sus partes, las nombra, las clasifica, las toca, las muestra, las registra. La mirada del anatomista desborda un mero ejercicio visual e involucra aspectos tan variados como las herramientas que utiliza el anatomista, pasando por la mesa de disección, hasta los registros. Me parece significativo entender que el cuerpo adquiere en este contexto histórico una característica que lo distingue del cuerpo del siglo XVI o, tal como lo señaló Foucault, del cuerpo en el entorno del suplicio.

En el cuerpo del mal se dejan ver una serie de símbolos naturales que anuncian y delatan una relación con el mal. Desde la iconografía religiosa el Santo Oficio construye el cuerpo del mal, es decir, una corporalidad propia a la bruja. En este sentido, el estudio de Robert Munchembled resulta de particular importancia, *la Historia del diablo* que presenta el autor contiene un capítulo titulado “el Diablo en el cuerpo”, según Munchembled la vista será el orden de lo divino, en tanto el olfato se

---

<sup>249</sup> *Sp*, p. 146.

sumerge en lo diabólico. El cuerpo que apesta será entonces un registro del mal, así como todo aquello que se le puede asociar: las moscas, la mugre, el desorden, la oscuridad. Según el autor, “Los cambios ocurren en un campo más amplio, bajo la forma de un lento impulso cultural dirigido a enseñar cómo domesticar mejor el propio cuerpo. La interiorización religiosa se acompaña de una redefinición del lugar de los sentidos en la existencia, según la cual la vista se refiere cada vez más a lo divino, mientras que el olfato adquiere un carácter considerablemente diabólico.”<sup>250</sup>

Así Foucault procede a describir la manera en la cual los individuos son distribuidos tanto temporal como espacialmente de forma disciplinaria, para Foucault, este ejercicio de distribución o repartición implica un arte, es decir, un saber hacer que conduce hasta la docilidad del cuerpo. El cuerpo vigilado a un nivel ínfimo e infinito, copado por tiempos y espacios definidos, por jerarquías y comandos establecidos estratégicamente se abre como un ámbito político-productivo propio a la era técnico industrial que se afianzaba ya en la sociedad del siglo XVIII.

Para Michel Foucault el ejercicio de repartición de los cuerpos en un espacio determinado, de entrada, es un arte. La acepción pretende resaltar la cuidadosa determinación de sus tiempos, espacios y gestos, pues, implica todo un complejo de saberes. La lógica de este arte de la repartición puede ser explorada bajo el mismo registro que dirige las investigaciones del filósofo francés, pues, ante la gran variedad de modos de repartir es posible trabar un nexo entre los modos de ejercer el poder y las modalidades de la repartición de los cuerpos. El cuerpo denota una espacialidad específica, de la cual, la historia, debe de dar cuenta explorando los compromisos políticos que implica. Así, los individuos y sus cuerpos serán repartidos y clasificados

---

<sup>250</sup> Robert Munchembled, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México 2011, p. 87. El estudio del cuerpo diabólico es primordial pues, en el extremo, significa una moral corporal o una carnalización de la moral. En general puede percibirse en el estudio una serie de elementos que responden a la concepción del cuerpo como microcosmos interrelacionado con el universo entero del cual resulta escala y modelo.

de una manera radicalmente distinta bajo el esquema del poder disciplinario en contraste con el antiguo régimen del suplicio. En efecto, la disciplina procede repartiendo a los individuos en una espacialidad y una temporalidad políticas que representan una revolución en la manera de ejercer el poder.

En este sentido los grandes muros del lugar de cierre –sea el asilo, la cárcel, la escuela, la fábrica o el cuartel- parecen combatir lo informe, lo peligroso, lo anormal, lo indisciplinado, lo heterogéneo, lo movable. Su maciza presencia pretende atajar la manifestación de un espacio que se pierde con el horizonte y que, por ende, resulta *incontrolable*. El cuerpo suelto, sin regla amenaza con la desviación de lo heterogéneo; por otra parte una sedentarización a diversos niveles supone un cuerpo determinado, sumiso y, por ende, *sujeto*. Todos estos adjetivos serán expresión de uno de los pliegues del poder disciplinario, manifiestan esa exterioridad que le permite emprender sus acciones *normalizantes*, los dobles negativos (el desertor, el delincuente, el loco, el vagabundo) serán fuertemente impactados por el poder disciplinario y sus aparatos y dispositivos para presentarlos como los extremos de su trabajo, uno y otro extremo son necesarios y el poder disciplinario no podría trabajar sin el cuerpo en su heterogénea conformación, pues, precisamente allí actuarán sus aparatos y dispositivos de disciplinamiento.

De tal manera, el espacio abierto, tanto como el tiempo sin medición y el cuerpo sin régimen representan la *contradictio* de esta modalidad del poder estudiada por Foucault. Así pues, los vagabundos, los desertores, los delincuentes serán proscritos del ámbito público y satanizados por moralistas y penalistas que los asocian con el mal, con lo perjudicial y lo que debe erradicarse. El surgimiento de su presencia delata una *re-configuración* de los mecanismos del poder. Ahora, el cierre, la localización, la vigilancia y la repartición serán los aparatos que permitirán la fabricación de un cuerpo diferenciado de cualquiera de sus antecedentes: un cuerpo funcional. Para lograrlo, el poder disciplinario echa mano de una nueva forma de control, un control

que ataja la indeterminación de lo natural, una forma de control diseñada para anclar al individuo a un lugar de trabajo, de instrucción, de curación, de reforma. Surge, entonces, el cuerpo situado, vigilado, medido, clasificado, archivado, potenciado, articulado, premiado, y en el extremo, sumiso.

En el desarrollo de su argumentación Michel Foucault aborda la problemática propia del arte de la repartición a partir de cuatro ejes principales:

- a) La necesidad del cierre.
- b) El principio de localización.
- c) La regla de los emplazamientos funcionales.
- d) La determinación de una jerarquía.

Cuando Foucault resalta la importancia que reviste el cierre espacial al que serán sometidos los cuerpos en aras de este proyecto de disciplinamiento se percata de que este es un nuevo mecanismo de control, orientado a maximizar las ventajas de disponer en un mismo espacio todos los factores de producción, pero, sobre todo, para adiestrar y especializar a la fuerza de trabajo. El cuerpo en este ámbito cerrado se perfila para convertirse en el cuerpo del especialista, un cuerpo que echa raíz a su lugar, a su espacio para dominarlo y convertirse en un experto. A todas luces, el cierre implica un espacio político en el cual el cuerpo será transformado en su relación directa con su ambiente. Esta espacialidad política que situará al cuerpo en un lugar determinado se cruza con una temporalidad política que acaba de individualizarlo y de hacerlo reconocible para los fines del poder. En el cruce de estos dos ejes políticos del control el cuerpo es limitado en su movilidad en una relación inversa con su capacidad productiva. Según Foucault “...le modèle du couvent peu à peu s'impose...”<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup>*Sp.*, p. 143.

La organización de la vida monástica reviste una importancia particular en este sentido, en efecto, el principio de cierre era habitual entre las diversas órdenes religiosas de la Edad Media que supieron utilizarlo como técnica de autogobierno<sup>252</sup>.

La evaluación que presenta el conocido experto en la historia del mundo medieval, Jacques LeGoff, sugiere un protagonismo del cuerpo al interior de un modelo de comunidad religiosa centrado en el cuerpo:

“El ascetismo benedictino, venido de Oriente y de los Padres del Desierto, atenúa el rigor del tratamiento del cuerpo. En el encontramos la premisa de la *discretio*, es decir, de la moderación. Frente a la instauración del feudalismo, la reforma monástica del siglo XI y de principios del siglo XII, sobre todo en Italia, acentuó la represión del placer, y en primer lugar del placer corporal. El desprecio por el mundo –divisa de la espiritualidad monástica– es en primer lugar un desprecio por el cuerpo.”<sup>253</sup>

Entre las técnicas más señaladas del ascetismo monacal se encuentran los ayunos y la prohibición de los alimentos, cilicios, dormir en el suelo, vela, y, en el extremo, la flagelación. Sin embargo, más importante en el contexto de la argumentación de Foucault, Le Goff señala que: “Mediante el control de los gestos, la Iglesia gobierna el cuerpo en el espacio, mediante los calendarios de las prohibiciones, lo gobierna en el tiempo”.<sup>254</sup>

---

<sup>252</sup> Cfr., J. E. Darras (*et. al.*), *Histoire générale de l'église, depuis la création jusqu'à nos jours*, Louis Vivés, Paris 1881, especialmente el tomo XXII. Más adelante en la exposición, Foucault señala: “Pendant des siècles, les ordres religieux ont été des maîtres de discipline : ils étaient les spécialistes du temps, grands techniciens du rythme et des activités régulières. ”, en: *Sp.*, p. 152. Por su parte, Jacques Legoff apunta en su *Historia del cuerpo en la Edad Media* que: “El «ideal ascético» conquista el cristianismo gracias a su influencia en la Iglesia y se convierte en el zócalo de la sociedad monacal que, en la alta Edad Media, se intentará imponer como el modelo ideal de la vida cristiana” en: *op. cit.*, p. 35.

<sup>253</sup> Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, España 2005.

<sup>254</sup> Le Goff, *op. cit.*, p. 36.

En efecto, en un primer momento, Foucault señala la existencia de un cierre espacial sobre los cuerpos. Un primer movimiento espacial que implica a los cuerpos es, en sí, una cancelación de movimiento, una determinación y administración de su movilidad. El cuerpo disciplinado es un cuerpo controlado espacialmente, afianzado a un lugar. Como figura de reflejo y como un auténtico doble negativo se tiene al vagabundo, aquél que rompe con la determinación del espacio y no acepta el cierre que el poder disciplinario asigna a los cuerpos, el vagabundo como doble negativo sobre el cual se constituye el cierre espacial representa un cuerpo indisciplinado, las piernas en su natural libertad son vehículo de rebeldía, de informidad. Por ende, el cierre significa también un límite a la movilidad del cuerpo y un sometimiento de las piernas del cuerpo en movimiento. En este sentido existe una sedentarización de los cuerpos que los sitúa reglamentariamente a un lugar donde el poder puede ejercer el control y la vigilancia perpetua<sup>255</sup>. El campo y el horizonte abierto serán un obstáculo para el ejercicio disciplinario, tanto como los cuerpos sin régimen, este cierre opera como principio espacial a un nivel que involucra a la arquitectura tanto como a la didáctica y la pedagogía. La cárcel, la escuela, el taller, el hospital, el cuartel militar operan este cierre espacial que ataja el movimiento informe de los cuerpos. Nuevamente el cuerpo está relacionado con elementos que van más allá de sí, quedando trabado un seguimiento estratégico con respecto a sus espacios y de las formas arquitectónicas que lo resguardan.

Enseguida, Foucault enfatiza el carácter productivo de este cierre sobre los cuerpos, sin duda, el cuerpo encerrado es productivo: "C'est qu'il s'agit, à mesure que se concentrent les forces de production, d'en tirer le maximum d'avantages et d'en neutraliser les inconvénients (vols, interruptions du travail, agitations et « cabales ») ; de protéger les matériaux et outils et de maîtriser les forces de travail..."<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup>Cfr., Michel Mafesoli, *El nomadismo*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.

<sup>256</sup>Sp, p. 144.

Estas son las características de los grandes espacios productivos que se reproducen rápidamente por toda Europa en la segunda mitad del siglo XVIII al ritmo de la revolución industrial. Los grandes talleres se convertirán en las fábricas e industrias, con sus espacios homogéneos y cerrados y el cuerpo será en su encierro un cuerpo controlado a partir de una vigilancia ceñida de su coartada movilidad.

Sin embargo, este principio de cierre no es único ni mucho menos suficiente para promover las fuerzas productivas, será complementado por el *principio de localización* ya mencionado bajo la nomenclatura de cuadrícula del espacio. A cada individuo su lugar, en cada emplazamiento un individuo. En general se puede hablar de este principio en los términos de una táctica de anti-deserción, de anti-vagabundeo y de anti-aglomeración. El cuerpo será tratado de manera individual y de tal forma que sea imposible su dislocación espacial, es decir, no solamente se ataja su movilidad, sino que, además se individualiza su espacio dentro de este encierro. La relación que se establece entre el cuerpo y su espacio queda es una relación de individuación. La disciplina, según Foucault, organiza un espacio analítico que permite el fácil reconocimiento de los movimientos que lo agrupan.

“Les aménagements de la surveillance fiscale et économique précèdent les techniques de l’observation médicale : localisation des médicaments dans des coffres fermés, registre de leur utilisation ; un peu plus tard, on met au point un système pour vérifier le nombre réel des malades, leur identité, les unités dont ils relèvent ; puis on réglemente leurs allés et venues, on les contraint à rester dans leurs salles ; à chaque lit attaché le nom de qui s’y trouve; tout individu soigné est porté sur un registre que le médecin doit consulter pendant la visite; plus tard viendront l’isolement des contagieux, les lits séparés. Peu à peu un espace administratif et politique s’articule en espace thérapeutique ; il tend à individualiser les corps, les maladies, les symptômes, les vies et les morts; il

constitue un tableau réel de singularités juxtaposées et soigneusement distinctes. Naît de la discipline, un espace médicalement utile.”<sup>257</sup>

Según Foucault este principio de cierre no es suficiente para los esquemas disciplinarios. Asimismo, será necesario un principio de cuadrícula sobre los cuerpos para localizarlos de una manera aparentemente elemental; sin embargo, esta táctica es uno de los principales dispositivos utilizados por el poder disciplinario para hacer del cuerpo su ámbito y su objeto. Este cierre o cuadriculación permitirá descomponer las grandes aglomeraciones de individuos, las masas anónimas e incontrolables y los grandes colectivos tan difíciles de controlar. Las grandes aglomeraciones y colectivos serán analíticamente descompuestos en individuos que se relacionan de manera asimétrica con el poder y que sienten corporalmente su exceso.

Por tanto, es el ejército el ámbito en el cual Foucault analiza la fijación del cuerpo a un lugar de producción. La producción de obediencia, de disposiciones generales del cuerpo en términos de identidad, así como de riqueza. El cruce de espacios y tiempos permitirá individualizar la vigilancia y potenciar el trabajo: individuo vigilado y trabajo colectivo. Por tanto, el soldado pertenece a un pelotón, que a su vez es parte de una sección, misma que integra una compañía, que a su vez, forma parte de un batallón que será parte de una división; pero, el lugar del soldado es irremplazable dentro de este enorme colectivo que es el ejército, además es fácilmente ubicado a partir de la cuadrícula espacial que lo posiciona y lo hace inteligible dentro del todo.

Así pues, el cuerpo será sometido a un *cuadrillage* que lo individualizará en este ámbito cerrado, es decir, más allá de la fortaleza, de los muros y las celdas, la disciplina moderna requiere ubicar a cada individuo en un lugar específico y determinado, incluso en su forma más lata, el decir popular consigna este perfil del poder

---

<sup>257</sup>Sp., p. 146.

disciplinario cuando afirma *hay un lugar y un tiempo para todo*. Por ende, el cuerpo cuadrado es un cuerpo cerrado y vigilado a niveles nunca antes vistos, pues, será portador de ese cierre que le confiere su carácter de sujeto en un contexto disciplinario.

Posteriormente, es necesario reconocer que el cierre y la cuadrícula no son suficientes, según Foucault, la vigilancia dirigida estratégicamente al cuerpo cuadrado a partir de los ejes espacio y tiempo será, a su vez, una vigilancia jerárquica, es decir, piramidal, pues, se disponen para su mejor ejercicio una serie de instancias que recorren la cuadrícula bajo diversas intensidades y distancias. El resultado es un encuadramiento que aspira a ser total y que, de una manera efectiva torna al cuerpo funcional.

“C’est qu’il s’agit, à mesure que se concentrent les forces de production, d’en tirer le maximum d’avantages et d’en neutraliser les inconvénients (vols, interruptions du travail, agitations et « cabales ») ; de protéger les matériaux et outils et de maîtriser les forces de travail...”<sup>258</sup>

El cuerpo en cuestión deberá ser un cuerpo funcional, Foucault analiza esta particularidad del poder disciplinario que opera un emplazamiento funcional de los cuerpos. La fuerza del trabajo puede ser inspeccionada en su prontitud, constancia, eficacia e, incluso, en su desarrollo en términos de aprendizaje y de perfeccionamiento de las labores que le corresponden.

“Ainsi épinglée de façon parfaitement lisible à toute la série des corps singuliers, la force de travail peut s’analyser en unités individuelles. Sous la division du processus de production, en même temps qu’elle, on trouve, à la naissance de la grande industrie, la décomposition individualisante de la

---

<sup>258</sup>Sp., p. 144.

forcé de travail ; les répartitions de l'espace disciplinaire ont assuré souvent l'une et l'autre."<sup>259</sup>

En seguida el filósofo francés señala la importancia de la maniobrabilidad del esquema disciplinario como el último eslabón para su óptimo funcionamiento. La alta maleabilidad de un ámbito de mando permite intercambiar sus funciones, a veces pedagógico, otras meramente represivo y, de esta forma, sus referencias al cuerpo son móviles<sup>260</sup>. Las ventajas de un modelo de vigilancia piramidal consisten en un juego de intensidades y de cercanías con respecto al cuerpo que pueden significar un control prácticamente total. Además permite que el individuo circule a través de esta escala piramidal en un desplazamiento que describe al mismo tiempo la interiorización del modelo, la naturalización de sus exigencias, la sumisión ante sus mandatos, de tal forma, los esquemas pedagógicos recurren a esta organización piramidal de los saberes, donde el seguimiento de las gradaciones establecidas implican un cuerpo ortodoxo, con-formado por la disciplina, sumiso y dócil. Sin embargo, no sólo el ejército y la escuela recurren a este modelo graduado de vigilancia, puede observarse en prácticamente todos los ámbitos sociales: el hospital y su método de contrarrestar la enfermedad, la fábrica y su adiestramiento del obrero, la cárcel y su proyecto de reforma.

Por último, en lo que respecta al arte de la repartición, Foucault señala la importancia de este aparato de vigilancia para la constitución de la mirada médica que interviene al nivel más estrictamente corporal, tal como ya lo señalé al hablar del anatomista que en su labor hurga el cuerpo, el poder disciplinario es un poder celular,

---

<sup>259</sup>*Sp*, p. 147.

<sup>260</sup> Para Foucault es claro que el advenimiento de la disciplina impacta una gama de ámbitos sociales, no sólo es perceptible en la milicia o en la configuración de la fábrica, en relación a esto señala el filósofo francés: "La surveillance médicale des maladies et des contagions y est solidaire de toute une série d'autres controles : militaire sur les déserteurs, fiscal sur les marchandises, administratif sur les remèdes, les rations, les disparitions, les guérisons, les morts, les simulations. D'où la nécessité de distribuir et de cloisonner l'espace avec rigueur." En: *Sp*, p. 146.

pues, poco a poco, desde lo más pequeño imprime forma al cuerpo, lo constituye como si de un orden celular se tratara. Esta es la ya referida esfera de lo micro-político y del poder celular al cual hace referencia el filósofo francés. Por tanto, no debemos olvidar la complejidad aquí presente, el cruce entre saberes y poderes que se ejercen en el contexto del cuerpo humano.

“Les aménagements de la surveillance fiscale et économique précèdent les techniques de l’observation médicale : localisation des médicaments dans des coffres fermés, registre de leur utilisation ; un peu plus tard, on met au point un système pour vérifier le nombre réel des malades, leur identité, les unités dont ils relèvent ; puis on réglemente leurs allées et venues, on les contraint à rester dans leurs salles ; à chaque li test attaché le nom de qui s’y trouve...”

Otro aspecto de vital importancia para la exposición del cuerpo dócil es abordado en el apartado titulado “El control de la actividad”, si bien Foucault detallará su exposición a partir de tres cuestiones principales: ¿Cómo se establecen sanciones? ¿Cómo se determinan las ocupaciones regulares? ¿Cómo se constituyen los ciclos de repetición? Es necesario reconocer que en este sitio Foucault abordará los procedimientos temporales y espaciales que controlan la actividad del cuerpo dócil. Las tres cuestiones generales arriba planteadas implican una serie de procedimientos efectivos que llevan al cuerpo a desdoblarse sobre sí para alcanzar una cierta maximización de sus propios límites, de su propia naturaleza y de sus capacidades productivas.

Encontramos de tal modo, cinco ejes básicos que permiten contestar las cuestiones generales, en primer lugar, el empleo del tiempo; enseguida, la elaboración temporal del acto; posteriormente, la correlación entre el cuerpo y el gesto; seguida de la articulación cuerpo-objeto y, finalmente, la utilización exhaustiva del tiempo. Sin lugar a dudas es en este lugar donde se puede observar con mayor claridad la concepción *maquinica* del cuerpo que comparte el filósofo francés con otros

pensadores, asimismo, es desde este punto central en su exposición que se pueden trazar líneas de comparación, sobre todo con el *L'anti-Œdipe* de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

El cuerpo en cuestión es remitido a una serie de procedimientos que lo encaminan por el camino de la docilidad, ya hemos visto cómo el espacio, el tiempo, la jerarquía y la vigilancia piramidal lo disponen a la disciplina, ahora corresponde observar los procedimientos necesarios. En este sentido, los procedimientos temporales significan el primer paso para constituir el cuerpo dócil. Hay, según Foucault, una técnica del ritmo propia a las órdenes religiosas, su maestría consiste en su uso regular. Por si fuera poco estas técnicas pretenden llevar a cabo un uso de calidad del tiempo: “Le temps mesuré et payé doit être aussi un temps sans impureté ni défaut, un temps de bonne qualité, tout au long duquel le corps reste appliqué à son exercice. L’exactitude et l’application sont, avec la régularité, les vertus fondamentales du temps disciplinaire.”<sup>261</sup>

Exactitud y aplicación junto con la regularidad son, pues, configuran los ejes principales de la disciplina. Los ejercicios por ende deben encaminar al cuerpo a una ejecución exacta de los protocolos, su constancia significa una transformación del cuerpo a partir de sí mismo, la regularidad garantiza que el ejercicio desdoble la naturaleza del cuerpo a partir de una estrategia productiva. El ejercicio es una auto-aplicación que el cuerpo lleva a cabo de la mano de la disciplina.

Ahora, en lo que respecta a *la elaboración temporal del acto*, Foucault señala nuevamente como ejemplo el ámbito militar, la marcha de la tropa nuevamente representa esta temporalidad política que gobierna los actos de una serie de cuerpos dominados por la disciplina. Pies, rodillas, piernas, manos, brazos, cuello, cabeza, gesto, voz, se involucran en una manera particular de andar, la tropa al marchar hace

---

<sup>261</sup> *Sp.*, p. 153.

explícito un trabajo disciplinario que hace que el cuerpo individual vaya más allá de sí, para configurar un cuerpo maquinal en el que el pelotón se une bajo el mítico epíteto de *espíritu de cuerpo*. Hay una complejidad corporal que subyace a la marcha que parece seducir a Foucault<sup>262</sup>, sin embargo en sentido lato, cabría preguntarse si ¿los modos de andar –civiles, cotidianos, más allá del ámbito castrense- acusan también una historicidad de la cual se puede dar cuenta? En fin, por el momento conviene reconocer que el caso ejemplar que Foucault encuentra en el ejército no es sino uno entre tantos; sin embargo, los ámbitos institucionales que se encuentran en la órbita del estudio genealógico están poblados por infinidad de manifestaciones de esta *elaboración temporal de los actos*. Sin duda alguna, existe un esquema anatomo-cronológico de los actos, hay un gobierno temporal de los actos que exige un disciplinamiento a un nivel micro que señala cómo se ha de comer, escribir, caminar, trabajar, persignar, etc.

En cuanto a la *correlación de un gesto con el cuerpo y la articulación del cuerpo* con el objeto cabe resaltar la exteriorización política del cuerpo, en otras palabras, a partir del gesto el cuerpo se exterioriza como cuerpo disciplinado; es decir, un cuerpo siempre dispuesto al trabajo, a la obediencia, al estudio con una actitud global de eficacia y rapidez, en tanto que, a partir de su articulación con los objetos, el cuerpo va más allá de sus límites naturales para hacerse uno con el útil que incrementa su capacidad productiva. Hay una relación política –de sujeción- entre el cuerpo y la herramienta con la cual desarrolla su trabajo: surgen así los complejos cuerpo-arma, cuerpo-máquina, cuerpo-instrumento.

---

<sup>262</sup> “On exécutera le pas ordinaire en avant en tenant la tête haute et le corps droit, en se contenant en équilibre successivement sur une seule jambe, et portant l’autre en avant, le jarret tendu, la pointe du pied un peu tournée au dehors et base pour raser sans affectation le terrain sur lequel on devra marcher et poser le pied à terre, de manière que chaque partie y appuie en même temps sans frapper contre terre.” En: *Sp.*, p. 153.

La utilización exhaustiva del tiempo será el procedimiento que cierre de este complejo disciplinario, tal como Foucault señala irónicamente: la pérdida de tiempo es advertida por Dios y castigada por los hombres<sup>263</sup>.

“Or à travers cette technique d’assujettissement, u nouvel objet est en train de se composer ; lentement, il prend la relève du corps mécanique – du corps composé de solides et affecté de mouvements, dont l’image avait si longtemps hanté les rêveurs de la perfection disciplinaire. Cet objet nouveau, c’est le corps naturel, porteur de forces et siège d’une durée ; c’est le corps susceptible d’opérations spécifiées, qui ont leur ordre, leur temps, leurs conditions internes, leurs éléments constituants. Le corps, en devant cible pour de nouveaux mécanismes du pouvoir, s’offre à de nouvelles formes de savoir. Corps de l’exercice, plutôt que de la physique spéculative ; corps manipulé par l’autorité, plutôt que traversé par les esprits animaux ; corps du dressage utile et non de la mécanique rationnelle, mais dans lequel, par cela même, s’annoncera certain nombre d’exigences de nature et de contraintes fonctionnelles.”<sup>264</sup>

Así pues,

“Le corps, requis d’être docile jusque dans ses moindres opérations, oppose et montre les conditions de fonctionnement propres à un organisme. Le pouvoir disciplinaire a pour corrélatif une individualité non seulement analytique et « cellulaire » mais naturelle et « organique ».”<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> Hay una extraña cercanía en este punto respecto a la obra de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Folio, México 2010.

<sup>264</sup> *Sp.*, p. 157. Además Foucault insiste: “On a vu comment les procédures de la répartition disciplinaire avaient leur place parmi les techniques contemporaines de classification et de mise en tableau ; mais comment elles y introduisaient le problème spécifique des individus et de la multiplicité.” *Sp.*, p.158

<sup>265</sup> *Sp.*, p. 158.

Foucault encuentra en la escuela de los Gobelinos un paradigma en cuanto a la utilización del tiempo, es decir, la capitalización de los tiempos que rigen al individuo, de sus fuerzas y sus capacidades, toda una disposición temporal que permite que los individuos sean susceptibles de control y de utilización. Una vez más el panorama de lo pedagógico es descubierto en su politicidad, en su referencia a la disciplina. Por tanto, las disciplinas que analizan el espacio y que descomponen y recomponen las actividades en los diversos órdenes institucionales y, en este caso, en las escuelas de Gobelinos deben ser asumidas como los aparatos a partir de los cuales el tiempo se capitaliza. Así el gran proyecto de capitalización del cuerpo se logra a partir de una racionalización política del espacio y del tiempo, que a su vez, quedan circunscritos en las coordenadas del capital. (qué entiende por capitalizar el tiempo) En este contexto, es posible distinguir como una tecnología política a la pedagogía emergente que lleva al cuerpo hasta sus bordes capitalizables. Según Foucault “La forme de la domesticité se mêle à un transfert de connaissance.”<sup>266</sup>

El ámbito militar y su organización disponen de cuatro procedimientos para llevar a cabo dicha analítica del tiempo: Dividir la duración en segmentos; Organizar sus elementos a partir de un esquema analítico, es decir, desde lo simple hasta lo complejo; Finalizar los segmentos temporales en una prueba con una triple finalidad: a) saber si el individuo alcanza el nivel requerido; b) garantizar que su nivel de aprendizaje se corresponde con el de los demás y, por último, c) diferenciar las capacidades individuales de cada individuo; es decir, la puesta en práctica de una seriación de series, con la finalidad de que todo individuo se encuentre al interior de una serie que determina su nivel y su rango.

---

<sup>266</sup> *Sp.*, p. 158. Morton Schatzmann nos presenta un magnífico análisis de la disciplina pedagógica en el siglo XIX nos describe un momento avanzado de la aplicación pedagógico-disciplinario al cuerpo del niño, llevando la convicción ortopédica de las comunidades religiosas a su máxima expresión con aparatos tales como: la correa de hombros, el famoso *Schreibersche Gerardhalter* o la barbillera (*kopfhalter*).

“C’est ce temps disciplinaire qui s’impose peu à peu à la pratique pédagogique – spécialisant le temps de formation et le détachant du temps adulte, du temps du métier acquis ; aménageant différents stades séparés les uns des autres par des épreuves graduées ; déterminant des programmes, qui doivent se dérouler chacun pendant une phase déterminée, et qui comportent des exercices de difficulté croissante ; qualifiant les individus selon la manière dont ils ont parcouru ces séries.”<sup>267</sup>

El progreso de la sociedad, de pronto, se encuentra determinado por la génesis de los individuos como individuos disciplinados, así, un perfil pedagógico se revela en el poder disciplinario que monta una intervención detallada y puntual sobre el cuerpo del individuo para diferenciarlo, corregirlo, castigarlo y, en el extremo, eliminarlo si es el caso. Insisto, existe una temporalidad política que permite la articulación del proyecto pedagógico en general, Foucault afirma: “Le pouvoir s’articule directement sur le temps ; il en assure le contrôle et en garantit l’usage.”<sup>268</sup>

Una vez más, se puede reconocer que la antigua solemnidad de los eventos es remplazada por nuevas técnicas de subjetivación bajo una dinámica de evolución continua y permanente con rumbo definido por la ciencia del progreso y de los dividendos. Por lo cual, el cuerpo queda preso de un sin fin de disciplinas que lo acompañan en todo momento y que lo pretenden constituir como sujeto.

“L’exercice, c’est cette technique par laquelle on impose aux corps des tâches à la fois répétitives et différentes, mais toujours graduées. En infléchissant le comportement vers un état terminal, l’exercice permet une perpétuelle caractérisation de l’individu soit par rapport à ce terme, soit par rapport aux autres individus, soit par rapport à un type de parcours. Ainsi, il assure, dans la

---

<sup>267</sup> *Sp.*, p. 161.

<sup>268</sup> *Sp.*, p. 162.

forme de la continueté et de la contrainte, une croissance, une observation, une qualification.”<sup>269</sup>

De a poco, el papel del ejercicio se aleja de los esquemas religiosos y su búsqueda de espiritualidad o de una comunión con Dios vía negación o disposición ascética del cuerpo, e incluso esa vía antigua de la búsqueda de la salud bajo el lema de Tito Flaco Juvenal: *mens sana in corpore sano*. Todo ese conjunto de referencias a la disciplina vienen a quedar atrás, todo para conducirnos al convencimiento y el tratamiento del cuerpo como utilidad, el ejercicio es, de pronto, un *improvement* de utilidad, un capacitador, un potenciador.

“Sous sa forme mystique ou ascétique, l’exercice était un manière d’ordonner le temps d’icibas à la conquête du salut. Il va peu à peu, dans l’histoire de l’Occident, inverser son sens en gardant certaines de ses caractéristiques : il sert à économiser le temps de la vie, à le cumuler sous une forme utile, et à exercer le pouvoir sur les hommes par l’intermédiaire du temps ainsi aménagé. L’exercice, devenu élément dans une technologie politique du corps et de la durée, ne culmine pas vers un au-delà ; mais il tend vers un assujettissement qui n’a jamais fini de s’achever.”<sup>270</sup>

Así pues, los cambios históricos de la composición militar representan, pues, un tránsito hacia modelos más acabados de disciplinamiento o un desplazamiento en las técnicas de lo disciplinario hacia un modelo más comprensivo y total. El siglo XVII es una auténtica transformación de las técnicas de la infantería que puede señalarse desde la lentitud, la imprecisión y la limitación de sus objetivos. Una auténtica

---

<sup>269</sup> *Sp.*, p. 163. Ahí mismo señala: “Avant de prendre cette forme strictement disciplinaire, l’exercice a eu une longue histoire : on le trouve dans les pratiques militaires, religieuses, universitaires –tantôt rituel d’initiation, cérémonie préparatoire, répétition théâtrale, épreuve. Son organisation linéaire, continûment progressive, son déroulement génétique le long du temps sont, au moins dans l’armée et à l’école, d’introduction tardive. Et sans doute d’origine religieuse.”

<sup>270</sup> *Sp.*, p. 164.

revolución militar está en marcha y la técnica será el factor detonante de los cambios profundos en el ejército en general y en la infantería en particular, la lucha cuerpo a cuerpo pronto será transformada de una manera radical a partir de los instrumentos para la muerte que llegarán a lo largo del siglo XVII.

La superficie cubierta por la tropa es racionalizada a partir de la opacidad corporal del soldado, misma que se traduce en su habilidad para matar: cuerpo disciplinado que destruye, aniquila y extermina otros cuerpos.

El cuerpo y su edad en un vector que nos sitúa entre cuerpos experimentados y cuerpos novatos, su valía se tasa en términos de una capacidad de dar muerte a otros cuerpos y de ponerse a sí mismo en el eje de la muerte.

Foucault apunta:

“On est passé au cours de l'époque classique à tout un jeu d'articulations fines. L'unité –régiment, bataillon, section, plus tard <<division>>- devient une sorte de machine aux pièces multiples qui se déplacent les unes par rapport aux autres, pour arriver à une configuration et obtenir un résultat spécifique.”<sup>271</sup>

Tal como apunta el filósofo francés, a lo largo de la época clásica la conformación militar es un cuerpo analítico, es decir, una serie de emplazamientos disciplinarios que permiten un seguimiento celular de los cuerpos, pues, su composición táctica responde, a su vez, a un complejo normativo –político-militar, todo con una serie de fines y objetivos bien definidos que van más allá de la mera confrontación física con otra fuerza, por el contrario, este complejo implica un trabajo sobre el cuerpo individual de cada uno de los individuos que integran la tropa en un ejercicio de disciplinamiento, por si fuera poco, el trabajo también es colectivo, en un desdoble maquinal se constituye un cuerpo colectivo a través de los diversos niveles

---

<sup>271</sup> *Sp.*, p. 165.

de disciplinamiento y, finalmente, se obtiene un incremento en la capacidad ofensiva y de combate de lo que paradójicamente se denomina al tiempo: unidad y división.

Foucault abunda al respecto:

“Les raisons de cette mutation? Certaines sont économiques ; rendre utile chaque individu et rentable la formation, l’entretien, l’armement des troupes; donner à chaque soldat, unité précieuse, un maximum d’efficacité. Mais ces raisons économiques n’ont pu devenir déterminantes qu’à partir d’une transformation technique: l’invention du fusil : plus précis, plus rapide que le mousquet, il valorisait l’habileté du soldat ; mieux capable d’atteindre une cible déterminée, il permettait d’exploiter la puissance de feu au niveau individuel ; et inversement il faisait de tout soldat un cible possible, appelant du même coup une plus grande mobilité : il entraînait donc la disparition d’une technique des masses au profit d’un art qui distribuait les unités et les hommes le long de lignes étendues, relativement souples et mobiles.”<sup>272</sup>

Esta disposición, pues, pretende llevar a cada soldado a la máxima eficacia en el cumplimiento de sus tareas, a todas luces un motivo económico mediatizado por la técnica armamentista. Aunque la disciplina de las legiones romanas también estuvo en función de las tecnologías disponibles Foucault piensa que en el siglo XVII tuvo lugar una transformación en el esquema militar de una técnica de masas a una distribución espacio-temporal de los cuerpos: un auténtico arte de la distribución de las unidades y de los hombres bajo el principio de la movilidad.

La entrevista es rentable pues gracias a ella la autoridad puede registrar la formación de los reclutas, el soldado estará inmerso en una pirámide jerárquica de revistas que lo ciñen al código. La vida castrense implica, pues un pase de revista interminable que aterriza y exige al cuerpo en niveles insospechados: desde el gesto

---

<sup>272</sup> *Sp.*, p. 165.

general, hasta la limpieza íntima, desde la formalidad en el andar como el garbo y el cuidado en los uniformes.

Por su parte, el armamento será individualizado, es decir, asimilado a cada uno de los cuerpos para conformar una unidad arma-cuerpo. Los ejercicios implican el armamento que a su vez potencia las exigencias pedagógicas, pues, el dominio del metal y los fusiles, así como del armamento creciente significan una ejercitación constante, a final de cuentas, más disciplina.

Aunque Foucault no desarrolla este punto, el soldado se levanta a sí mismo a través de su arma, él mismo se disciplina y es disciplinado con el referente objetivo del fría metal que integra el fusil y sus piezas, sus usos y sus posibilidades.

El cuerpo en un desdoble disciplinario se extiende hasta sus útiles que pierden esta relación y carácter de ajenos para formar una unidad.

Una vez más, Foucault, nos muestra en el ejército la confluencia de órdenes tan diversos que escapan a una primera referencia, en una nota a pie de página enfatiza el carácter pedagógico del ámbito castrense:

“A noter que les rapports entre l’armée l’organisation religieuse et la pédagogie sont fort complexes. La « décurie », unité de l’armée romaine, se retrouve dans les couvents bénédictins, comme unité de travail et sans doute de surveillance.”<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> *Sp.*, p. 164.

## 1.8 Gobernar la lengua: de blasfemias y gramática

ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ  
τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ

Mt. 12, 37

### **Ars gramatica, ordenamiento científico de la palabra, la lengua, la boca**

**L**as peligrosas lenguas del populacho, caracterizadas habitualmente como sierpes venenosas, debían ser reguladas científicamente, su salvajismo y peligrosidad reducidos por una serie de técnicas disciplinarias orientadas a la regularidad, a la seguridad y al orden. Este es uno de los ejemplos más nítidos de la voluntad disciplinaria problematizada por Michel Foucault, pues, no se trata de afirmar que la totalidad de las palabras y la inmensa variedad de usos lingüísticos hayan sido objetos de una disciplina y, por ende, disciplinados de manera efectiva, sino tan sólo de precisar el surgimiento de una voluntad de disciplina como problema de estudio.

La lengua como origen del pecado fue objeto de un recelo particular en la dogmática del cristianismo, los pasajes donde se recomienda un estrecho gobierno de

la lengua no son escasos, y señalan una configuración normativa sobre las amenazas de este pequeño órgano dimensionado históricamente como sinónimo del desliz más inocente o de la voluntad pecaminosa más aberrante bajo la forma de la blasfemia.

El gobierno de la lengua y la administración de la palabra han sido objeto de los más ceñidos mecanismos normativos y sustento de elaborados discursos de talante teológicos en un primer momento, y posteriormente, de carácter gramatical. De cualquier modo, las precauciones jamás serán pocas y nunca habrá de desaparecer, tal como ocurre con el resto del cuerpo, las variaciones normativas le dan gestos e imprimen matices: así podríamos hablar de una lengua disciplinada, temerosa o vergonzante o de una lengua refinada o exquisita, si bien bajo otro registro.

Sergio Pérez Cortés presenta un análisis detallado de las implicaciones normativas de un gobierno sobre la lengua. De acuerdo con el filósofo mexicano los peligros de la lengua pueden identificarse claramente, pues, “representa una posibilidad permanente de pecado: blasfemias, murmuraciones, obscenidades, estupideces, mentiras, adulaciones, perversidades, son algunas de las faltas más comunmente citadas.”<sup>274</sup> Como puede verse, el abandono de la lengua genera una serie de situaciones peligrosas que deben ser normadas según dos modelos básicos: el monacal y el secular.

De tal suerte queda configurada la peligrosidad de la lengua y Pérez Cortés se pregunta ¿qué hacer?, pues, “A la vez preciosa y peligrosa, capaz de dar vida pero también de provocar la muerte, la lengua debía ser contenida, protegida, refrenada, aprisionada. Se impuso, pues, la vigilancia de la lengua, la disciplina de las palabras.”<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> Sergio Pérez Cortés, “El desorden interior”, p. 69

<sup>275</sup> Sergio Pérez Cortés, “El desorden interior”, p. 70

De acuerdo con los modelos normativos monacales, asociados a Hugo de San Víctor, “La disciplina de las palabras (disciplina locutione) significa someter a la lengua a la fuerza ordenadora de cinco circunstancias: qué, a quién, dónde, cuándo, cómo.”<sup>276</sup> Sin embargo en este momento la disciplina sobre las palabras y el peligro de la lengua, únicamente fue un modelo propio de predicadores del mensaje divino y de las órdenes mendicantes. Así, apunta Pérez Cortés: “Para todos los demás, incapaces de contenerse, existían desde luego correctivos más severos: los locuaces, verbosos, blasfemos, perjuros o mentirosos recibieron, al lado de otros criminales, el trato medicinal pero humillante de la penitencia; y cuando las cosas llegaban aún más lejos, los réprobos sólo debían tener presente que en la otra vida serían castigados en el mismo órgano con el que habían pecado: colgarían eternamente atados de sus lenguas, sobre un fango ardiente.”<sup>277</sup>

Lo que está en juego es la constitución de un sujeto moral, claro, a partir de un trabajo normativo que involucra directamente al cuerpo. A pesar de todo la configuración de dicho sujeto moral no puede ser concebida de manera inocente al pensar que la presencia coercitiva de la norma bastaría para tal efecto, por el contrario, una vez que la norma existe es necesario que el sujeto asuma ciertas conductas en su confrontación con dicha norma, en este caso prácticamente se nos escapa la noción de encarnar la norma. Cabe insistir en el hecho que el mismo Foucault ha señalado con insistencia, pues, aquí no se afirma que las estructuras normativas determinen total y absolutamente la conducta del sujeto, ni tampoco que lo hagan de manera efectiva o no, lo que está en juego y resulta significativo es la voluntad de normar, en este caso la voluntad de disciplinar la lengua y las palabras que posibilita. Con todo, la constitución de sí como sujeto moral, es decir disciplinado, responde a una “elaboración interior” producto de la *sujeción* de la conducta a la norma en cuestión.:

---

<sup>276</sup> “El desorden interior”, p. 71.

<sup>277</sup> “El desorden interior”, p. 72.

“constituirse como sujeto moral significa que el individuo ha decidido hacer suyos esos preceptos por una razón determinada.”<sup>278</sup>

Más allá de interesarnos por los resultados de dicha síntesis entre la conducta del individuo y la norma, pondré el énfasis en la voluntad misma de sujeción reconocible en este momento bajo una compleja configuración teológica, misma que habrá de cambiar hacia un registro dominado por el tono de las ciencias humanas:

“Las disciplinas de la palabra conducen a una suerte de vigilancia permanente. No hay una real integración a la ley sino mediante esta profundización de sí mismo a la cual el sujeto está obligado.”<sup>279</sup>

A raíz de esta problematización, Pérez Cortés obtiene conclusiones significativas para una lectura de Michel Foucault que pone en cuestión las caracterizaciones de una estética de la existencia presuntamente fundadas en la referencia a las tecnologías de subjetivación donde el sujeto actuaría como agente de sí mismo, pero, como puede observarse en el caso de la constitución del sujeto moral a partir de la disciplina y normalización de la lengua, el sujeto se confronta con un ámbito intersubjetivo que ha determinado una serie de normas que constituyen lo que yo he denominado –siguiendo a Foucault claro está– una voluntad de normar, así pues, el sujeto no se recrea en un ejercicio meramente estético, antes bien, está de lleno en un horizonte de racionalidad política y moral.

De acuerdo con Pérez Cortés: “En todo caso, lo que resulta es una imagen que nos parece la más adecuada: una lucha que el agente debe entablar consigo mismo, en condiciones dadas, para realizarse, para hacerse sujeto político y moral.”<sup>280</sup>

---

<sup>278</sup> “El desorden interior”, p. 73.

<sup>279</sup> “El desorden interior”, p. 74.

<sup>280</sup> “el desorden interior”, p. 78.

## La bouché, objeto de la mirada médica

Efectivamente en el siglo XIX se constituye una experiencia diferente sobre el conjunto que integran la boca, la lengua, los dientes. De pronto su presencia salta a la vista con carácter de interés social, su asociación parece evidente y son objeto de una serie de saberes emergentes que les imprimen orden y unidad, tasándoles una experiencia correlativa de salud y cuidado individual. En efecto, se trata de una nueva mirada sobre la lengua, la boca y los dientes que desafía los registros anteriores y que pone de manifiesto la densidad de una mirada que transforma aquello que mira. Un mismo espacio orgánico se transforma y adquiere una razón a partir del desplazamiento y actualización de las prácticas que a él se refieren. Digamos que la boca se sobrepone a sí misma a lo largo de un tortuoso camino que involucra experiencias disímiles gobernadas por técnicas y saberes distintos a la ahora flamante estomatología que habrá de consolidarse a mediados del siglo XIX.

Tal como apunta Roy Poter, “In other words, the objects of science and medicine were not simply there waiting to be studied but were realized by certain viewpoints (the gaze). And certain technologies of intervention (experiments, modes of data collection and recording, Kinds of interrogation)”<sup>281</sup> En el caso particular de la boca como objeto de medicalización podemos reconstruir el proceso a través del cual se erigieron como entes problemáticos, Sarah Nettleton afirma que “...mouths, dental diseases, and teeth are not pre-existent natural entities, but rather objects realized through the discourse which surrounds them.”<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> Roy Poter, *Reassessing Foucault. Power, medicine and the body*, Routledge, USA 1994, se trata de la presentación al ensayo de Sarah Nettleton, “**Inventing Mouths. Disciplinary power and dentistry**”, pp. 73-73-90.

<sup>282</sup> Nettleton, *op cit.*, p. 74.

En tanto que las historias habituales de la estomatología pretenden reconstruir una línea temporal que va de más a menos bajo el tono de una superación de los errores y de la barbarie que dominaban el cuidado de la boca en momentos anteriores, cuando no se enfocaban a una descripción de los diversos ordenamientos jurídicos que regularon, en su momento, la naciente práctica; por el contrario, a partir de la metodología propuesta por Foucault se puede hacer una historia que se centre en el proceso de constitución de una experiencia estomatológica donde están implicados pacientes, doctores, espacios, instrumentos, manuales y reglas, en este sentido se pretende clarificar cómo se inventaron las bocas como objeto médico.

Nettleton señala:

“When we consider the theories and activities of dentists and, perhaps more significantly, public health medicine towards the end of the nineteenth century, we can begin to appreciate the conditions that made possible the establishment of the mouth as a discrete entity. For it was at this time that the mouth came to be significant in relation to the rest of the body.”<sup>283</sup> Su desplazamiento hacia la clínica y el consultorio resaltan la distancia y el desplazamiento respecto a una configuración teológica de la boca y la lengua, donde los dientes prácticamente no figuran, ahora se integran en un complejo que se constituye como objeto de vigilancia y cuidado en aras de una sensibilidad que se orienta hacia la salud pública, así “While medicine focused on the three-dimensional space of the body, the attention of public health and dentistry traversed the body and scrutinized the space between the physical body and the environment. It is in this latter space that dentistry first discovered its object –the mouth.”<sup>284</sup>

---

<sup>283</sup> Nettleton, *op. cit.*, p. 77. El primer punto de inflexión está determinado por la regulación de la actividad de los especialistas, por ejemplo el Medical Act de 1858, y Dentist Acts de 1878, 1921 y 1956 decretados en los Estados Unidos de Norteamérica como reflejo de una voluntad que pretende regular una práctica que para ese momento se había extendido y consolidado profesionalmente.

<sup>284</sup> Nettleton, *op. cit.*, p. 79.

Por otra parte, en lo que respecta a la consolidación de un discurso propio de la enfermedad en su relación con la boca puede determinarse una distancia infranqueable entre estudios como el de C. S. Tomes *A system of dental surgery*<sup>285</sup> o de W. D. Miller *Micro-Organisms of the human mouth* de 1890, sendos estudios percibían primero a los dientes como organismos vivos y, posteriormente, sus padecimientos provocados por micro-organismos asu ves vivos y susceptibles de estudio<sup>286</sup>. La boca, desde esta perspectiva médica, se había secularizado y más allá de una peligrosidad moral o teológica, ahora había de representar el ámbito propio de la manifestación de una serie de enfermedades provocadas por microorganismos bien definidos y paulatinamente descritos por la estomatología en la línea de lo que en ese momento se perfilaba ya como medicina preventiva ante la amenaza del contagio. En este sentido, “Ideas of contagion were prevalent at that time. The texts on public health saw the mouth as a vulnerable region between the internal body and the external sources of pollution. The mouth had to be protected from those of external threats.”<sup>287</sup>

Nettleton lo percibe con justeza, pues, uno de los elementos más importantes en el desarrollo de la mirada médica, en este caso, sobre la boca, la lengua y los dientes responde no sólo a un ejercicio de vigilancia estrecha de la salud, sino de una estrategia de control de los cuerpos, a lo largo del siglo XX, otras disciplinas de talante médico-normativo como la ciencia forense llevarán a la estomatología a convertirse en registro infalible de los cuerpos, los gestos, la información, la identidad del cadaver puede ser definida por los dientes que, en este caso, cumple una función de meta-

---

<sup>285</sup> C. S. Tomes, *A system of dental surgery*, Churchill, London 1887.

<sup>286</sup> W.D. Miller, *The Micro-Organisms of the mouth*, S.S. White, Philadelphia 1890. Para precisar el tamaño del desplazamiento deben consultarse los estudios de Ambroise Paré, John Hunter, Robert Blake, James Fox, John Tomes, entre otros donde la práctica estaba dominada por un discurso que no atinaba a postular el origen orgánico de los padecimientos, asociándolos con un sin fin de causas desacreditadas por el estudio de Miller, *cfr.*, Nettleton, *op. cit.*, p. 75.

<sup>287</sup> Nettleton, *op. cit.*, p. 80. La investigadora añade: “Bodies were to be maintained to ensure their maximum production for society as a whole. This is not only in an utilitarian sense (although utilitarian theories contributed to the establishment of the government’s aims and objectives) but it formed part of a politico-strategic exercise which might, potentially, subject everyone to the policing of health.” *Idem.*

vigilancia de meta-registro y de meta-clasificación, sacando a relucir una nueva ratio insospechada e inconmensurable desde otras experiencias de lo corporal. En este mismo tenor, Nettleton afirma que “The dentist was as much a tooth-judge as a tooth-drawer. The duty of the dentist was not just to invade the mouth but to monitor and regulate and thus to contribute to the policing of bodies.”<sup>288</sup>

Así pues, una nueva manera de experimentar el cuerpo ha surgido de la mano de las prácticas dentales y de los discursos que a ella se asociaron. La voluntad documentada en los manuales y tratados figura como una delcaración de lo que puede un discurso y unas prácticas: “Miller, writing in 1907, argued that the dental profession must aspire to secure ‘the greatest good for the greatest number of people’. In realization of this aim, he continued, dentistry fulfilled three criteria. First, ‘dental science exists not for the dentist but for the people’; second, it must exercise its practices over everybody and, third, its priority must be prevention and care rather than treatment. Hence it was the discourse of prevention that ‘invented’ the mouth.”<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> Nettleton, *op. cit.*, p. 81.

<sup>289</sup> Nettleton, *op. cit.*, p. 81.

## 1.9 Cuerpos monstruosos, cuerpos anormales

“εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμὸς σου ὁ δεξιὸς  
σκανδαλίζει σε ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε  
ἀπὸ σοῦ συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται  
ἐν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά  
σου βληθῆ εἰς γέενναν”

Mt. 5: 29.

**E**l Cristianismo había impuesto una interpretación del cuerpo como el asidero del mal. La dualidad resultante entre cuerpo y alma dominará el discurso teológico durante la Edad Media como justificación para una serie de prácticas ascéticas y místicas de negación del cuerpo. Estas prácticas serán significativas para el análisis que Foucault propone, pues, a partir del modelo monacal llevado a la perfección por los hermanos de la vida común trazará el largo itinerario de las técnicas de disciplina<sup>290</sup>. El cuerpo como punto débil de la vida cristiana quedó consignado desde los documentos canónicos que hacían del cuerpo el eslabón más débil de una vida virtuosa<sup>291</sup>. Lugar de la desviación y el exceso, *topos* de la concupiscencia y el pecado, el cuerpo se manifestaba como la geografía misma de la manifestación del mal. La presencia de Tribunales, surgidos *ex profeso*, para vigilar y

<sup>290</sup> Cfr. *PP*, p. 67 y ss. Ahí Foucault señala: “ En fait, les dispositifs disciplinaires ne se sont pas formés, loin de là, aux XVIIe et XVIIIe siècles ; ils ne se sont surtout pas substitués d’un coup à ces dispositifs de souveraineté auxquels j’ai essayé de les opposer. Les dispositifs disciplinaires viennent de loin...on les trouve essentiellement dans les communautés religieuses, que ce soit les communautés régulières —j’entends réguliers au sens de statutaires, reconnues par l’Église — ou que ce soit des communautés spontanées.”

<sup>291</sup> La consigna neotestamentaria es arrojar al cuerpo, deshacerse de él si es causa de pecado, en general existe una evaluación negativa de la corporalidad en pos de un espiritualismo trascendental, para corroborar esta posición fundamental véase: Mt. 5: 29 y 30; 6: 22 y 25; 10: 28; 13: 15 y 16; 18: 8 y 9.

castigar los cuerpos dominados por Satán, dan testimonio de una experiencia del cuerpo amenazado por la caída y la seductora voz de los demonios que circulaban el imaginario europeo en la última etapa del Renacimiento. La figura de la bruja, como una mujer cuyo cuerpo manifiesta de manera contundente sus secretos pactos con el maligno, rebosa la literatura del siglo XVI y XVII, su presencia impacta las artes y se convierte, incluso, en uno de los símbolos perenes de occidente<sup>292</sup>. En efecto, la bruja es un cuerpo: un cuerpo entregado al frenesí de las pasiones más bajas, es también una sombra liminar que marca los bordes con alaridos, asesinatos, sangre, hechizos, y miedo. En el extremo su presencia permite la comprensión y la asimilación del peligro, pero también la consolidación de una identidad que no duda en excluir aquello que se le planta, de manera frontal, como amenazante.

Allá, a lo lejos, en lo profundo del bosque y en las casas alejadas de los centros urbanos, casonas derruidas, chozas o cuevas oscuras señalan los espacios donde pululan estas figuras entregadas al dominio y los designios del maligno: mujeres licenciosas y mezquinas que devoran niños y promueven el engaño y la mentira; magos y hechiceros que actúan *contra natura*, creando monstruos y artilugios; licántropos que únicamente encuentran alivio en la carne humana y la sangre a borbotones a través de correrías nocturnas dominadas por la luna llena; posesos que atestiguan eventos futuros que habrán de cumplirse irremediabilmente, a través de bocas y lenguas movidas por el diablo; taumaturgos que, con manos operadas por

---

<sup>292</sup> Cabe aclarar que la figura de la bruja, el mago y el hechicero fueron evaluadas de manera diversa a lo largo del Medioevo, su presencia muchas veces tolerada, llegó a ser incluso bien vista por las jerarquías católica, pues, cumplía ciertas funciones que resultaban positivas para la sociedad; sin embargo, en la última etapa del Renacimiento tal percepción habría de cambiar, “En ellos pueden verse con claridad los mecanismos mediante los cuales la sociedad construye diligentemente a sus chivos expiatorios, a sus fantasmas, a esos otros que asedian y a los que por razones que van más allá de una moral o de una lógica racional, hay que dar muerte.” En: Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Taurus-UNAM, México 2003, p. 13; En este libro puede encontrarse una noticia detallada del cambio en la percepción social de brujas, magos y hechiceros, sobre todo en su relación con lo que la filosofía de su época representaba como actividad social.

Satán, operan milagros desafiando los monopolios divinos de la Iglesia y de los fieles soldados de Cristo<sup>293</sup>.

La posesión y la sujeción de los cuerpos tenía lugar a través de la imaginación de los individuos, los sueños se constituyeron en el *fiat* a través del cual el demonio circulaba a través del cuerpo hasta el alma. Gracias a las capacidades que el discurso teológico había conferido al demonio, el cuerpo se convierte en el *habitat* idóneo para el mal en cualquiera de sus variantes<sup>294</sup>. La teología construyó a través de los siglos una experiencia de la proximidad y la amenaza inminente del demonio que, curiosamente, hacía necesaria —cuando no desesperadamente necesaria— su bondadosa y desinteresada presencia, de manera paradójica, la presencia del mal resultó altamente productiva para las jerarquías y la oficialidad eclesial, Foucault por su parte afirma: “No hay descanso para lo demoníaco, sino que por el contrario está cada vez más próximo y así hasta el infinito: fijado a la articulación del alma y el cuerpo, allí donde nace la imaginación.”<sup>295</sup> Como bien quedará de manifiesto tiempo después, la acusación de alianza con el demonio fungió como una de las herramientas más accesibles para la exclusión en este periodo.

El problema de la tentación y la posesión demoniaca ha formado parte del catálogo de experiencias asociadas con la fe cristiana, algunos de los pasajes de sus libros canónicos señalan ya la constante amenaza que representa. Particularmente el siglo XVI llama la atención al análisis de Foucault, pues, pretende profundizar en un periodo que ya ha sido objeto de su estudio en el ámbito de la locura, además, la

---

<sup>293</sup> Al rededor del cuerpo del mal surge un universo entero, personajes, lugares, rituales y leyendas, Esther Cohen apunta: “En la magia de los siglos XV y XVI, el filósofo, el mago, el inquisidor y la bruja se vieron sometidos a un enfrentamiento brutal, donde la posibilidad de existencia de uno parecía construirse, sin remedio alguno, sobre la ruina del otro.” En: *op. cit.*, p. 11.

<sup>294</sup> Según Foucault, “Todo aquello que se encuentra en los límites del alma, justo más allá de la imagen, de los fantasmas y del sueño, es decir, los sentidos, los nervios y los humores, se convierten, por derecho de vecindad, en dominio privilegiado del demonio.” En: *op. cit.*, p. 19.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 21.

tematización de la brujería le permitirá ampliar su argumentación en lo que respecta a la consolidación de una mirada médica y al proceso de medicalización de la vida que, en este caso, irá minando la intensidad de una experiencia del mal, a través del reconocimiento de sus parámetros en los signos anteriormente interpretados como encarnación del mal. De acuerdo con Foucault, la problemática que está en cuestión no es la existencia o inexistencia del demonio, sino las formas de sus manifestaciones. Así pues, una temática teológica puede ser sacada de sus goznes para posicionarla en un nivel donde el derecho, la política y, finalmente, la medicina puedan atraparla a través de sus formas discursivas<sup>296</sup>.

La anatomía femenina es uno de los principales nichos de manifestación del diablo, pues, su debilidad física, la inconstancia de la razón, la poca firmeza de sus creencias, la ingobernabilidad de sus afectos, sus cambios de humor, eran algunos de los elementos que hacían de las mujeres el topos del mal por excelencia en el siglo XVI, por si fuera poco, estos elementos podían potenciarse a raíz de la vejez y la melancolía. Algunos de los signos que manifestaban su presencia eran el carácter cambiante e irritable, la tristeza profunda y el descuido del arreglo personal, la promiscuidad y la actitud beligerante frente a la autoridad del hombre, los sacerdotes o los magistrados, la presencia de olores profundos a azufre y la infestación de insectos como las moscas<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> En *La vida de los hombres infames*, Foucault, apunta al respecto: “El debate que tiene lugar con Sprenger, Scribonius o Bodino no cuestiona la existencia del demonio ni su presencia entre los hombres, sino que únicamente se plantea sus modos de manifestación, la forma en que su acción se transmite y se oculta bajo las apariencias. No existe pues conflicto entre lo natural y lo sobrenatural sino una difícil polémica sobre las modalidades de verdad de la ilusión.” En: *op cit.*, p. 16.

<sup>297</sup> Para una descripción pormenorizada de los signos del cuerpo poseído véase los siguientes estudios: José Antonio Fortea, *Exorcística. Cuestiones relativas al demonio, la posesión y el exorcismo*, Editorial dos latidos, España 2011; de Gabrielle Amorth, *Habla un exorcista*, Editorial Planeta, España 2005, *El último exorcista. Mi batalla contra Satanás*, Editorial San Pablo, España 2010 y *Narraciones de un exorcista*, Editorial San Pablo, Colombia 1996.

Por si fuera poco, la problemática de las brujas se convierte, ya entrado el siglo XVII, en una problemática social y se comienza un proceso de medicalización de estas experiencias para-religiosas. Se dirá, con posterioridad y una vez que la medicina se consolida como saber, que los elementos propios a una corporalidad dominada por el diablo no son otra cosa que casos patológicos irreconocibles en su momento. Es precisamente la perspectiva propia a una ciencia que es incapaz de evaluar la relatividad de sus delimitaciones de lo normal y lo patológico lo que el filósofo de Poitiers pretende poner de manifiesto, así como el hecho de que, en efecto, hay una irrupción de una mirada médica incapaz de reconocer la contundencia y la materialidad de un experiencia ajena a sus propios parámetros. Sin embargo, hay que mencionar, tal como el mismo Foucault lo hace, que ya para finales del siglo XVI el médico Jean Weyer había entablado una fuerte polémica con los autores del insigne tratado y manual de los inquisidores *Malleus Malleficarum*, afirma Foucault que “El médico de entonces no demostraba que el diablo era simplemente una alucinación, sino que quería probar que su modo de acción no consistía en aparecer realmente adoptando la figura de un macho cabrío o transportando realmente las brujas al sabbat, sino actuando sobre los cuerpos, los humores y las mentes de los sujetos más frágiles (los ignorantes, las doncellas, las viejas cascarrabias) para obnubilarlos y hacerles creer que asistían a la misa blasfematoria en donde adoraban a la Bestia inmunda.”<sup>298</sup> Puede verse que la personalidad del médico, así como los parámetros de la disciplina en que se mueve responden a un orden que todavía no se reconoce en los parámetros que habrá de representar la medicina del siglo XIX. Podría decirse que Weyer pelea el locus de manifestación del diablo y no su existencia, sus argumentos se configuran desde una discursividad barroca, híbrida de teología y medicina, propia al siglo XVI.

El cuerpo del mal, la amenaza perenne del diablo en los excesos, el miedo a la oscuridad y a las noches de luna llena, el olor de la carne de las mujeres quemándose

---

<sup>298</sup> *Vhi*, p. 28 y 29.

vivas y lentamente en las hogueras de las plazas públicas, todos fueron reales: experiencias reales y significativas de un horizonte que la medicina es incapaz de reconocer y que, Foucault, resalta para problematizar la consistencia de los cuerpos del presente y de la genealogía de las técnicas y de los saberes que lo constituyen. El mismo Foucault aclara: “El problema que yo planteo es más bien cómo los personajes de brujos o poseídos que estaban perfectamente integrados, incluso en esos rituales que los excluían y los condenaban, pudieron convertirse en objetos de una práctica médica que les confería un estatuto muy diferente y los excluyó insertándolos en otro mundo.”<sup>299</sup> Es obvio que esta transformación resulta inexplicable desde la perspectiva burda de un progreso científico.

Una vez entrado el siglo XVII la situación será diferente, de acuerdo con Foucault la cercanía de los tribunales civiles u eclesiásticos en lo tocante a los juicios por brujería será cada vez menor, aparece un distanciamiento y, curiosamente, los tribunales civiles recurrirán con mayor frecuencia a tales acusaciones, en tanto la Iglesia reclamará la presencia cada vez mayor de un examen de tipo médico para delimitar entre la auténtica presencia del mal y aquellos fenómenos limítrofes como la locura que empezaba ya a clasificarse como objeto de otros saberes y cercana a la enfermedad<sup>300</sup>.

Resulta interesante que en este primer momento de transición los tribunales judiciales no problematizarán la existencia o la ridiculez de la existencia del diablo, por el contrario, se limitaban a deslindar la responsabilidad de los individuos objetos de su dominio para extraerlos de los efectos de la pena:

---

<sup>299</sup> *Vhi.*, p. 27.

<sup>300</sup> De acuerdo a Foucault, el Sínodo de Reims de 1583 se había ocupado por determinar de manera pormenorizada todas las precauciones que debían ser cumplidas antes de emprender un exorcismo.

“Si en sus sentencias los Tribunales de justicia utilizan conceptos médicos, no es tanto para cuestionar la realidad de los hechos y la intervención demoníaca cuanto para mostrar que dicha intervención únicamente ha podido producirse a partir de un estado de irresponsabilidad –demencia o imbecilidad- y que están obligados por tanto, en función de toda la jurisprudencia criminal, a tratar a los acusados como inocentes. El ámbito que corresponde al demonio es exactamente la parte de la ilusión, de la debilidad y de la imbecilidad, es decir el ámbito que, desde el derecho romano, es inaccesible a la pena.”<sup>301</sup>

La autoridad de las jerarquías religiosas mengua al tiempo que la justicia civil emprende una lenta apropiación de la brujería y de los fenómenos asociados con el diablo a través de los presupuestos jurídicos de la responsabilidad en la acción. La paulatina transformación de la experiencia del cuerpo poseído por el mal llevó a la Iglesia y a sus autoridades a pedir el reconocimiento de los médicos de Montpellier ciertos signos de posesión, hecho que resulta significativo, pues, pone de manifiesto que en la última etapa del siglo XVII la medicalización del cuerpo del mal estaba prácticamente consolidada, de tal forma se preguntaba si “el pliegue, encorbamiento y agitación del cuerpo, la cabeza que toca en ocasiones la planta de los pies, la velocidad de los movimientos de la cabeza hacia adelante y hacia atrás, la hinchazón súbita de la lengua y la garganta, la inmovilidad de todo el cuerpo, los chillidos o ladridos semejantes a los de un perro, el hecho de responder en francés a preguntas hechas en latín, pinchazos de agujas realizados sobre diversas partes del cuerpo sin que salga sangre...”<sup>302</sup> son todos ellos fenómenos objeto de la medicina, es decir, si la medicina reconoce en ellos o no el rango de lo patológico. La actitud titubeante de la Iglesia ante tales manifestaciones corporales señala que son incapaces de reconocer por sí mismos

---

<sup>301</sup> *Vhi.*, p. 31 y 32.

<sup>302</sup> *Vhi.*, p. 37.

los signos que en otro momento pertenecían por derecho propio al cuerpo del mal que habían construido a lo largo de más de mil años.

Así pues, Brujas y hechiceros serán llevados a juicio a través de argumentos que cuestionan no su relación con el diablo o su respeto a los cánones cristianos, sino sus implicaciones en términos de estabilidad social. La brujería se convertirá en objeto de las pesquisas policiales no por un convencimiento de la existencia de una esfera sobrenatural, sino por la convicción de sus efectos sociales y de la responsabilidad real de aquellos que, de manera insensata, dicen actuar bajo el influjo de Satán. De tal modo “La brujería es ya únicamente considerada en relación al orden del Estado moderno: la eficacia de la operación es negada, pero no la intención que implica, ni tampoco el desorden que suscita. El ámbito de su realidad se ha transferido a un mundo moral y social.”<sup>303</sup>

Los cuerpos andrajosos y mal olientes de las mujeres, presuntas brujas, las conductas desaforadas de los hechiceros y taumaturgos, adivinos y alquimistas que permanecieron a lo largo de la geografía francesa serán excluidos a través de un argumento diferente, un argumento que los evalúa no en su relación con el demonio, sino por sus implicaciones sociales en términos de un marco que supone ya la existencia de una conciencia diferente, una conciencia que lentamente se ha fraguado un cuerpo distinto, aquejado por enfermedades y trastornos, por exigencias productivas que determinan el grado de inserción a un cuerpo social que goza, a su vez, de salud o enfermedad, y que en un caso extremo debe barrer con todas las sombras y manifestaciones liminares que impliquen una amenaza para la emergente salud pública. Curiosamente, fue la Iglesia uno de los principales agentes de esta transformación, como si ante la pérdida de una posibilidad de ejercer el poder de juzgar de manera hegemónica, hubiera preferido disolverlo y arrojar sus cenizas al aire. En este sentido, Foucault apunta: “Fue la propia Iglesia quien exigió al

---

<sup>303</sup> *Vhi.*, p. 41.

pensamiento médico este positivismo crítico que un día iba a intentar reducir toda la experiencia religiosa a la inmanencia psicológica.”<sup>304</sup> La tendencia marca que el proceso de medicalización se consolida en un periodo problemático para la oficialidad católica, la paz de Westfalia que había marcado el fin del proyecto de una universalidad católica romana y apostólica sería el punto de inflexión y la Revolución francesa significaría el punto de no retorno y el ataúd de las aspiraciones vaticanas del ejercicio hegemónico de un poder específico de juzgar las almas a través de los cuerpos.

A pesar de todo, el fenómeno que permitirá comprender la consolidación de la psiquiatría como discurso médico referido a la anormalidad es la posesión, fenómeno al cual Foucault dedicará un análisis pormenorizado en *Les anormaux*<sup>305</sup>. El cuerpo de la bruja es reflejo de un pacto; en tanto, el cuerpo de la posesa es el cuerpo del deseo, pues, si la bruja había establecido un pacto que intercambiaba su alma en aras de un poder sobrenatural; la posesa señala aquellas pequeñas seducciones que no se dicen de manera abierta, la presencia del deseo y la seducción en cada una de sus formas; pero jamás, una aceptación manifiesta. De tal modo, de acuerdo con Foucault, el cuerpo de la posesa es un cuerpo infestado e invadido por Satán<sup>306</sup>.

Una situación de tal naturaleza hacía necesario un ejercicio terapéutico específico, en este caso, surgen los modelos de dirección de la conciencia y de la

---

<sup>304</sup> *Vhi.*, p. 45. Además menciona: “La Iglesia sin embargo no podía contentarse con esos calificativos de ‘fanático’ o ‘insensato’. Tenía que demostrar que el fanático era en realidad un insensato y que todos los *milagros*, todos los fenómenos extraordinarios de los que se rodeaba podían explicarse apelando a los mecanismos mejor fundados en la naturaleza. En esta ocasión fue la propia Iglesia quien se convirtió en la instancia más encarnizada de apelación al testimonio de los médicos contra los fenómenos de éxtasis.” En: *Ibid.*, p. 42.

<sup>305</sup> De manera específica en la clase del 26 de febrero de 1975.

<sup>306</sup> Una excelente descripción del fenómeno de la posesión se encuentra en Michel De Certeau, *La possession de Lodoun*, Folio, Paris 2005. Por si fuera poco, se trata de un análisis cercano a los presupuestos foucaultianos, la cercanía de De Certeau queda de manifiesto en otros trabajos como, por ejemplo, *La escritura de la historia*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana-ITESO, México 2010.

confesión regular como estrategias encaminadas a evitar la posesión. En la práctica y en el ejercicio de dichas estrategias se configura, finalmente, el cuerpo de las posesas: una lengua indómita, capaz de expresarse en idiomas desconocidos; gestos y contorsiones corporales dominados por lo que será la conexión necesaria hacia la medicalización y la psiquiatría, se trata de las convulsiones. Así pues, se configura una corporalidad como campo de batalla, donde se resuelven las estrategias eclesiásticas por un lado, y el furor y el arrebató ocasionado por el diablo; elementos que se enfrentan, dejando en el fondo la pálida voluntad de la posesa.

Resulta irónico que la presencia del mal dentro del cuerpo femenino, sea la vía a través de la cual, el poder encuentra justificación para posicionarse en los niveles capilares descritos por Foucault bajo la denominación de poder normalizador. Una modalidad en el ejercicio del poder que no responde a las formas soberanas ni, tampoco, a la forma disciplinaria del poder, sino que, por el contrario, surge entre la práctica médica y el ejercicio judicial.

## 1.10 El cuerpo sexuado

“Longtemps nous aurions supporté, et nous subirions aujourd’hui encore, un régime victorien. L’impériale bégueule figurerait au blason de notre sexualité, retenue, muette, hypocrite.”

Michel Foucault, *La volonté de savoir*.

**E**l cuerpo sexuado es la expresión más acabada del trabajo del poder sobre el cuerpo, su transformación es palpable y ahora otras experiencias posibles del cuerpo han quedado atrás y serían, a todas luces, ininteligibles. Cuerpo sexuado es cuerpo pletórico de tecnología, en sus quiebres y coyunturas revela el ir y venir de las tecnologías que el pensamiento ha configurado para oradar sus carnes y darles nuevas dimensiones. Pensar el cuerpo sexuado es pensar en la manifestación última del proceso de interiorización del poder, ahora posicionado en lo profundo del cuerpo ejercerá desde esos abismos su férreo control y orientación estratégica del individuo. Efectivamente, el cuerpo se ha hecho otro a la luz del trabajo del pensamiento, de su confrontación con obstáculos y errores, a través de su recuperación y reconocimiento de sus extremos y márgenes, pero también del reconocimiento de las nuevas capacidades que tortuosamente se ha arrancado a sí mismo.

En breve, este es el punto de llegada del itinerario de la razón en su labor sobre el cuerpo, aquí encontramos su obra prácticamente en las condiciones que nos dominan hoy en día, y seguramente este es el punto donde Gilles Deleuze y Félix

Guattari tomarán la estafeta filosófica de la historia política del cuerpo. Por el momento veamos las condiciones que hacen posible una experiencia del cuerpo como portador de una sexualidad plena de un sentido asignado por las ciencias humanas ya consolidadas como la psicología y el psicoanálisis. Preguntemos, no sin ironía, por las condiciones que han hecho posible el sentido de una sexualidad que se convierte, en las sociedades disciplinarias, en fondo interpretativo de todo cuerpo posible.

El surgimiento de grandes discursos sobre la sexualidad alrededor de la última mitad del siglo XIX, en el momento más álgido de un modelo victoriano que se imponía en Europa desde Inglaterra, señala una más de las manifestaciones históricas del poder en nuestras sociedades disciplinarias. Michel Foucault intenta hacer patente un régimen histórico: el régimen victoriano. Un pliegue de la historia que implica una sexualidad retenida, muda e hipócrita de la cual hablará a detalle durante el periodo 1975-76 que comprende el curso en el College de France titulado *les anourmaux* y el primer tomo de la *Histoire de la sexualité* titulado *la volonté de savoir*<sup>307</sup>. En otras palabras, su objeto de estudio es el entramado poder-saber-placer en torno al siglo XVIII con la finalidad de constituir un cuerpo productivo. Aquí bien cabe asumir todo lo abonado en *le pouvoir psychiatrique*, pues, finalmente la sexualidad asomará su rostro en las indagaciones del autor. A pesar de la frecuencia del discurso represor, Foucault sostiene que, por el contrario, a comienzos de siglo la situación era distinta:

“Les pratiques ne cherchaient guère le secret; les mots se disaient sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement; on avait, avec l’illicite, une familiarité tolérante.”<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> Este periodo significa en la obra general del filósofo francés una inflexión y un punto de llegada, por fin, al final de ese mismo año con *Il faut défendre la société* Foucault iniciará su camino a lo largo de la biopolítica, véase: Michel Foucault, *Sécurité, territoire et population*, Seuil, Paris 2004, p. 435; y *Le naissance de la biopolitique*, Seuil, Paris 2004, p. 356.

<sup>308</sup> Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, p. 9. (En adelante será referida como *Vs.*)

Situación que sería rápidamente transformada, para el siglo XIX y en pleno apogeo del mundo victoriano –garante y portavoz de una visión del mundo comprometida con el progreso económico, del progreso técnico y la consolidación del poderío nor-atlántico. Según Foucault, “A ce plein jour, un rapide crépuscule aurait fait suite, jusqu’aux nuits monotones de la bourgeoisie victorienne. La sexualité est alors soigneusement refermée. Elle emménage. La famille conjugale la confisque. Et l’absorbe tout entière dans le sérieux de la fonction de reproduire. Autour du sexe, on se tait. Le couple, légitime et procréateur, fait la loi. Ils s’impose comme modèle, fait valor la norme, détient la vérité, garde le droit de parler en se réservant le principe du secret.”<sup>309</sup>

Surge de este modo una única posibilidad legítima y legal para la expresión del sexo: la habitación de los padres. Cualquier otra posibilidad que desafíe el *locus* de la sexualidad debía esfumarse, el cuerpo entra en una nueva noche de la negación y el silencio a favor de una sociedad que se ruboriza de su sexo. Por tanto, la potencia de la palabra será encauzada de una manera tendenciosa, grita a los cuatro vientos su silencio, en tanto, exige confesarlo todo sobre el sexo.

Así, tanto psiquiatría, como psicoanálisis encuentran finalmente su objeto de estudio, su mirada finalmente reconoce el objeto que *mira* después de haberlo constituido en un largo proceso cuyos orígenes deben buscarse en las prácticas religiosas y médicas que nos remontan hasta el siglo V d.C. al interior del mundo cristiano y la relación de resistencia que sostuvo largo tiempo con sus otros: el paganismo, por ejemplo. Una vez más, el cuerpo es un cuerpo vigilado; el cuidado de esta vigilancia será estrecho, regular, constante y exhaustivo. No se puede señalar con suficiente énfasis la enorme transformación que, en términos de ejercicio del poder, implica esta sexualización del cuerpo, pues, el cuerpo no sólo será vigilado e incluso

---

<sup>309</sup> *Idem.*

auto-vigilado, sino, incluso también constituido por una mirada teológica primero, médica después y, finalmente psiquiátrica.

El cuerpo en este contexto es también un cuerpo sometido a un examen interminable respecto a su sexo y el instrumento utilizado para cumplir dicho proyecto es el lenguaje. Más allá de las versiones que encuentran al lenguaje como el trasfondo del inconsciente, Foucault nos muestra cómo el lenguaje históricamente (sus usos políticos, religiosos, técnicos) ha constituido el cuerpo que hoy somos, una vez más, aparece con fuerza la opción por una historia política del presente. De tal forma, la *volonté de savoir* nos conduce a través del largo proceso en el transcurso del cual el cuerpo es obligado a hablar más allá de su lengua, más allá de sus goznes, invadido por su propia fuerza el cuerpo será administrado lingüísticamente, es decir, con el lenguaje.

La hipótesis de fondo es reveladora, pues, situándonos en nuestro contexto bien podríamos hablar de una hipocresía en torno a la sexualidad encubierta por el habitual celo de la ciencia con ciertos dejos de moralidad, mismos que habrá que explicitar pormenorizadamente para comprender su aspecto político. Este es el punto de partida, ir más allá de la hipótesis represiva que, si bien ha dominado el espectro de los análisis en cuanto a la sexualidad, ahora debe ser matizada y, todavía más importante, complementada por una hipótesis positiva en torno a la sexualidad<sup>310</sup>. El problema radica en la manera misma de plantear la hipótesis y sus alcances, pues, se pensaba al cuerpo y a su dimensión sexual a partir de un esquema normativo-represivo, como si el sexo estuviera negado, excluido, arrumbado en los rincones más secretos de una sociedad vergonzosamente moralista, los alcances de una hipótesis tal estaban dominados por la lógica de una liberación rebelde que era incapaz de agotar las dimensiones políticas de un problema tan políticamente fundamental para occidente.

---

<sup>310</sup> La hipótesis represiva puede rastrearse hasta 1973 en la primer conferencia dictada en Río de Janeiro.

Sin embargo, es posible plantear el problema de la sexualidad a través de una pregunta fundamental respecto al poder ¿es realmente la represión la característica principal del poder? Así, Michel Foucault explora las implicaciones de un acontecimiento-positivo, es decir, de un *hacer* hablar, de un *hacer* ser, particulares e históricos que pueden ser reconocidos frente al momento histórico de su inexistencia, tal como Foucault acostumbra proceder; es decir, el recorrido expositivo del problema de la sexualidad se traza desde la lejanía en que éste no existe, a través de sus inflexiones, para llegar hasta su problemático presente<sup>311</sup>. Por tanto, podemos comprender el punto de partida: la referencia política al cuerpo es, en primer momento y de manera principal, un *acontecimiento productivo*. De esta manera, es susceptible estudiar cuáles son los procedimientos a través de los cuales el cuerpo se encamina por los senderos inaugurados por los discursos religiosos de la confesión hasta llegar a las ciencias decimonónicas del examen. Entonces, Foucault señala un primer hecho importante: el cuerpo como referente del poder será puesto en escena de una manera poco habitual, su protagonismo será disimulado por una sociedad de doble moral e hipócrita. No hay un silencio sobre el sexo, sino una necesidad de hablar de él. Si bien su *locus* será la habitación marital, toda aquella actividad de índole sexual que no tenga como núcleo este sitio será objeto de examen, clasificación y normalización.

Es necesario reconocer que la represión no es negada por el autor, por el contrario, su presencia sigue surtiendo efectos políticos necesarios y dignos de considerar y, en un primer momento, resulta conveniente establecer que estratégicamente la idea de la represión y su centralidad responden de por sí a una

---

<sup>311</sup> Aquí están trabajando herramientas metodológicas desarrolladas desde *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 2001. Específicamente en el capítulo "**Le changement et les transformations**", pp. 216-231. Aunque en el caso de la *L'archéologie* se examina la transformación de conjuntos de enunciados y órdenes discursivos, es obvio que Foucault ya tenía en mente la problemática de la transformación a través de un reconocimiento del papel fundamental de la diferencia.

manera de ejercer el poder, pues, permiten el encubrimiento de relaciones políticas de fondo en los saberes que se autoproclaman como ciencia. Sin embargo, no se puede conceder la centralidad y la exhaustividad que la psiquiatría y el psicoanálisis le han concedido a la hipótesis represiva como modelo de análisis. Para consolidar este argumento, el filósofo francés plantea una serie de preguntas que le permitirán comprender cómo históricamente surge un discurso sobre la sexualidad y cuáles son sus efectos de poder, y quizá con la misma importancia, estas preguntas le permitirán determinar cuál es la relación entre el discurso sobre el sexo y los placeres invadidos por ese mismo discurso.

El cuerpo colonizado por una serie de saberes es un cuerpo obligado a hablar-callar, a gozar o no gozar, a sentir plenamente o a no hacerlo, de tal modo, su administración en un primer momento es lingüística; es decir, la relación que sostiene consigo mismo y con su placer, con los otros y con el placer de los otros, estará mediada en un primer momento por palabras, discursos, silencios, voces, que lo administran, lo gobiernan y lo constituyen. Así la órbita corporal queda circunscrita, una vez más, al cruce de una serie de saberes sobre el sexo y los efectos de poder que éstos mismos saberes persiguen. En ese diminuto resquicio resultado del cruce sabe-poder es donde habita el cuerpo en las sociedades industriales del siglo XX. Por tanto, el cuerpo obtiene su derecho a ser, a expresarse y a reproducirse a partir de su acomodo a un discurso, a partir del seguimiento y del cumplimiento de la letra que le da permiso, a partir de su voz que lo confiesa todo.

Sin lugar a dudas, el poder mismo tendrá que transformarse para acceder a este nivel micro-político que es el cuerpo y, de manera más precisa, el sexo, pues, en el ámbito político del cuerpo se necesita cierta minuciosidad, cierta precisión, cierto recato y cuidado, así como una cercanía que harán del poder un poder capilar y a flor de piel, constante, exhaustivo y regular. Así el estudio de la variación histórica permitirá reconocer los muchos rostros de un poder que históricamente se ha puesto a

sí mismo en ciertas circunstancias en atención a una serie de intereses que también pueden ser reconocidos históricamente.

Finalmente el cuerpo se reconoce como un cuerpo histórico, en otras palabras, más allá de una naturaleza que lo señalaría como siempre el mismo, como un ente que guarda la misma relación consigo mismo y con los otros. Por el contrario, el cuerpo que aparece como cuerpo-sexuado es un cuerpo histórico que varía sus relaciones, sus intensidades y sus representaciones.

Asimismo, uno de los principales motivos explorados en la *Volonté de savoir* es la constitución histórica del placer, en este caso uno de los últimos efectos operados tanto por los saberes sobre el sexo y las prácticas sexuales que el poder le impone y autoriza, tanto como aquellas que niega y excluye. Este último eslabón en la histórica cadena del placer es *el placer de ser escuchado*. A final de cuentas, vivimos en la época en que alguien paga a otro para ser escuchado confesar su sexualidad<sup>312</sup>.

En un primer momento el discurso sobre el sexo es un discurso que pretende un silencio sobre el sexo mismo, una ocultación que determina al cuerpo a no ser visto ni conocido. El cuerpo enmudece a propósito aunque en su silencio habla en demasía.

El régimen victoriano será, pues, el momento histórico de una sexualidad retenida, muda e hipócrita, que acepta al cuerpo y su sexualidad tan sólo en su momento reproductivo.

“...si le sexe est réprimé avec tant de rigueur, c’est qu’il est incompatible avec une mise au travail générale et intensive; à l’époque où on exploite

---

<sup>312</sup> Foucault señala: “Nous sommes, après tout, la seule civilisation où des préposés reçoivent rétribution pour écouter chacun faire confidence de son sexe...” en: *Vs*, p. 14.

systematiquement la forcé de travail, pouvait-on tolérer qu'elle aille s'égailler dans les plaisirs..."<sup>313</sup>

Sin lugar a dudas, la ambigua posición frente al sexo responde a un fondo económico-político. Por un lado su capacidad productiva debe ser encaminada correctamente, en otras palabras el cuerpo debe ser distanciado de su propia sexualidad en aras de su fuerza productiva, de su traducción en términos de mano de obra; por otra parte, la sexualidad no puede ser completamente anulada, la función reproductiva es un bien público necesario del cual ninguna política social puede prescindir. Estamos, pues, en el núcleo de la hipocresía del régimen victoriano, sí, pues, nosotros los victorianos –como irónicamente señala Foucault- tomamos lo que nos conviene del sexo.

Una de las preguntas que guiarán la exposición a lo largo de *la volonté de savoir* es la siguiente ¿A qué estrategias políticas responde la constitución de los discursos referentes a la sexualidad? ¿A través de qué mecanismos quedan determinados históricamente nuestros placeres y nuestros goces? En otras palabras, y quizá más preocupante aún ¿A través de qué mecanismos históricos queda determinado el ejercicio de nuestra sexualidad?

En el siglo XVIII se establecen una serie de marcadores negativos respecto a lo que se dice del sexo, es decir, una vigilancia sobre la lengua que se refiere a su sexo y al sexo de los demás que pretende atajar lo grosero, lo obsceno y lo indecente. El discurso que respalda a este ejercicio de poder sobre la lengua es un poder lleno de vergüenza y remordimiento, en fin, un poder moralizante<sup>314</sup>.

---

<sup>313</sup> *Vs*, p. 12.

<sup>314</sup> Sobre recordar uno de los primeros fines de la penitencia cristiana, la *erubescencia* o ruborización que pretendía saldar la falta a través de una momentánea exposición de sí como pecador, es lo que podríamos denominar anatomías exhibidas.

El cuerpo sin regla del vagabundo será condenado por el moralismo de este poder que no acepta una expresión sin regla, pues, un cuerpo no administrado por los grandes discursos sobre el sexo resulta peligroso, incontrolable, ignoto, incomprendible. Quizá el hecho motivo más escandaloso para el poder, respecto al vagabundo, es su increíble mutismo, su incapacidad de traducir sus adentros, sus fuerzas y, en el extremo, la imposibilidad de sujetarlo a una disciplina productiva de acuerdo a los cánones de una sociedad industrializada.

La confesión se tiende como fenómeno corporal a través de un largo camino de pequeñas inflexiones y de variaciones en la intensidad de sus referencias hacia el cuerpo. En este punto, la temática de la *volonté de savoir* se teje con lo expuesto durante el curso *les anormaux*, sobre todo aquello que se dijo en la sesión del 19 de febrero de 1975 en un tono más bien informal.

Me parece que la exposición general se desarrolla en el vector que va desde las técnicas de confesión y penitencia, hasta la sexualidad infantil y sus peligros y las técnicas, intervenciones científicas y métodos de normalización que implica. Por tanto, la exposición debe concentrarse en siete momentos que expresan un tratamiento específico del cuerpo, una serie de variaciones en los métodos y técnicas al servicio del poder destinados a obtener del la verdad y los frutos del cuerpo.

- 1) La confesión y la penitencia
- 2) La confesión tarifada
- 3) El modelo escolástico
- 4) La confesión y la consolidación de la Iglesia Católica
- 5) El problema del instinto (saber médico)
- 6) El desplazamiento hacia el sexo
- 7) El peligro de la sexualidad infantil

De tal manera, la configuración del poder normalizador a través de sus vectores históricos conllevan a la aparición de una especificidad del cuerpo como objeto del análisis de los discursos creados por el poder para garantizar su ejercicio. Ya en el siglo XIX, el nuevo protagonista es un cuerpo específico, ya no la sexualidad en general, ni tampoco cualquier cuerpo. Foucault ha tematizado a lo largo del periodo 1973-1976 una serie de variaciones corporales que van desde el cuerpo del mal (la bruja, la posesión), el cuerpo del loco, el cuerpo del monstruo, el cuerpo del delincuente, para llegar a una corporalidad inédita, tierna, inerme, minúscula: el cuerpo del niño.

El poder normalizador en su búsqueda histórica de referencias y en su proceso constitutivo echará mano del *cuerpo infantil* para trabar la transformación de un discurso psiquiátrico que sexualiza al niño como principio general de análisis de la desviación, del peligro y de la anormalidad. El gran cofre de sentido para una sociedad naciente en la última mitad del siglo XX será la sexualidad del niño: al interior de los discursos propios a esta área de trabajo del pequeño masturbador de la psiquiatría del siglo XIX, al perverso polimorfo de Sigmund Freud prácticamente no hay distancia alguna. El cuerpo sexuado del niño es el pozo de sentido que los discursos sobre el sexo tanto habían buscado y la posibilidad de que el poder penetre en cada uno de nosotros, examine, hurgue en nuestras camas, trabaje, permita, prohíba, pero sobre todo: produzca.

En este recorrido histórico Foucault intenta argumentar la constitución de una experiencia del cuerpo desde el momento *límite* de su ausencia, es decir, nos sitúa en el momento histórico dónde la percepción del cuerpo que tenemos era otra, distinta e irreconocible<sup>315</sup>. Sin embargo, a medida que avanza esta historia del cuerpo como

---

<sup>315</sup> Al respecto las palabras de Foucault en *Naissance de la clinique* resultan esclarecedoras: "L'espace de l'expérience semble s'identifier au domaine du regard attentif, de cette vigilance empirique ouverte à l'évidence des seuls contenus visibles. L'œil devient le dépositaire et la source de la clarté ; il a pouvoir de faire venir au jour une vérité qu'il ne reçoit que dans la mesure où il lui donne le jour ; en s'ouvrant, il ouvre le vrai d'une ouverture première..."En: *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, p.10.

experiencia mediada por el saber y el poder, poco a poco, resultan familiares los rasgos de nuestra propia corporalidad, tal como lo había señalado el filósofo francés en *Surveiller et punir*, se trata a final de cuentas de hacer una historia política del cuerpo, una *anatomo-política*.

Como ya ha sido señalado, la temática de la constitución de la verdad en el cuerpo involucra, para su estudio, a *Les anormaux*<sup>316</sup> tanto como a la *volonté de savoir*. Las temáticas esbozadas en el libro son profundizadas en el curso dictado en el College de France. Los momentos principales que conducen a una experiencia del cuerpo como cuerpo del deseo están descritos en ambas obras; sin embargo, el climax de dicha constitución histórica del cuerpo como experiencia está en la sexualización del cuerpo, misma que es descrita con minuciosidad en *la volonté de savoir*.

Asimismo, ya había señalado que a partir del estudio del periodo 1973-76 es posible establecer una sucesión de protagonistas en el estudio de Foucault en cuanto al tema que me ocupa; es decir, hay una serie de cuerpos percibidos y constituidos como marcadores de la experiencia corporal de su época, pensemos en el cuerpo del mal en la bruja, el cuerpo del mal en los posesos, el cuerpo carnalizado, el cuerpo del peligro en el criminal, hasta llegar al cuerpo del placer, que no es otro que el cuerpo del niño, tal como Foucault señala, el estudio de estos desplazamientos históricos nos conduce hasta el momento en el cual la infancia (el cuerpo del niño) se constituye en condición histórica para la generalización del saber y el poder psiquiátricos.

Así pues, es necesario estudiar las formas a través de las cuáles el poder llega hasta lo más profundo de los cuerpos, cómo en su despliegue histórico logra posicionarse del espesor corporal de una manera prácticamente total, cómo y a través de qué mecanismos se hace del control del placer, mediante qué tipo de estrategias y

---

<sup>316</sup> Sobre todo las clases dictadas los días 19 de febrero, 26 de febrero, 5 de marzo y 12 de marzo de 1975, *cfr.*, *Les anormaux*, Gallimard 1999, pp.155-274. En adelante citaré este texto como *LA*.

técnicas múltiples del poder se posiciona en lo más profundo del cuerpo y de sus espacios y sus tiempos<sup>317</sup>. En efecto, el papel que desempeña el concepto de experiencia en la investigación del filósofo francés es crucial; sin embargo, me parece que esta referencia debe ser matizada, pues, no se tratad de un catálogo de experiencias elegidas al azar, por el contrario, estamos ante una serie de *experiencias límite*<sup>318</sup> electas por Foucault de manera estratégica para describir las rupturas y los desplazamientos que operan en la historia, y quizá más importante, las fracturas de la corporalidad. En la medida en que esta sucesión de experiencias límite puede ser documentada se está en posibilidad de superar una visión metafísica del cuerpo para situarnos nuevamente en ese nivel anatomopolítico.

### 1)La confesión y la penitencia

Así pues, el cristianismo desarrolló en el s. V d.C., una técnica de confesión que expresa ya los rasgos de lo que la confesión llegará a ser hacia el s. XV y XVI. Por tanto, el análisis de Foucault parte desde el momento en el cual la penitencia era más bien una especie de auto-penitencia prácticamente independiente de la Institución eclesiástica. El penitente, sabedor de su pecado, debía cumplir una serie de rituales para expiar su falta: “La pénitence, c’était un statut que l’on prenait de façon délibérée et volontaire, à un moment donné de son existence, pour un certain nombre de raisons qui pouvaient être liées à un péché énorme, considérable et scandaleux, mais qui pouvait parfaitement être motivé par une tout autre raison.”<sup>319</sup> El cuerpo estaba de por medio, sobra decir, que la penitencia era desde este momento ya un acto corporal en

---

<sup>317</sup> “La sexualité dans enfants, à mon sens, ne concerne pas tellement les enfants que les parents. C’est en tout cas autor de ce lit douteux qu’est née la famille moderne, cette famille moderne sexuellement irradiée et saturée, et médicalement inquiète.” En: *LA*, p. 243.

<sup>318</sup> El concepto de experiencia límite puede asociarse con el Marqués de Sade, el gusto y la admiración de Michel Foucault por este enigmático autor señala una peculiar manera de entender la historia como articulación de experiencias límite del pensamiento, es decir, de la actividad del pensamiento al pensar sus otros.

<sup>319</sup>*LA*, pp. 159.

tanto la confesión no existía tal como se conoce tiempo después, no existía la institucionalización de una técnica y un poder de la confesión.

Así pues, la penitencia implicaba una serie de signos y prácticas corporales bien establecidas, pensemos en el uso del cilicio, las vestimentas especiales, las largas peregrinaciones, las prohibiciones de asearse, la prohibición de acceder a ciertos lugares, los ayunos, la prohibición de la actividad sexual, etc. Como vemos, todo un catálogo de prácticas corporales que permitían al penitente expiar sus faltas. Sería posible establecer que, la penitencia expresa una corporalidad mediada por un discurso de la confesión

Sin embargo, es posible hablar de una experiencia corporal de baja intensidad, pues, si bien existía ya una serie de referencias explícitas sobre el cuerpo, no había un dispositivo institucional dispuesto para tal efecto, no existía todavía el saber técnico que determinara el tamaño de la falta y su relación con la dimensión del castigo. El largo camino que recorre la confesión como técnica de saber se origina precisamente en la órbita religiosa con la mera convicción de que el cuerpo es el vehículo idóneo para el penitente. El cuerpo como mediador de la expiación de la falta será implicado por la falta misma, y el penitente mismo señalará su penitencia. Los signos de la falta eran visibles en la penitencia corporal de una manera ambigua, pues, unas veces implicaban grandes marchas, otras ayunos constantes, y otras de las veces significaban una serie de pequeños tormentos que en su agudo martirio sobre el cuerpo tranquilizaban la conciencia de los penitentes. De esta manera, Michel Foucault señala: “Mais l’idée d’une confession générale de tous les péchés de sa vie, l’idée que cet aveu lui-même pourrait être d’une efficace quelconque dans la rémission du péché, cela était absolument exclu par le système.”<sup>320</sup>

---

<sup>320</sup> LA, p. 159.

En este momento la exclusión prácticamente es un reflejo de la culpa del propio penitente, es burda e inefectiva. Desde una perspectiva cargada de los elementos del capital como es una lectura realizada desde el siglo XXI, el ejercicio de una penitencia libre de las técnicas de la confesión institucionalizada es un desperdicio debido a que el cuerpo destinado a vagar libremente por los límites de la sociedad bajo su propia interpretación de sus faltas es prácticamente improductivo y difícil de controlar. Este es, pues, el punto de partida para un análisis de la constitución histórica del cuerpo sexuado, pues, estamos situados en el momento preciso donde sus saberes y sus poderes eran radicalmente otros, apenas reconocibles, digamos una vez más que el filósofo francés nos sitúa en una experiencia límite del cuerpo, sitio donde se produce un quiebre y un desplazamiento histórico.

## 2) Penitencia tarifada

Posteriormente, en el periodo denominado por Foucault como penitencia tarifada encontramos una situación bastante diferente, pues, en este momento la penitencia se encuentra ya mediada por la figura institucional del sacerdote quien posee ya para este momento una técnica de confesión, es decir, esta disponible todo un modelo de correspondencias entre los pecados cometidos y las penitencias a imponer, la correcta identificación de estos elementos implicaba una satisfacción. “À chaque péché devait correspondre une satisfaction. C’était l’accomplissement et l’accomplissement seul de cette satisfaction qui pouvait entraîner, sans aucune cérémonie supplémentaire, la rémission du péché. On est donc encore dans un type de système où c’était seule la satisfaction –c’est-à dire, comme nous dirions, la pénitence au sens strict, accomplie- c’était l’accomplissement même de cette satisfaction, qui permettait au chrétien de voir son péché remis...il y avait une réparation institutionnelle acordée à la victime pour le crime soit effacé.”

Sin embargo, en este momento (siglos IX, X y XI d.C.) el ritual de la penitencia gira en torno a un momento singular, denominado por el filósofo francés como *erubescencia*, es decir, el acto de humillación al que el penitente se sometía, desde el reconocimiento de su falta, es el núcleo de la penitencia y no la intervención del sacerdote que si bien empieza ya a figurar todavía no adquiere la centralidad que posteriormente tendrá. Si bien, la enunciación de la falta cometida empieza a jugar un papel importante al interior del ritual de penitencia no es todavía central, Foucault señala cómo en este periodo el pecador bien podía recurrir a un compañero o conocido, quizá simplemente a alguien, para que escuchara su falta. En todo caso, la satisfacción consistía en este momento meramente corporal cuando el cuerpo, en un momento de catarsis, se sonrojaba, o incluso, cuando sometido a una caminata severa sudaba sus pecados, o en medio de un ayuno estricto era capaz de saldar la magnitud del pecado cometido. Todas estas conductas mediatizan el cuerpo como símbolo de penitencia y de recomposición de un código violado por la acción del pecador.

### 3) El modelo escolástico

La institucionalización de la penitencia implica una concentración de poder en la figura del sacerdote, así como un desarrollo en cuanto a los saberes que este posee como técnica de confesión. Son tres los elementos propios a este saber que lo hacen diferente a sus momentos precedentes, pues, ahora sus características apuntan hacia una ampliación e intensificación de sus alcances y objetivos. Por tanto, a partir del siglo XII y hasta principios del Renacimiento el poder eclesiástico pone en marcha un mecanismo de confesión que implica los siguientes elementos:

- a) la obligación de confesarse regularmente, el hecho de que los lapsos de tiempo aparezcan es un hecho por sí mismo relevante, revela que la confesión era ya necesaria para el penitente.

b) la obligación de la continuidad, que significa que todos los pecados deben ser enunciados, sin dejar alguno en la oscuridad del secreto. La exposición discursiva ante el confesor debe trabar una continuidad desde su cuerpo y en general su conducta hasta los oídos del sacerdote.

c) la obligación de la exhaustividad, o en otras palabras el acto de confesión debe ser exhaustivo, agotar todos los pecados, tanto los graves como aquellas minucias que, el ojo inexperto del pecador puede dejar pasar.

Por tanto, apunta Foucault "... on a obligation de régularité, de continuité, d'exhaustivité. Par là même, on a une extension formidable de l'obligation de la pénitence, donc de la confession, donc de la l'aveu lui-même."<sup>321</sup> En efecto, hay una extensión considerable de los alcances de la confesión y, por ende, un incremento en el poder del sacerdote. La Iglesia ha desarrollado una técnica que es capaz de someter a examen a los individuos de una manera regular, continua y exhaustiva, asimismo es capaz de obtener una verdad desde lo más profundo del cuerpo, el cuerpo habla a oídos del confesor que se convierte, de esta manera, en un hermeneuta de las debilidades del cuerpo. Así pues, el poder pastoral de la Iglesia hace palidecer a los mecanismos políticos de su época, según Foucault: "Au moment où les États étaient en train de se poser le problème technique du pouvoir à exercer sur les corps et des moyens par lesquels on pourrait effectivement mettre en oeuvre le pouvoir sur les corps, l'Église, de son côté, élaborait une technique de gouvernement des âmes qui est la pastorale, la pastorale définie par le concile de Trente et reprise, développée ensuite para Charles Borromée."<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> LA, p. 162.

<sup>322</sup> LA, p. 165.

#### 4) La confesión y la consolidación de la Iglesia Católica

Uno de los momentos más importantes en cuanto a la problematización de una experiencia del cuerpo es la invención del confesionario<sup>323</sup>. Hecho fútil desde otras perspectivas; sin embargo, desde el orden de argumentación del filósofo francés el confesionario es el portavoz de una experiencia del cuerpo particular y que es gráficamente ejemplar. El hecho de que una serie de silencios respecto al sexo hayan sido impuestos sobre el cuerpo y que la Iglesia vigilara con particular celo la palabra que mienta al sexo se hace material en aquél pequeño espacio determinado para que la peligrosa palabra cargada de los agudos bordes del sexo circulara, oculta, entre rejillas, lateral, en una especie de contención ocular que implica un resguardo del cuerpo del confesor y una protección de su propia integridad, pareciera que lo que ahí se pronuncia es en extremo contagioso, el diálogo que se entabla es por sí mismo simbólico y estratégico. Los lugares previamente asignados: el cuerpo que se somete a confesión debe estar de rodillas, separado, aislado, a solas con el peso de su propia palabra como encarando los ecos de su conducta pecaminosa; en tanto, el confesor se encuentra más allá, tiene a un Dios que lo respalda (simbólicamente su cuerpo se cubre de su presencia, pensemos en la estola, la sotana, etc.), sentado en una posición asimétrica respecto al confesado, (hay una clausura total respecto al tacto, ¿acaso la piel está cargada de pecado?) sus ojos no hacen contacto, como sí el mismo estuviera a resguardo, así pues, lo que ocurre en ese espacio cerrado es la síntesis de un recorrido de mil años en términos del perfeccionamiento de una técnica de examen y de una práctica política ahora completamente institucionalizada.

El confesor dispone de todo un catálogo de penitencias asociadas con las faltas, en este momento se ha construido una relación entre las faltas y las penitencias.

---

<sup>323</sup> “Le premier confessionnal, paraît-il, on en a mention en l’année 1516, c’est-à-dire un an après la bataille de Marignan. Avant le XVIe siècle, pas de confessionnal.” En: *LA*, p. 168.

Asimismo, existe todo un desarrollo discursivo que justifica esta relación. Por sí mismo el confesionario es la imagen material de una experiencia corporal.

Por otra parte, tenemos en este momento el proceso de carnalización del cuerpo, es decir, la imposición (discursiva) de una cartografía pecaminosa sobre el cuerpo. Un proceso que es el reflejo del inmenso poder que el sacerdote reúne a través de la técnica de la confesión. En este momento la confesión plenamente institucionalizada es una auténtica técnica del gobierno de las almas. El poder pastoral del sacerdote consolidado a partir del Concilio de Trento<sup>324</sup>. Ahora el sacerdote es poderoso en tanto es dueño de la *absolutio*. Su saber le permite convertirse en el hermeneuta indicado para desplazarse por las confusas y peligrosas regiones del cuerpo penitente lleno de pecado y tentaciones. Es a final de cuentas, el único capaz de desplazarse con seguridad a través de la cartografía del cuerpo pecaminoso que la misma Iglesia ha constituido. Su objetivo, sacar a la luz la concupiscencia cuando disfrazada de amor se esconda en los actos del penitente. Desdoblar el cuerpo del confesado para someterlo a un nuevo registro del mal y el peligro: el cuerpo como carne.

##### 5) El problema del instinto (saber médico)

El cuerpo se ha sexualizado, a través de la grilla del instinto la medicina y la psiquiatría del siglo XIX construyeron un cuerpo sexual que era capaz de dar sentido y hacer inteligibles las desviaciones y las conductas que caían fuera de la ley. La mirada médica sobre el cuerpo del niño será el colofón en la constitución del poder normalizador. Finalmente, ha logrado penetrar cada centímetro, cada minuto en torno al cuerpo: la cuadrícula finalmente se cierra describiendo la silueta de un poder que se ejerce a flor de piel, un poder que asume una espacialidad y una temporalidad nunca

---

<sup>324</sup> “Désormais, on peut dire que le pouvoir du prêtre est fortement ancré, et définitivement ancré, à l’intérieur de la procédure de l’aveu.” En: *LA*, p. 163.

antes vista. Foucault, al describir los contornos de este poder llega a afirmar: el poder ha penetrado la cama de cada uno de los niños para constituirlos como sujetos. De esta manera, el cuerpo ha sido fabricado como un cuerpo de placer y de deseo.

La normalidad es remitida sin falta a este cofre de inteligibilidad construido por los mismos saberes que se referirán a él (una circularidad perversa), es decir, los mismos discursos constituyen el ámbito de la anormalidad para posteriormente recurrir a él como fondo explicativo de una serie de conductas que el poder requiere excluir.

Una problematización del cuerpo del deseo que nos sitúa más allá de cualquier modelo metafísico o naturalista, más allá incluso del análisis psicoanalítico, pues, el deseo no es sino una manifestación histórica de una experiencia corporal que Foucault ha problematizado desde el momento histórico de su ausencia.

Las manos del niño deben ser vigiladas constantemente, su ociosidad puede resultar un peligro para su propia salud. Ahora el bienestar general del niño, el adulto será, asimismo, inteligible a partir de un examen de su sexualidad infantil, quizá valdría señalar que en cada uno de nosotros el discurso psicoanalítico ha constituido y ha impuesto el cuerpo atormentado de un niño como la experiencia radical que explica y da sentido a toda nuestra vida. Esta imposición a todas luces revela un carácter profundamente político.

La masturbación es la vía de acceso, su medicalización permitió el trabajo conjunto de una psiquiatría institucional que se hará cargo de este nuevo ámbito de trabajo, hará suyo el problema del cuerpo infantil sexuado por los discursos médicos propios al siglo XIX. La manera en que Foucault describe el posterior conflicto entre médicos, psiquiatras y psicoanalista por causa de las pretensiones respecto a la nueva problemática es francamente sorprendente.

Por tanto, los modelos de exclusión propios a una sociedad industrial en donde se ejerce un poder normalizador son bien diferentes a todos sus antecedentes, pues, en este momento el poder excluye y sin embargo no deja de hacer productivo al cuerpo, en otras palabras, el cuerpo excluido (loco, criminal) seguirá produciendo aún en su exclusión. El poder normalizador no puede permitirse el lujo de cancelar completamente las posibilidades de una corporalidad, por el contrario, dispone de una serie de técnicas que le permitan extraer el máximo de productividad de los cuerpos excluidos (pensemos el modelo de la terapia laboral). Sin embargo, su proyecto no es curar ni mucho menos restablecer un bienestar que solamente es hipotético y que resulta desde esta perspectiva sin importancia. El desplazamiento se ha operado, pues, como el mismo Foucault apunta: “Le renversement est total ou, si vous voulez, le renversement est radical : on est passé de la loi au corps lui-même.”<sup>325</sup>

#### 6) El desplazamiento hacia el sexo

El problema histórico del instinto es el gozne a través del cual el cuerpo podrá ser sexualizado por la práctica médica. Bajo la lógica de una colonización el cuerpo será reclamado por los saberes médicos a un nivel individual y celular, Foucault describe con singular colorido este proceso, un proceso de medicalización del cuerpo, un momento en el cual el cuerpo será visto médicamente lo cual implica que hay un cambio en la experiencia del cuerpo y aquí, finalmente, se asoma el protagonista de la historia de la sexualidad: el *cuerpo deseante*. A partir de este análisis histórico casi son perceptibles las capas históricas que lo integran y los procesos que lo han constituido, el espesor del cuerpo deseante es señalado por Foucault de la siguiente manera:

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 177.

“On a un processus circulaire qui est très typique de ces technologies de savoir et de pouvoir. Les quadrillages plus fins de la nouvelle christianisation, celle qui commence au XVIe siècle, ont amené des institutions de pouvoir et des specialisations de savoir, qui ont pris forme dans les séminaires, dans les collèges ; bref, dans des institutions où se découpe, d’une manière privilégiée, non plus la relation sexuelle entre les individus, non pas les relations sexuelles légitimes et illégitimes, mais le corps solitaire et désirant.”<sup>326</sup>

Ya no es el gigante que desafía la ortodoxia de la morfología humana, tampoco es el asesino brutal que amenaza desde su escondite, las brujas y los posesos quedaron atrás, de pronto, el rostro de los anormales empieza a adquirir una poderosa cotidianidad. Peligrosa debido a que cada uno de los integrantes de una sociedad son portavoces de una anormalidad posible, que debe ser determinada a partir de un análisis de su sexualidad, su sexo debe ser interrogado, así de pronto, la anormalidad latente en el perfil sexual del cuerpo se convierte en principio de inteligibilidad del individuo, de su conducta posible, de sus desviaciones y, en general, de su anormalidad que hablará a través del lenguaje del sexo. Así el poder penetra hasta el lecho infantil, este es pues, un poder interesado en minucias, un poder que se posiciona de la cama y la hace su ámbito.

## 7) El peligro de la sexualidad infantil

El poder finalmente ha encontrado su vector, su ámbito micropolítico es por excelencia el cuerpo infantil (real o supuesto) sobre el que despliega una serie de discursos institucionales que le permiten un acceso constante, exhaustivo y regular sobre el cuerpo, tanto como definir las dimensiones y matices de la experiencia

---

<sup>326</sup> LA, p. 179.

corporal<sup>327</sup>. La larga sucesión de formas del poder finalmente aterriza sobre el sexo infantil, se posiciona de la cama de todo niño, para garantizar las dimensiones históricas de su ejercicio. Los saberes antes mencionados están encargados de hacer hablar a ese cuerpo infantil (presente o ausente), están encargados de obtener la verdad a partir de ese fondo total que es la sexualidad de la cual todo niño y, por ende, todo adulto, se convierten en portadores.

---

<sup>327</sup> “D’un côté, vous avez à l’heure actuelle toute une série de procédures institutionnalisées d’aveu de la sexualité : la psychiatrie, la psychanalyse, la sexologie.” En, *LA*, pp. 157 y 158.

## 1.11 El cuerpo como obra de arte

“...μέλλει τὰ κάτω ἀναστρέφεσθαι”  
*Diógenes de Sínope*

Dentro del proyecto filosófico de Michel Foucault existe un punto de llegada, digamos que se trata de un momento en el cual el filósofo francés se plantea la posibilidad de la libertad en una versión *ad hoc* para encarar las condicionantes de nuestro tiempo. Con este fin su filosofía emprende la aventura del mundo griego, pero sobre todo de la filosofía helenística. Por fin, podemos decir que al final de su periplo se planteo la necesidad de una filosofía como forma de vida, una filosofía donde esté en juego el corage de decir la verdad y no sólo eso, de una filosofía donde la vida misma esté en juego. Para acometer un breve ejercicio de reconocimiento de lo que se refiere al cuerpo en este último eslabón del pensamiento foucaultiano tomaré como ejemplo únicamente aquello que el filósofo de Poitiers reflexionó en torno a una figura central del helenismo: Diógenes de Sínope, pero principalmente intentaré resaltar su importancia en lo que se refiere a la posibilidad de ejercer la libertad en el terreno escabroso, difícil y múltiple que es nuestro propio cuerpo. Intentaré posicionarme en aquello que resulta significativo para tales efectos, pues si bien Foucault tematiza de manera explícita las tecnologías de subjetivación propias al cristianismo y, de manera más específica, al mundo monacal, en este punto quedan fuera de los alcances de mi exposición. Me limitaré, pues, a describir este filo libertario que corona un conocimiento de sí y que se asocia profundamente a la comprensión del cuerpo como ámbito de confrontación de fuerzas, y por ende, como

punto clave para la resistencia y para los pequeños y, no obstante, enormes proyectos de libertad.

Ciertamente, la perspectiva del último Foucault permitirá un esclarecimiento mayor de lo que una anatomopolítica implica. Su tematización de las filosofías helenísticas le permite abordar desde una nueva perspectiva el problema del cuerpo, ahora, después del largo periodo de silencio pareciera ser que el filósofo de Poitiers tiene en mente un motivo que revela, una vez más, su compromiso con la modernidad: se trata de la libertad.

En este sentido me referiré en primer lugar y de una manera general, al cinismo como actitud filosófica donde el cuerpo desempeña un papel de primer orden, es decir, presentaré al cinismo como un auténtico camino filosófico que conduce hacia la rectitud y la verdadera vida, a través de una serie de técnicas corporales. En este contexto, la figura de Diógenes de Sínope aparecerá, de vez en vez, para llevar más allá de los límites de la mera argumentación los perfiles de una filosofía encarnada y viva; posteriormente, centraré mi atención en la configuración del dominio de sí como práctica filosófica y como tecnología de autodomínio propia del sabio cínico; por último, presento a modo de conclusión un alegato en favor de las referencias foucaultianas al cinismo, para entenderlo como práctica terapéutica adecuada para una sociedad como la nuestra. Así pues, trataré de describir el itinerario del filósofo de Sínope para recorrer dicho camino de la vida verdadera y para ejercitarse en el magno arte del gobierno de sí.

### **El cinismo: la filosofía como forma de vida**

El cinismo representa una inflexión poco común en el contexto de la filosofía helenística, no es completamente una escuela a la manera de la Academia o el Liceo, tampoco podría decirse que es una secta en el sentido pleno de la palabra; por el

contrario, el filósofo cínico es el portavoz de una filosofía entendida como forma de vida (βίος κυνικός), es decir, como una auténtica técnica de sí mismo o una estrategia filosófica para remontarse, reconstruirse, reconquistarse. La vida es por sí misma un artefacto y, como tal, un efecto estético, pues, la vida de cada cual es obra de arte objeto de cuidados y esfuerzos, de técnica y de talento. La resistencia planteada por las convenciones o los excesos deben ser sorteadas a partir de una serie de mecanismos de autodominio. En efecto, uno de los problemas principales para la filosofía cínica es el gobierno de sí, en otras palabras, determinar el camino adecuado para constituirse en soberano de sí mismo. Así pues, el filósofo cínico pretende esclarecer los procesos, las técnicas y los ejercicios necesarios para lograr dicho fin. Diógenes el Cínico, principal representante del cinismo, postula una serie de ejercicios que constituyen la vía corta (σύντομος ὁδός) para alcanzar la vida verdadera y la vida recta. Recordemos que existen otros caminos, por ejemplo el planteado por Parménides en el Poema de la naturaleza, se trata de un camino largo, relativamente fácil a través del discurso λόγος; por otra parte, el camino corto propuesto por los cínicos, es el camino de la ἄσκησις del ejercicio y de la práctica, de la resistencia y del despojamiento.

Por si fuera poco, la vida recta del cínico se complementa con un peculiar ejercicio de la palabra: el decir veraz. La παρρησία<sup>328</sup> que implica un decir veraz y valeroso y a decir de Diógenes constituía lo más hermoso en el hombre (τὸ καλλιστὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις). El cinismo es, pues, la filosofía donde el modo de vida está directamente ligado al decir veraz y valeroso. Resulta obvio decir que aunque cualquiera puede ser filósofo, no cualquiera puede ser un cínico, pues el cinismo desborda la filosofía al menos en cuatro ejes:

- a) ámbito espacial: no está sujeto a una institución, no tiene casa, por el contrario, vagabundea sin lugar fijo de residencia, Ζωὴ πίθου (vida de tinaja).

---

<sup>328</sup> Παρρησιάζομαι.

b) ámbito temporal; el filosofar se empata con la vida, la filosofía es un problema *in situ* o una auténtica ἀληθύργια la vida como presencia salvaje e inmediata de la verdad.

c) ámbito material; el principal objeto de estudio es la vida misma (βίος κυνικός).

d) ámbito personal; el sabio cínico es un técnico, un terapeuta, un artista y un combatiente de sí mismo, un sabio que olvida lo demás para concentrar su atención al cuidado y preocupación de sí, por tanto su figura es particular, pues, tan sólo lleva un manto (τριβων), una alforja (πήρα), y un bastón (βακτηρία).

### **La soberanía de sí**

Como puede verse, el principal móvil de la filosofía cínica es remontar la triste figura del intelectualismo, la política, la religión o las convenciones, para emprender una auténtica batalla con la finalidad de conquistarse a sí mismo, no es casualidad que el vocabulario del cinismo esté profundamente emparentado con las voces propias a la práctica militar de la época. Epicteto llega a afirmar que el cínico es un espía militar (κατάσκοπος) de sí mismo, pendiente en todo momento de sus fortalezas y debilidades, adelantado de sí y, también, principal motivo de movilizaciones y ataques feroces, todo sobre las mesetas de sí mismo. Sin embargo, la figura del vigía va más allá hasta un segundo momento donde configura la labor del cínico frente a la humanidad a la cual pertenece.

De acuerdo con Michel Foucault "...el cínico, enviado como explorador, no podrá tener refugio ni hogar y ni siquiera patria. Es el hombre del vagabundeo, es el hombre de la galopada por delante de la humanidad. Y luego de ese vagabundeo, luego de esa galopada por delante de la humanidad, luego de observar y cumplir debidamente su

misión de κατάσκοπος, el cínico debe regresar.”<sup>329</sup> Resulta obvio que en los dos casos la vuelta del cínico –cargado de experiencias límite- será una anunciación de la verdad ἀπαγγέλεια τ’ ἀληθῆ, en esa experiencia límite el cínico debe enfrentarse con el miedo, el placer, la muerte, la fatiga, entre otros importantes enemigos. Por esta razón el cínico se convierte en un testigo de la verdad (μαρτυρὸν τῆς ἀλήτηας). Una vez que el cínico ha sido testigo de la verdad llevará en sí mismo los signos y las señales de dicho encuentro, su cuerpo no será el mismo, la verdad se hace carne.

El camino hacia la soberanía de sí involucraba para Diógenes no solamente una enseñanza de las ciencias (labor que, según Diógenes Laercio, había puesto en práctica con los hijos de Jeniades) sino también una serie de ejercicios de resistencia encaminados a alcanzar la independencia, por ejemplo: servirse por sí mismos, llevar ropajes simples, andar sin zapatos, el parentizaje de la caza. Todo encaminado a conseguir la ἀυταρχία. Así pues, la enseñanza se convierte en una enseñanza combativa, una pedagogía política que posiciona al individuo como agente de sí y de su entorno de una manera combativa.

(Dión Crisóstomo, acerca de la realeza, 11) En este aspecto son de vital importancia los testimonios del encuentro de Alejandro Magno y Diógenes.

Diógenes no necesita nada, Alejandro si

Diógenes triunfa sobre sus enemigos, Alejandro no.

Diógenes no perderá su dominio, Alejandro si.

«Τὸ νόμισμα παραχάραξον...» (DL: VI, 21, 22)

El tema de la transformación es llevado a su máxima expresión a partir de este fragmento, pues, no solamente involucra aspectos biográficos de Diógenes –según

---

<sup>329</sup>Michel Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 179.

algunos su padre habría estado involucrado en el delito de falsificación de moneda; según otros, será la consigna que recibe un Diógenes exiliado por el oráculo de Apolo en Delfos, aludiendo a una transformación semejante en profundidad y rigor al cambio de una moneda.

Los rasgos animalescos recurrentes en el cinismo señalan una problematicidad de sí que amenaza con perderse en la ferocidad del animal, pero también, señala el esfuerzo y el trabajo de constituirse en sabio. El registro de lo humano se tiende desde la bestialidad de un perro devorando un pulpo, hasta la dignidad del sabio que minimiza al emperador más grande del mundo; desde el individuo que, aleccionado por los ratones, es capaz de ingerir cualquier alimento hasta el sabio que ridiculiza las extravagancias del gran maestro de la Academia.

Un perro adormecido, el cínico es un perro adormecido, quizá más bien aletargado; sin embargo, presto para tirar la mordida (Λάθρα δὲ δάκνων). Es el perro que anda los caminos del pensamiento y de la preocupación de sí. Desde esta perspectiva la filosofía va unida a la vida, triste filosofía aquella que no ayuda a vivir la vida, más triste aún aquél filósofo que pretende distanciar su obra de su vida; por el contrario, el cinismo es un ejercicio del coraje de la verdad que es capaz de afrontar la problematicidad de la vida desde una perspectiva de por sí filosófica. El sabio cínico es un τεχνικός περὶ ψυχῆς θεραπείαν (técnico en terapia del alma) La palabra es poder, por tanto, en ella se juega la vida. El peligro es uno de los elementos constitutivos de la filosofía cínica: ten por seguro que la potente mordida del auténtico pensamiento filosófico no pasará desapercibida: el peligro, la propia vida, la crítica son síntomas de una auténtica filosofía.

Más allá de las características propias de la filosofía de Diógenes el Cínico he querido ejemplificar en este apartado las opciones filosóficas que ocuparon el pensamiento de Michel Foucault al final de su periplo intelectual y personal. He

intentado dar cuenta del cuerpo desde la perspectiva de lo que el denominó historia política de los cuerpos con la convicción de que una historia del cuerpo en estos términos puede ser abordada desde el enorme reto de pensar la unidad y la multiplicidad presentes, al mismo tiempo, en nuestro cuerpo.

En estos términos generales presento un primer ejercicio de reconocimiento del itinerario de experiencias que el trabajo del pensamiento ha descrito en un periodo histórico, he tratado de enfatizar las diferencias para hacerlas significativas en su labor de choque y aniquilamiento de las convicciones y naturalidades que frecuentemente dominan la percepción que de sí mismo tiene el hombre. El árduo trabajo del pensamiento por reconstruir una experiencia diferente queda de manifiesto al hilo de las discontinuidades. La experiencia de un cuerpo rebosante de deseo sexual, es profundamente diferente a la experiencia de un cuerpo poseído por el demonio o asociado con la brujería, la distancia que se tiende entre el cuerpo privado de la libertad, controlado en sus movimientos, horarios, es radicalmente distinta a la experiencia de un cuerpo entregado a los dolores más espantosos en medio de la plaza pública. Comprender las diferencias que distinguen a cada una de estas experiencias implica dar cuenta de las condiciones que les hicieron experiencias posibles y, en ese mismo sentido, al reconocer pormenorizadamente lo que las hace diferentes, reconocemos también las estrategias y los instrumentos técnicos, discursivos y prácticos de los cuales se sirvió el pensamiento para llevar, una y otra vez, al cuerpo más allá de sí.

Desde luego las referencias al respecto en la obra de nuestro autor son extensas, cuando no inabarcables. En este punto traslado mi investigación hacia la problematización del cuerpo realizada por Gilles Deleuze y Félix Guattari.

---

SEGUNDA PARTE

CUERPOS AL LÍMITE: DEVENIR MÁQUINA

*Cuerpos al límite. Deleuze y Guattari como cartógrafos del cuerpo*

---

## 2.1 De la microfísica del poder hacia la micropolítica del deseo: una relación complementaria

“Je pense qu’elles nous attribuent un corps, qu’elles produisent un corps pour nous, un corps capable de se développer dans un espace social, dans un espace productif...”

Félix Guattari, *Micropolitiques*.

**E**l momento crucial para consolidar la tesis (*ts*) que sostengo es, precisamente, el año de 1976 una vez que *Surveiller et punir* y el primer tomo de la *Histoire de la sexualité. La volonté du savoir* han sido publicados, dando paso a lo que se conocerá como el periodo de silencio que se prolongará por ocho años<sup>330</sup>. Cabe recordar que, en este punto, Michel Foucault imprime un nuevo giro a sus investigaciones, orientándose hacia lo que el mismo denominará análisis de la biopolítica<sup>331</sup>. De manera más precisa, en este momento la problemática del cuerpo individual, que había reclamado su atención a lo largo de la primera mitad de la década de los 70's, será matizada y abordada desde un nuevo enfoque: la preocupación por el poder sobre la vida en su carácter general y, de manera más concreta, en la significación política que adquiere está *voluntad* de gobernar la vida de las poblaciones

---

<sup>330</sup> De manera paradójica el “periodo de silencio” resultó extremadamente productivo, pues, los cursos dictados en el Collège de France a lo largo de catorce años han sido editados por François Ewald y Alessandro Fontana y publicados por Gallimard.

<sup>331</sup> El libro donde se desarrollará esta perspectiva biopolítica de una manera directa es *Le naissance de la biopolitique*, Seuil, Paris 2004. La perspectiva apuntada se abre paso claramente en las últimas páginas de la *Vs*, capítulo titulado: “**Droit de mort et pouvoir sur la vie**”, pp. 177-211.

con la finalidad de expresar sus fuerzas, de maximizarlas, de mantener en todo momento su férreo control.

De tal suerte se configura un análisis de las condiciones históricas a partir de las cuales se constituyó el problema de la vida como objeto de la política, ahora el cuerpo se inscribe en un horizonte más amplio y su protagonismo será reemplazado por conceptos como población, higiene, demografía, entre otros. Ahora bien, el estado de la argumentación foucaultiana referente al cuerpo, desarrollada hasta este momento, será retomado por la dupla Deleuze-Guattari en una especie de relevo crítico y de diálogo que asocia a tres autores fuertemente vinculados filosóficamente. Afirmino que la problematización introducida por Deleuze y Guattari en *L'anti-Œdipe* complementa la posición foucaultiana que hasta este punto ha descrito, genealógicamente, cómo surge y cómo se constituye nuestra experiencia actual del cuerpo, a través del reconocimiento de su itinerario en términos de inflexiones y rupturas que han sido problematizadas desde el Renacimiento hasta bien entrado el siglo XIX (*tp*).

Detrás de mi afirmación no hay ningún misterio, pues, los tres autores en cuestión lo reconocerán en su momento de manera pública. Para citar un ejemplo tenemos el caso de Guattari, que reconoce este relevo filosófico en una entrevista concedida en la ciudad de Milán, publicada bajo el título **“Microphysics of power / micropolitics of desire”**<sup>332</sup>. De manera general, el filósofo creador del análisis institucional señala la importancia de Michel Foucault como un incansable creador de conceptos e instrumentos necesarios para acometer el proyecto de una filosofía que siempre fue entendida por los autores de *L'anti-Œdipe* como una cartografía, “As a result of the methods he articulated, the lessons we can derive from his intellectual and personal development, as well as from the aesthetic character of his work,

---

<sup>332</sup> Esta entrevista fue recogida y editada posteriormente por Gary Genosko, *The Guattari reader*, Blackwell Publishers Ltd., USA 1996, pp. 172-181. En este documento Guattari explora, un año después de la muerte de Foucault, las cercanía y la imbricación de sus proyectos filosóficos.

Foucault has left us with a number of invaluable instruments for an analytic cartography.”<sup>333</sup> La cartografía analítica que alude Guattari en esta entrevista es una metodología de análisis que permite reconocer las transformaciones del cuerpo en un nivel material que lo asume como un espacio estriado y con una orografía diversa y cambiante, donde el poder se manifiesta dibujando nuevas líneas y contornos, plegando su naturaleza para llevarlo más allá de sí. El poder encargado de esta labor es un poder diferente, diseñado para posicionarse a niveles ínfimos, según Foucault se trata de un ámbito microfísico, de acuerdo con Deleuze y Guattari la herramienta que se ha utilizado para estriar los cuerpos e imponerles el semblante de las máquinas es un micropoder cuyo principal referente es el deseo. Por otra parte las palabras de Guattari nos permiten ver el grado de integración que acusan sendos proyectos filosóficos.

Estoy convencido de que éstas son las condiciones que determinan la relación de nuestros filósofos en la problemática del cuerpo. Si mi lectura es correcta, Deleuze y Guattari, tomarán la estafeta del proyecto filosófico iniciado por Foucault, con la intención de articular una crítica de las condiciones que determinan la experiencia del cuerpo en el siglo XX, sobre todo en lo que ellos consideran es uno de los momentos clave para la consolidación del cuerpo presente, es decir, centrarán su crítica en el cruce de la estructuración psicoanalítica y capitalista del deseo que tiene lugar en cada cuerpo bajo la lógica fabril del capitalismo. Insisto sobremanera en este punto, pues aquí radica la posibilidad de comprender dicha complementación.

---

<sup>333</sup> “**Microphysics of power / micropolitics of desire**”, en: *The Guattari reader*, Blackwell Publishers Ltd., USA 1996, p. 181. Recordemos también la caracterización que presenta Gilles Deleuze en su libro Foucault, donde lo anuncia como un nuevo cartógrafo y un nuevo archivista, *cfr.* “**Un nouveau cartographe**”, Foucault, Éditions de Minuit, Paris 2004, pp. 31-51. Se trata de un cartógrafo que nos permite trazar horizontes de enunciabilidad y visibilidad en lo que ahora puede verse como un *mapping*, Deleuze afirma, “Ici, l’analyse se fait de plus en plus microphysique, et les tableaux de plus en plus physiques, exprimant les ‘effets’ de l’analyse, non pas au sens causal, mais au sens optique,, lumineux, de couleur : du rouge sur rouge des supplices aur gris sur gris de la prison. L’analyse et le tableau vont de pair; microphysique du pouvoir et investissement politique du corps.” En: *op. cit.*, p. 31 y 32.

En un primer momento, se encuentra de fondo la tesis que supone que el poder está orientado hacia el cuerpo con una serie de finalidades que ya son reconocibles en el esquema general del capitalismo industrial, “Donc, là encore très schématiquement, ces systèmes disciplinaires isolés, locaux, latéraux, qui se sont formés au Moyen Âge, commencent alors à recouvrir toute la société par un sorte de processus que l’on pourrait appeler de colonisation externe et interne, dans lequel vous retrouvez absolument les éléments des systèmes disciplinaires dont je vous parlais. C’est-à-dire : la fixation spatiale, l’extraction optimale du temps, l’application et l’exploitation des forces du corps par une réglementation des gestes, des attitudes et de l’attention, la constitution d’une surveillance constante et d’un pouvoir punitif immédiat, et enfin l’organisation d’un pouvoir réglementaire qui, en lui-même, dans son fonctionnement, est anonyme, non individuel, mais qui aboutit toujours à un repérage des individualités assujetties. En gros : prise en charge du corps singulier par un pouvoir qui l’encadre et qui le constitue comme individu, c’est-à-dire comme corps assujetti.”<sup>334</sup>

Pero, detrás de esta colonización disciplinaria del cuerpo, Foucault afirma: “Eh bien, j’ai l’impression que ce qui était en question derrière cette mise en place générale des dispositifs disciplinaires, c’est ce qu’on pourrait appeler l’accumulation des hommes. C’est-à-dire que, parallèlement à l’accumulation du capital, et nécessaire d’ailleurs à celle-ci, il a fallu procéder à une certaine accumulation des hommes ou, si vous voulez, à une certaine distribution de la force de travail qui était présente dans toutes ces singularités somatiques.”<sup>335</sup> Hasta este momento, Foucault encuentra una articulación directa entre los sistemas disciplinarios, el ejercicio del poder disciplinario sobre los cuerpos y el capitalismo industrial.

---

<sup>334</sup> *PP*, p. 73.

<sup>335</sup> *Idem*.

Más adelante, una vez que la perspectiva biopolítica está ya consolidada el mismo Foucault analiza la función política del discurso psicoanalítico, sus efectos normalizadores y su labor colonizadora del cuerpo, así como las prácticas de tipo confesional de las cuales se servían diversas instituciones para arrancar la verdad de los individuos, en su relación directa respecto a un capitalismo propio a las sociedades del siglo XX<sup>336</sup>. Ciertamente, Foucault describe en el primer tomo de su *Histoire de la sexualité* el papel central del psicoanálisis en el proceso de constitución de un cuerpo sexuado y la consolidación de un poder que reclama la vida y a las poblaciones para integrar sus ejércitos productivos y sus ordas consumidoras.

En suma, de acuerdo con el filósofo de Poitiers existe una articulación entre las condiciones que hicieron posible el surgimiento y la consolidación de la biopolítica y el desarrollo del capitalismo, “Ce bio-pouvoir a été, à n’en pas douter, un élément indispensable au développement du capitalisme ; celui-ci n’a pu être assuré qu’au prix de l’insertion contrôlée des corps dans l’appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques. Mais il a exigé davantage ; il lui a fallu la croissance des uns et des autres, leur renforcement en même temps que leur utilisabilité et leur docilité ; il lui a fallu des méthodes de pouvoir susceptibles de majorer les forces, les aptitudes, la vie en général sans pour autant les rendre plus difficiles à assujettir ; si le développement des grands appareils d’État, comme *institutions* de pouvoir, a assuré le maintien des rapports de production, les rudiments d’anatomo- et de bio-politique, inventés au XVIII<sup>e</sup> siècle comme *techniques* de pouvoir présentes à tous les niveaux du corps social et utilisées par des institutions très diverses (la famille comme l’armée, l’école ou la police, la médecine individuelle ou l’administration des collectivités), ont agi au niveau des processus économiques, de leur déroulement, des forces qui y sont à l’œuvre et les soutiennent...”<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Cfr. *Vs*, “**Nous autres, victoriens**”, pp. 9-22.

<sup>337</sup> *Vs*, p. 185.

Mi lectura apunta a este momento particular, pues, es en este mismo nivel de análisis donde Gilles Deleuze y Félix Guattari problematizarán las relaciones entre el cuerpo, el deseo y el capitalismo. Nuestros filósofos llevarán la crítica del cuerpo en el contexto del capitalismo del siglo XX a su máxima expresión, concentrando su atención en el papel de psicoanálisis como agente productivo del deseo y como eslabón fundamental para lograr la interiorización del poder en el cuerpo<sup>338</sup>.

Efectivamente, bien puede pensarse que el análisis biopolítico de Michel Foucault desborda los límites de lo que puede considerarse el análisis de un cuerpo individual; sin embargo, también es necesario reconocer su importancia en lo que respecta a la consolidación de un análisis del gobierno de los cuerpos que se encuentra en el mismo nivel de análisis que exploran los autores del *L'anti-Œdipe*. Me explico, puesto que Deleuze y Guattari realizan un análisis de las determinaciones históricas del cuerpo desde una perspectiva política y social, donde se describen procesos de territorialización o desterritorialización, la constitución del *socius*, los aparatos de captura, las máquinas despóticas, entre otros, se sitúan en un nivel de análisis paralelo al adoptado por Foucault a partir del año 1976 y a lo largo de lo que se conoce como los análisis de la biopolítica. La diferencia radical será que Foucault estudia el proceso histórico a partir del cual se consolida una mirada biopolítica con sus discursos asistenciales y sus formas correlativas de ejercer el poder, sobre la base de lo que ya ha sido argumentado en torno a los cuerpos individuales. Digamos que Deleuze y Guattari dependen de la exposición foucaultiana, pues, en su caso se profundiza una de las problemáticas desarrolladas por Foucault hasta sus últimas consecuencias.

---

<sup>338</sup> Félix Guattari señala en este sentido: "Cette formule d'inconscient privé, personologique et œdipien, a pris d'ailleurs une importance de premier plan dans les sociétés développées, puisque c'est sur elle que reposent les systèmes de culpabilisation, d'intériorisation des normes sur lesquelles ils fondent une part essentielle de leur pouvoir." En: *Les années de hiver 1980-1985*, Les prairies ordinaires, Paris 2009, p. 143.

En este sentido, el análisis foucaultiano es más amplio y describe el itinerario de una problemática que Deleuze y Guattari solo abordarán en su último momento, es decir, sin la necesidad de recurrir a la perspectiva genealógica que el filósofo de Poitiers había empleado. Es posible afirmar que a partir de Foucault podemos reconocer las inflexiones de un poder que se interioriza, trabajosamente, a través de una serie de discursos y a lo largo de tres siglos. Una vez que dicho itinerario ha sido descrito, así como las determinaciones históricas del discurso psicoanalítico, entonces Deleuze y Guattari estarán en condiciones y tendrán todos los elementos para centrar su atención en dicho discurso psicoanalítico y en sus efectos, con la intención de explicar su consolidación y los extremos a los cuales nos ha conducido<sup>339</sup>.

Ahora bien, en lo que respecta al análisis de la perspectiva política y social que se deriva del nuevo posicionamiento biopolítico y de los posteriores desarrollos en términos de las técnicas de subjetivación, debo señalar, asimismo, una complementariedad de posiciones, pues, el gobierno de sí como opción política se empareja a lo que Guattari llamará más tarde *revolution moleculaire*, en al menos un aspecto importante: la necesidad de un trabajo de sí sobre sí mismo como ejercicio fundamental de libertad como opción política ante la intensidad del control desarrollada por nuestras sociedades. En otras palabras, el proyecto de una microfísica del poder se complementa con el proyecto de una micropolítica del deseo. Ambos nos urgen a emprender una crítica del presente, a reconocer en nuestros cuerpos el registro que el poder y los saberes han labrado minuciosamente; sin embargo también, como colofón de cada uno de estos desarrollos nos presentan opciones, pequeños espacios para la libertad.

---

<sup>339</sup> Las consecuencias son extremas, de acuerdo con Guattari: "Sin importar cuáles sean las pseudotolerancias de que haga alarde, el orden capitalista bajo todas sus formas (familia, escuela, fábricas, ejército, códigos, discursos...) continúa sometiendo toda la vida deseante, sexual y afectiva a la dictadura de su organización totalitaria fundada sobre la explotación, la propiedad, el poder masculino, la ganancia, el rendimiento..." En: "**Para acabar con la masacre del cuerpo**", p. 6.

Si bien, más tarde una serie de acontecimientos políticos concretos hicieron relucir las diferencias entre Foucault y Deleuze<sup>340</sup>, la relación de complementariedad de sus opciones filosófico-políticas no deja de consumarse: la exploración de nuevas formas de ser, la intención de movilizar la propia realidad más allá de sí, una aventura por explorar lo que un cuerpo puede, en fin, constituirse en artista de sí mismo.

A continuación presento, pues, los detalles de una argumentación filosófico-política en torno al cuerpo, se trata de la versión que presentaron Deleuze y Guattari, en lo que puede entenderse también como un diálogo filosófico y una complicidad con el filósofo de Poitiers. Mi intención es precisar el análisis del cuerpo como totalidad viviente, portadora, en su identidad, de la poderosa diferencia que le llevará, de manera incesante, a rebasar sus límites y a configurarse como otra experiencia del cuerpo.

---

<sup>340</sup> De acuerdo con Didier Eribon el distanciamiento tuvo lugar debido a las alternativas políticas encontradas respecto al caso de la extradición de Klaus Croissant, el abogado de la banda de Baader, quien había solicitado asilo político en Francia ante la inminencia de su condena en Alemania. Foucault otorga su apoyo irrestricto al abogado, pero no a sus clientes; Deleuz por su parte, apoya con firmeza tanto al abogado como a sus clientes. *Vid.*, Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, Paris 1989, p. 275-278.

## 2.2 Deleuze como hegeliano rebelde

Notas hacia un origen problemático de la relación Deleuze-Foucault

“Mais échapper réellement à Hegel suppose d’apprécier exactement ce qu’il en coûte de se détacher de lui; cela suppose de savoir jusqu’où Hegel, insidieusement peut-être, s’est approché de nous; cela suppose de savoir, dans ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu’il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.”

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L’anti-Œdipe*.

Ciertamente, la relación que sostiene Gilles Deleuze respecto a la filosofía de Hegel representa una complejidad particular, pues, las posiciones del filósofo francés parecen por muchos momentos adherirse a los principios del pensamiento hegeliano, a decir verdad, resulta desconcertante la dependencia que el proyecto general de la filosofía afirmativa y productiva acusa frente a la dialéctica hegeliana. La ruptura pretende ser extrema, sobre todo en la argumentación desarrollada en algunas de sus obras fundamentales como *Nietzsche*<sup>341</sup>, *Le bergsonisme*<sup>342</sup> o, incluso, en *En medio de Spinoza*<sup>343</sup>. Sabemos con certeza que existen innumerables declaraciones del filósofo francés que bien podrían trazar un mapa con la orografía más compleja: unas veces se declara ferviente combatiente de cualquier hegelianismo y, sin embargo, otras tantas parece recuperar e, incluso, elogiar las

---

<sup>341</sup> Presses Universitaires de France, París 2008.

<sup>342</sup> Presses Universitaires de France, Paris 2004.

<sup>343</sup> Cactus, Argentina 2008.

posibilidades de una filosofía que pareciera inexpugnable. Más allá de esto, en el terreno biográfico nos topamos nuevamente con la influencia decisiva de un personaje que, para este momento, debe resultar ya una referencia absoluta para la cabal comprensión tanto de Foucault como del mismo Deleuze, me refiero, desde luego, a Jean Hyppolite<sup>344</sup>.

Así pues, como la mayoría de filósofos franceses de su generación, Deleuze recibe sus primeras letras de la aventura hegeliana a través de Hyppolite; sin embargo, la operatividad de sus conceptos y, sobre todo, la operatividad de una lógica de corte hegeliano se puede vislumbrar a cada paso, si bien diríamos que podría describirse esta relación en los términos que bien ha descrito María Cadahia a partir del concepto de *Auseinandersetzung*, es decir, se trata de una relación de pertenencia y distanciamiento, de amor y odio, de acercamiento que, a la vez, señala una distancia insalvable y que, por esta misma razón, se revela hegeliana desde el principio. En efecto, Deleuze se resiste, lucha, vocifera y, sin embargo, entre más lucha, Hegel persiste<sup>345</sup>.

Para establecer una conexión entre la filosofía de Gilles Deleuze y la lógica hegeliana, expondré de manera general el punto de convergencia y el fondo que sustenta la intervención de uno sobre otro, en este punto es necesario reconocer que se trata de una toma de posición en lo que respecta la interpretación de la filosofía del autor del *L'anti-Œdipe*, sobre todo frente a las caracterizaciones que lo han llevado hasta los extremos y las imposturas de un posmodernismo carente de sentido y

---

<sup>344</sup> El destacado maestro francés fungió como director del trabajo doctoral de Gilles Deleuze... Asimismo, remito a la conferencia: "**Jean Hyppolite, Lógica y Existencia**", en: *La isla desierta y otros textos*, Pre-textos, España 2005, p. 21-25.

<sup>345</sup> Para un excelente trabajo en torno de la relación Hegel-Deleuze, principalmente en lo que ocupa a la libertad y al Estado, véase la tesis doctoral de Lee Watkins, "**Hegel after Deleuze and Guattari. Freedom in philosophy and the state**", University of Warwick, Noviembre 2011, pp. 365. De acuerdo con el autor, el objetivo principal de su disertación es el siguiente: "In this way I show how Hegel can respond to the demand for immanence made by Deleuze and Guattari", p. 6.

entregado al nihilismo más descorazonador. Sirva, pues, este ejercicio para afianzar la complementariedad del proyecto compartido Foucault-Deleuze, y en lo que respecta al esfuerzo intelectual para pensar al cuerpo como una realidad bajo los parámetros de la dialéctica. Veamos.

Como lo señalé en el apartado 1.1, la primera caracterización de la *Ciencia de la lógica* es que ésta se refiere a un ámbito metafísico que va más allá de cualquier modelo tradicional de la lógica, este puede ser un primer criterio a partir del cual trazar la relación Hegel-Deleuze, pues, de igual manera el proyecto filosófico deleuziano se caracteriza por ser una filosofía práctica bajo la signatura de la metafísica, es decir, una metafísica política o, dicho de otra manera, una problematización metafísica que por sí misma es ya política, pues, su única función es determinar cómo se crea y produce mundo. Así pues, el debate que emprende Deleuze se desarrolla en el terreno de la metafísica y él mismo, en diversas conferencias, se ha reconocido sin dudar como un metafísico. Ahora bien, de la misma manera que en *La lógica* hegeliana se presenta una tematización del pensamiento por parte del pensamiento mismo, así la filosofía de Gilles Deleuze se revela como una crítica del pensamiento que investiga su potencia creativa. Lo interesante es la configuración de la labor del pensamiento que lleva a cabo el filósofo francés, pues, en todo momento se reconoce la presencia de la filosofía hegeliana.

Para decirlo de una manera más clara, sostengo que la crítica deleuziana del pensamiento es uno de los puntos claves en su relación con Hegel. En un primer momento todo su entramado filosófico se sostiene en la convicción de que el pensamiento actúa en el mundo de manera efectiva. Tenemos que este pensamiento deviene otro en todo momento, siempre de la mano de una diferenciación infinita. En este sentido el producto de una actividad de pensamiento acusa el carácter procesal del mismo, así la razón puesta sobre el mundo es procesal. Según Deleuze, "...la razón

no es una facultad, sino un proceso.”<sup>346</sup> Sin embargo, va todavía más lejos al afirmar que “La razón como proceso es política.”<sup>347</sup> En efecto, se torna política en el momento en el cual su acción se manifiesta como transformación del mundo y de sí misma, dicho de otro modo el proceso de la razón no permanece intocado a lo largo del trabajo del pensamiento, Deleuze afirma: “Hay un pluralismo de la razón, porque no tenemos ningún motivo para pensar la materia ni el acto como únicos. Se define o se inventa un proceso de racionalización cada vez que se instauran relaciones humanas en una materia cualquiera...”<sup>348</sup>

Por tanto, echar a andar la razón como instrumental de conocimiento determina un ámbito que Deleuze denomina ontológico, pues, lo que ahí está en juego involucra al ser mismo, de tal manera afirma: “No hay metafísica, sino una política del ser.”<sup>349</sup> La filosofía primera, por tal motivo, es una filosofía política resultante de una crítica del pensamiento en su actividad pensante y, por lo mismo, creadora de mundo. La reflexión del pensamiento sobre sí mismo es un acopio de sus condicionantes y posibilidades, es un ejercicio de calibración del instrumento con el cual se crea mundo. En el caso de Deleuze la problematización de las condiciones del pensamiento nos llevarán a topar de frente con el problema del psicoanálisis y la forma Edipo (principal condicionante del pensamiento en nuestro contexto), en tanto respecto a las posibilidades de nuestro pensamiento, nos encontramos con la actividad creativa en aras de la multiplicidad. Los dos extremos surgen desde un registro micropolítico.

---

<sup>346</sup> *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, Pre-Textos, España 2010, p. 10. Este libro figura como una de las piezas más logradas de Gilles Deleuze, hermoso en su escritura, potente en su conformación filosófica y dedicado al pensamiento de uno de los pensadores más influyentes de la generación del 25', cercano a Deleuze desde muy temprano, estará asociado al grupo de intelectuales que fundaron la mítica Universidad experimental de Vincennes.

<sup>347</sup> *PyV*, p. 11.

<sup>348</sup> *PyV*, p. 10.

<sup>349</sup> *PyV*, p. 11. Véase en este sentido Yves Charles Zarka (et. al.), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Nueva visión, Argentina 2010. Al interior de este volumen, Alain Badiou apunta: “La ‘máxima política’ en Deleuze enuncia que ‘el devenir es más importante que la historia’. Se debe crear algo nuevo. La sociedad de control es tan solo la organización de la prohibición del devenir. De esta manera, la política —la verdadera política— es la liberación del deseo y del devenir.” En: “**¿Existe algo así como una política deleuziana?**”, *op cit.*, p. 23.

Ahora bien, “El conjunto muy diverso de procesos de racionalización constituye el devenir o la actividad del hombre, la Praxis, o las praxis.”<sup>350</sup> Es decir, lo que el hombre hace como objetivación, lo hace irremediabilmente a través del pensamiento. En este sentido la Praxis esgrimida por Deleuze como horizonte político de la acción del hombre se empata con el proyecto señalado por Foucault de hacer una historia de la objetivación de lo objetivo, sorprendentemente ambos proyectos implican una posición crítica del pensamiento que se reconoce como agente de transformación efectiva del mundo y de sí mismo. Recordemos las palabras del filósofo de Poitiers respecto al proceso de objetivación a través del pensamiento: “Hacer la historia de «la objetivación» de estos elementos que los historiadores consideran como dados objetivamente (la objetivación de las objetividades, me atrevo a decir), es el tipo de círculo que a mí me gustaría recorrer.”<sup>351</sup> Digamos que, en el caso de Deleuze, conviene hacer la historia de esa Praxis o registro de las racionalidades en su constante transformación, lo que sería tanto como decir, Deleuze pretende reconstruir la historia del trabajo del pensamiento en el mundo que Deleuze y Guattari asumen como mapas, planos, mesetas.

De tal suerte queda configurado un devenir que será protagonista de la filosofía Deleuziana. Por otra parte, señala en un tono crítico: “Todos nacemos, quizá, sobre un suelo de demolición, pero no malgastaremos ninguna posibilidad. No existe una Razón pura o una racionalidad por excelencia. Existen procesos de racionalización, heterogéneos, muy diferentes según los dominios, las épocas, los grupos y las personas.”<sup>352</sup> Por tal motivo, estos procesos de racionalización deben ser esclarecidos y conocidos en sus particularidades sin la necesidad de cancelar uno en favor de otro.

---

<sup>350</sup> PyV, p. 12.

<sup>351</sup> Mesa redonda del 20 de Mayo de 1978, en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama 1982, p. 79.

<sup>352</sup> PyV, p. 18.

Deleuze reconoce una serie de inflexiones en cuanto a la comprensión de las características de este registro dejado por la labor del pensamiento, sobre todo de la importancia de Foucault en este sentido:

“La pluralidad de los procesos de racionalización ya había sido objeto de análisis epistemológicos esenciales (Koyre, Bachelard, Canguilhem), y de análisis sociopolíticos (Max Weber). Y Foucault, en sus últimos libros, orientaba ese pluralismo hacia un análisis de las relaciones humanas que iba a constituir el proyecto de una nueva ética, desde el punto de vista de lo que él llamaba «procesos de subjetivación»: mostraba las bifurcaciones, las derivaciones, la historicidad quebrada de una razón siempre en estado de liberación o de alienación en unas relaciones del hombre consigo mismo.”<sup>353</sup>

Por si fuera poco, Deleuze enfatiza pormenorizadamente su distanciamiento frente a una caracterización de la razón trascendental, en favor de una razón entendida como proceso:

“Para Châtelet también, la racionalización es un proceso histórico y político que conoce con Atenas su primer acontecimiento, pero también su fracaso y su desaparición...Atenas no fue el acontecimiento de una razón eterna, sino el acontecimiento singular de una racionalización provisional, y por ello tanto más brillante.”<sup>354</sup>

A pesar de todo, Deleuze pretende alejarse de Hegel a partir de lo que él describe como un distanciamiento de la dialéctica centrada en la negatividad, en su lugar arguye en favor de la afirmación como *conatus* de la totalidad de la realidad. Según él, no hay movimiento más radical que la afirmación en su sentido diversificante y divergente, pues, es a través de la afirmación —como *conatus* inherente a la realidad— que se introduce el poder de la diferencia; sin embargo, la diferencia es producto de la afirmación de una fuerza creativa del pensamiento que encuentra, de

---

<sup>353</sup> *PyV*, p. 19.

<sup>354</sup> *PyV*, p. 21.

tal modo, las vías necesarias para configurar un mundo pletórico de sentido, pero a la vez inabarcable bajo la visión de un solo movimiento. Desde mi perspectiva, Deleuze no está equivocado, sino que asume el movimiento dialéctico de manera parcial, como veremos su opción en favor de una afirmación carecería de sentido sino existiera incluso al menos como referente la negación. Me parece que la afirmación en solitario carece de consistencia y es una vía impracticable.

En todo caso, la fuerza de la negatividad aparece una y otra vez como podrá observarse. Deleuze delinea así un universo barroco, es decir, un mundo que es proceso creativo infinito plegado sobre sí mismo, una y otra vez, produciendo sentido en cada corte, voluta, curva, nudo.

Las palabras de José Luis Pardo señalan la relación entre la concepción de la razón y el barroco:

“Casi nos vemos forzados a seguir este barroquismo de la razón: todo es pliegue y repliegue, la unidad del todo sólo se da, sólo deviene sensible y pensable, perceptible e imaginable, merced a la proliferación de sus diferencias o pliegues internos que se superponen en distintos grados de comprensión o dilatación, en diferentes umbrales de conciencia.”<sup>355</sup>

Esta proliferación barroca producto del trabajo de un pensamiento afirmativo tiene lugar en un ámbito de inmanencia. Este punto es de suma importancia en lo que respecta a la comprensión del cuerpo en Deleuze y Guattari. A partir de esta versión entendemos al cuerpo como un ámbito de proliferación del pensamiento que se afirma en pliegues sucesivos, unos tras otros. Casi podemos ver la piel plegarse sobre sí, en una serie de motivos barrocos que semejan nudos, curvas, sedimentos. Los órganos y los nervios, todos articulados por la irrupción de lo múltiple contenido dentro de sí en

---

<sup>355</sup> José Luis Pardo, *A propósito de Deleuze*, Pre-Textos, España 2014, p. 44.

lo que el filósofo denomina plano de inmanencia. Desde esta perspectiva la disciplina es la intensidad producida por una máquina que pliega el cuerpo sobre sí, la máquina a todas luces es un producto del pensamiento que, paradójicamente, a través de ella actúa sobre sí mismo. La mirada artística de Deleuze nos presenta, de este modo, un cuerpo como tablero barroco, como bóveda que a través de miles de pliegues y en su aparente caos, es parte de un mismo movimiento afirmativo. Aquí podemos decir que para Deleuze y Guattari el cuerpo es una obra de arte.

En efecto, así lo señaló Gilles Deleuze en una de sus entrevistas más recordadas: la inmanencia, una vida. Recordemos, por otra parte, que para Deleuze y Guattari la inmanencia puede entenderse en los siguientes términos: “Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée...Ce n'est pas une méthode, car toute méthode concerne éventuellement les concepts et suppose une telle image.”<sup>356</sup> El plano de la inmanencia es el horizonte que el pensamiento que se piensa a sí mismo pensando se va dando a través de su labor de pensamiento.”<sup>357</sup>.

En tanto la visión hegeliana piensa al ser en un primer momento vacío de todo contenido, idéntico a la nada y por eso mismo trabado en una relación de contradicción frente a la nada. Así una vez que esta relación determinada queda trabada surge la negación de la negación del ser que, bajo la forma de nada, ahora adquiere contenido configurando el devenir. Sin embargo, esta relación dialéctica no es la negación absoluta sino una negación positiva, es decir, una negación que conserva en sí aquello que niega. En este preciso punto Deleuze enarbola su crítica, al señalar que, este momento de negación de la negación hegeliano, implica una remisión infinita a la interioridad de lo mismo, a una mismidad que obturaría la proliferación y la

---

<sup>356</sup> En: *Qu'est-ce que la philosophie*, Les Éditions de Minuit, France 2005, p. 40.

<sup>357</sup> Véase también: “**La inmanencia: una vida**”, en: Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, Pre-textos, España 2007, pp. 347-351.

auténtica manifestación de la diferencia<sup>358</sup>. La apuesta de los pensadores franceses es remitir la fuerza del pensamiento a un acto creativo sin limitaciones.

Deleuze señala que la reconstrucción de estas racionalizaciones sería el principal objeto de una historia en el presente, es decir, una historia que se libre de la particularidad de lo inmediato, pero tampoco subsumida por un concepto dado de antemano.

Por el contrario, una historia en el presente “Es actualizar la potencia o devenir activo: está en juego la vida y su prolongación, pero también la razón y su proceso, una victoria sobre la muerte, puesto que no hay más inmortalidad que esta historia en el presente, no hay más vida que aquella que conecta y hace converger entornos.”<sup>359</sup>

Por fin podemos afirmar, junto a Deleuze que, “Un proceso de racionalización se presenta así: es actualizar una potencia, es devenir activo, es producir una relación humana, es prolongar singularidades, es decidir. En resumen, es hacer el movimiento.”<sup>360</sup>

De acuerdo con Deleuze-Guattari, “...for Deleuze and Guattari, we have a false sense of our existence as political agents if we retroactively eliminate the virtual from our account of the event. Hegel’s retroactive logic is a “betrayal” of philosophy for

---

<sup>358</sup> Véase, entre los que sostienen esta crítica, por ejemplo el trabajo de Miguel de Beistegui, quien señala: “The movement and immanence of speculative dialectics are not real, but abstract and false. Despite Hegel’s claim that the negative is the very engine of actuality, it is in fact nothing real. It is only an illusion.” Además señala: “Hegel’s dialectic is movement, and even infinite movement. As such, it gives the impression of being produced immanently. But it produces movement and immanence with words and representations only.” En: *Immanence: Deleuze and philosophy*, Edinburgh University Press, pp. 25 y 26.

<sup>359</sup> *PyV*, p. 26.

<sup>360</sup> *PyV*, p. 27.

Deleuze and Guattari precisely because it tries to explain all change in terms of necessity and so denies the contingency that in fact creates any event.”<sup>361</sup>

A pesar de todo, me parece que la crítica planteada por Deleuze resulta inoperante, pues, si bien Hegel parte de una negación que se niega a sí misma, este proceso implica una auténtica transformación que supera los límites de una mismidad que se contentaría con explorar, una y otra vez, las dimensiones de su propia interioridad. En efecto, se habla de una inmanencia, pero se trata de una inmanencia no como presupuesto ni trascendental, por el contrario, la dialéctica señala una inmanencia procesal, un irse haciendo a través de la negación que se niega a sí misma. Tal movimiento es de demolición, se manifiesta como horizonte de razón tan sólo para ser aniquilado por la propia diferencia, por su inmanencia que se desplaza, se repliega sobre sí misma, se diluye y explota en su otro<sup>362</sup>.

Así pues, el modelo deleuziano pretende ir más allá de la negación para reconstituir una metafísica de la afirmación capaz de superar la hegemonía de la dialéctica basada en la negación de la negación. Para llevar a cabo un proyecto de tales magnitudes, Deleuze, recurre a una explicación que parece empantanarse y conducir a los mismos presupuestos que en otro momento había rechazado, en otras palabras, su anti-hegelianismo resulta en un nuevo hegelianismo. Las razones por las cuales sostengo una afirmación tal pueden situarse en el núcleo del sistema lógico expuesto por el pensador de *La lógica*, para su mejor apreciación propongo agruparlas en torno a la problemática ya señalada, es decir, frente a la propuesta de Gilles Deleuze. Así frente a frente tenemos la negación y la afirmación:

a) negación afirmativa frente a una afirmación negativa

---

<sup>361</sup> Lee Watkins, *op. cit.*, p. 59.

<sup>362</sup> *Cfr. PyV*, p. 30.

- b) relación dialéctica entre identidad y diferencia y una relación productiva entre diferencia y repetición
- c) Dialéctica como modelo metafísico frente a Rizoma como modelo metafísico.
- d) La unidad contra la multiplicidad.

Ocurre que Deleuze pretende pensar a la diferencia más allá de la identidad, como si se tratara de una diferencia absoluta, libre de toda remisión y confrontación con su otro. De acuerdo con Michel Hardt la apuesta de la filosofía deleuziana es a favor de una emanación positiva que sería capaz de superar el falso movimiento de una dialéctica que no deja de ser formal.

“...la principal acusación de Deleuze no es que la dialéctica sea incapaz de reconocer el ser en términos de una dinámica, un proceso; lo que en realidad sostiene es que el movimiento de la dialéctica es un falso movimiento.”<sup>363</sup>

Armado de la metafísica escolástica, principalmente de Duns Scoto, el filósofo francés pretende echar atrás el movimiento dialéctico presentado por Hegel, así Deleuze arguye en términos de lo que la escolástica denominaba *causa per se* y *causa per accidens* para demostrar la exterioridad y la abstracción del juego dialéctico planteado por Hegel. De acuerdo con Hardt, “Como tal, la lógica del ser en Hegel es vulnerable a una réplica escolástica: una concepción del ser basada en una causa externa no puede sustentar la necesidad o sustancialidad del ser porque una causa exterior a su efecto no puede ser necesaria: las sucesivas mediaciones externas que fundan el ser dialéctico no pueden constituir *causae per se*, sino que, antes bien, deben reconocerse como *causae per accidens*. De ahí que, en virtud de la contingencia de este

---

<sup>363</sup> Michael Hardt, *Deleuze un aprendizaje filosófico*, Paidós, Argentina 2005, p. 53.

movimiento causal externo, el ser de la dialéctica es el caso extremo de una «exterioridad subsistente»<sup>364</sup>

Me parece que esta crítica queda empantanada, pues, la dialéctica hegeliana traba una relación con su otro en términos de una diferenciación sucesiva, de un proceso progresivo de interiorización de la negatividad a partir de su propia superación. El llamado insistente de la posición deleuziana en favor de una multiplicidad queda circunscrito a la lógica hegeliana, pues, la relación entre lo uno y lo múltiple señala ya el choque y la confrontación del pensamiento con el mundo en una relación que se juega al interior del ser, o como el mismo Deleuze señala: en el terreno de la inmanencia. Por más que se tome como punto de partida la afirmación el momento de su confrontación con la negación no puede desaparecer.

Una de las tentativas más importantes de la filosofía de nuestros autores, Foucault-Deleuze-Guattari, es reconocer la potencia inscrita en el pensamiento, subvertir los goznes de un pensamiento insípido y abstracto que en otros momentos se ha ensayado. El problema de los orígenes, la sucesión lineal y la abstracción son algunas de las trabas que el pensamiento debe superar. No, por el contrario, el pensamiento es creación.

“Todo el mundo reconoce los riesgos de algunos ejercicios físicos extremos, pero también el pensamiento es un ejercicio extremo y raro. Pensar es afrontar una línea en la que necesariamente se juegan la muerte y la vida. La razón y la locura, una línea en la que uno se halla implicado. Pensar sólo es posible en esa línea mágica, que no forzosamente conduce a la perdición: no estamos fatalmente condenados a la locura o a la muerte. Foucault estuvo siempre fascinado por esta oscilación, por esta zozobra perpetua de lo próximo y lo lejano de la muerte y la locura.”<sup>365</sup>

---

<sup>364</sup> Michael Hardt, *op. cit.*, p. 47.

<sup>365</sup> *Conversaciones*, p. 167.

El pensamiento procede por crisis, en efecto... "Si un creador no se encuentra atezado por un conjunto de imposibilidades, no es un creador. Creador es aquel que se crea sus propias imposibilidades al mismo tiempo que crea lo posible."<sup>366</sup>

### Una vez más, la presencia de Marx

Nuestros autores piensan al cuerpo como un devenir máquina ya desde las primeras páginas de *L'anti-Edipe*, visto así, el cuerpo es el lugar donde el deseo es conformado bajo los parámetros del psicoanálisis, de tal forma desde el cuerpo se apuntala el consumo, la docilidad y la furia productiva. Nuestros autores dedican algunas de sus páginas más bellas en su intento de conciliar a Marx con el psicoanálisis, sus referencias a la literatura norteamericana harán de su apuesta una aventura del pensamiento con innumerables dimensiones, así al hilo de una brillante exposición van problematizando las marcas que un proceso de producción del deseo ha ido dejando grabadas muy profundo y en la carne misma<sup>367</sup>.

Para Félix Guattari la referencia a Marx será radical y sus reclamos hacen patente a lo largo de su obra una militancia en favor del filósofo del *Capital*, por lo pronto en *Psicoanálisis y transversalidad* tenemos una serie de referencias a las máquinas y a su labor política de obturación del deseo y de gobierno de los cuerpos desde el ámbito micropolítico. En este momento ya ha delineado el concepto de

---

<sup>366</sup> *Conversaciones*, p. 213.

<sup>367</sup> "El alza de salarios despierta en el obrero el ansia de enriquecimiento propia del capitalista que él, sin embargo, sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciar." Además: "La división del trabajo hace al obrero cada vez más unilateral y más dependiente, pues acarrea consigo la competencia no sólo de los hombres, sino también de las máquinas. Como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponersele como competidor." En: *op. cit.*, p. 59.

máquina deseante e inconciente máquínico que más tarde ampliarán en *L'anti-Œdipe*. Guattari desarrolla ampliamente la relación obrero máquina en el capítulo titulado *Máquina y estructura*, en ese lugar afirma:<sup>368</sup>

“El trabajo del obrero, del técnico, del científico, será absorbido, incorporado a los engranajes de la máquina de mañana, el movimiento repetido ya no ofrece garantía ritual...El trabajo humano moderno no es sino un subconjunto residual del trabajo de la máquina. El movimiento humano residual es sólo un proceso adyacente y parcial del proceso subjetivo secretado por el orden de la máquina. De hecho, la máquina está instalada en el centro del deseo, el movimiento humano residual no constituye más que el lugar de marcado de la máquina en la totalidad imaginaria del individuo.”<sup>369</sup>

En este sentido la máquina se plantea como una totalidad que domina el deseo, en el extremo de la situación, el hombre se piensa a partir de la lógica maquinal. La perspectiva trazada en *L'anti-Œdipe* apunta a una preocupación por la intensificación y transformación de la alienación descrita por Marx; una intensificación que llega hasta el grado de no haber marcha atrás: *devenir máquina* como destino para lo humano; transformación en cuanto al núcleo de la subjetividad que no está más en poder del hombre sino en la máquina y su lógica. Como vemos, la potencia del ser en su movimiento de diferenciación es atajada por una relación dogmática del producir maquínico.

---

<sup>368</sup> Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, México 1976, p. 274-283. Para François Dosse Félix Guattari “Con su concepto de máquina y su propuesta para sustituir con él la noción de estructura, Guattari ofrece a Deleuze una posible puerta de salida del pensamiento estructural, que él ya buscaba en *Lógica de Sentido*.” En: *op. cit.*, p. 25. A decir de François Dosse, Guattari había forjado ya el concepto de *máquina deseante* en 1955, *cfr.*, *op. cit.*, p. 55, 56 y 57.

<sup>369</sup> Félix Guattari, *op. cit.*, p. 276, 277. Estas tesis serán objeto de preocupación para Félix Guattari durante la última etapa de su producción filosófica, en *Caosmosis* 1992, dedicará un capítulo acerca de la producción de la subjetividad, *Cfr.*, *Caosmosis*, Manantial, Argentina 1996, p. 11-46. Nótese la estrecha cercanía con el análisis de Karl Marx con respecto a las máquinas en: *La miseria de la filosofía*, folio, España 1999, p. 153 y ss.

La idea de la alienación como descentramiento del sujeto presente ya en los *Manuscritos* podría articular las investigaciones que Foucault realiza en cuanto a la sociedad disciplinaria, cuando Marx señala con respecto a la situación del obrero en una relación de producción capitalista:

“La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía...La existencia del obrero esta reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha convertido en una mercancía y para el es una suerte poder llegar a ser comprador.”<sup>370</sup>

Sin duda Marx ha visto quizá mejor que nadie la disposición de un conjunto de elementos discursivos (¿ideología?) que de manera sorprendente establecen un complejo cuerpo-herramienta; es decir, un vínculo coercitivo del cuerpo con el aparato productivo. Todo esto encaminado al apuntalamiento y justificación de una modalidad productiva. El mismo Marx señala: “Con esta división del trabajo, de una parte, y con la acumulación de capitales, de la otra, el obrero se hace cada vez más dependiente exclusivamente del trabajo, y de un trabajo muy determinado, unilateral y maquinal. Y así, del mismo modo que se ve rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de máquina, y de hombre queda reducido a una actividad abstracta y a un vientre. Se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio del mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos.”<sup>371</sup>

Por otra parte, Marx nos permite abonar en la comprensión de lo que Deleuze y Guattari denominan aparatos de captura. A través del ejemplo de la escrituración y desdoble escrito de la confesión psicoanalítica. Para los filósofos franceses la escritura es un aparato de captura del deseo, lo mediatiza y lo remite a un orden diferente al de

---

<sup>370</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Altaya, España 1993, p. 56.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 58.

su flujo. La problemática se juega en el nivel de lo que significa la escritura como acontecimiento industrial y maquínico. De acuerdo con Karl Marx, la industria es la relación histórica entre naturaleza y hombre, es decir, el resultado de este enfrentamiento bajo el modelo dialéctico. Así la naturaleza expresa una negatividad que debe ser a su vez negada por la fuerza, la razón y las sus diversas configuraciones para superar la separación. La industria es pues la superación de la unilateralidad planteada por la opción naturaleza-hombre, que desde esta perspectiva se revela imposible: el horizonte humano siempre es industrial. Ahora, afirmar que la escritura es industria significa que detrás del ejercicio manual y estético se libra una confrontación que va más allá de lo natural y no puede dejar de hacerlo. Productividad antes que interpretación, se trata de un problema político antes que hermenéutico o epistemológico. En este mismo sentido Michel Foucault apunta: “Les corps, les gestes, les comportements, les discours sont peu à peu investis par un tissu d’écriture, un plasma graphique, qui les enregistre, les code, les schématise.”<sup>372</sup>

Ya sea en el orden de la escritura, o en el orden de la multiplicidad del cuerpo, la relación maquínica de producción se transfiere a la totalidad del campo social bloqueando las posibilidades del ser, el gozo se convierte en desesperación y la creatividad en indiferencia. Toda actividad productiva seguirá, entonces el mismo registro y se tiende de esta manera sobre la sociedad la univocidad del ser.

Dreyfus y Rabinow señalan en el mismo sentido, “This is directly connected to the economic system, for the body is both useful and productive. But it becomes possible to make men work efficiently and productively only after they have been ‘caught up in a system of subjection (in which need is also a political instrument

---

<sup>372</sup> *PP*, p. 51. No sólo eso, sino que “la visibilité du corps et la permanence de l’écriture vont de pair, et ils ont évidemment pour effet ce qu’on pourrait appeler l’individualisation schématique et centralisée.” *PP*, p. 52.

meticulously prepared, calculate and used); the body becomes a useful force only if it is both a productive body and a subjected body”<sup>373</sup>

Por estas razones, afirmo que el proyecto pensado por Deleuze-Guattari es un proyecto político, es decir, *L'anti-Œdipe* alberga una posición que pretende surtir efectos generales en un primer momento acerca de una confrontación en contra del psicoanálisis tradicional y, posteriormente, como opción política. Así la evaluación de la sociedad como ámbito de la maquinización del cuerpo presenta, a partir de la obra de nuestros autores, una situación casi inexpugnable donde el proceso maquínico es el ritmo que domina las series de conexiones posibles entre los cuerpos colonizados por una forma del deseo.

---

<sup>373</sup> Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, USA 1983, p. 112.

## 2.3 *L'anti-Œdipe conatus* del siglo XX

“Primero hay que abrir los ojos de Marx, ciego al deseo, enceguecer a Freud como a Edipo, y mandar al diablo el complejo.”

André Green

Sobre *L'anti-Œdipe* se han dicho muchas cosas, libro extremo, de lectura codificada y difícil e, incluso, impracticable. En efecto, enfrentarse a *L'anti-Œdipe* es una verdadera *experiencia límite*, pues, al leerlo se desata una auténtica lucha con el texto, nuestra lectura deriva en algo *otro* una vez que se cierra el libro al final de la lectura. Claro, se trata de una de las obra más enigmáticas de la literatura política contemporánea, tal como los mismos autores lo señalaron casi al borde de la desesperación, cuando se percataron de la incompreensión que la crítica francesa de su tiempo les valió. *L'anti-Œdipe* resulta un difícil acertijo que seduce desde la misma configuración como obra filosófica: escrito a cuatro manos —y por lo mismo ya una crítica hacia la subjetividad *autocentrada*— parece elevar la complejidad del pensamiento que inscribe hasta alguno de los cielos propios a la década de los setenta, en el *collage* que impregnaba el horizonte de la cultura francesa post mayo del 68<sup>374</sup>.

---

<sup>374</sup> Deleuze comenta respecto a la individualidad acontecimiento que firma los libros a partir de la fórmula Gilles Deleuze y Félix Guattari: “Cuando he dicho que Feliz y yo éramos como arroyos quería decir que la individuación no es necesariamente personal. No estamos nada seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto ‘hecceidades’. Se componen como arroyos, como ríos.” En: *Conversaciones*, p. 224, 225.

De acuerdo con Ian Buchanan, el “*Anti-Oedipus* was lobbed into this fray like an intellectual cluster bomb-it had multiple targets, from the primacy of the signifier in linguistics to the dependency on lack in psychoanalysis, but its primary objective was (as Michel Foucault astutely points out in his highly influential preface to the English translation) to caution us against the fascist inside, the desire to seize power for oneself.”<sup>375</sup>

Una vez frente al texto, la primera impresión es, como ya lo he señalado, parte de los argumentos que en él serán presentados, sí, hay una increpación constante al lector, pues, lo que lee en la letra impresa es el signo de su propia sumisión y el recuento de su propia conformación bajo el triángulo edípico. El título, por su parte, nos señala bien pronto que se trata de un libro de combate, sí un diálogo, pero un diálogo combatiente donde dos filósofos quieren presentar batalla en contra de un modelo que se ha constituido como fuente de sentido para las ciencias humanas y, por qué no, como modelo y referente vago para cualquier explicación en el orden de la normalidad: se trata del Edipo.

De tal manera, el libro entero y lo que de él se deriva representan una auténtica confrontación. Tal vez la dificultad radique en la pretensión de combatir un modelo desde el modelo mismo, el lector no puede desentenderse del trabajo ideológico-representativo que sobre él mismo opera y que es denunciado en el libro, al tiempo que avanza sobre sus líneas, tal parece que la pretensión del dueto francés es presentar un libro escrito de tal manera que el lector sea capaz de reconocer en sí las huellas de un proceso productivo del deseo desde los estrechos marcos del deseo mismo, para decirlo con una imagen: la aventura propuesta por Deleuze y Guattari significa re-encontrarse con su Edipo tan sólo para decirle adiós. De tal forma, “Deleuze and Guattari were concerned about the allure of power, its apparent ability to

---

<sup>375</sup> Ian Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus*, Continuum, New York 2008, p. 21.

drive us to desire to be placed under its yoke. The most important political question, as far as Deleuze and Guattari are concerned, is how it is possible for desire to act against its interest.”<sup>376</sup> Habrá que dimensionar dicha dificultad y, por qué no, el enigma referido por esta tentativa.

Ciertamente *L’anti-Œdipe* fue objeto de innumerables críticas, desde libro de derecha, hasta bastión del maoísmo moribundo, pasando por delirio paranoico de reaccionarios trasnochados. A pesar de todo, esta obra conjunta significó un acontecimiento que no pasó desapercibido para la intelectualidad francesa<sup>377</sup>. En el contexto de mi investigación, resulta de igual modo un verdadero acontecimiento, pues, Michel Foucault dedicará su atención en torno a los problemas en él inscritos en diversas ocasiones, así como Deleuze y Guattari pretenden retomar los argumentos del filósofo de la *Histoire de la folie*<sup>378</sup>. En primer lugar, Foucault destina una de las conferencias dictada en Río de Janeiro para analizar, de manera general, el polémico libro y, posteriormente, prepara un prefacio para la traducción inglesa<sup>379</sup>.

Una de las posiciones fundamentales de *L’anti-Œdipe* es la referencia al deseo, pero no cualquier deseo, sino uno bien particular: un deseo vacío (como un significante vacío) de cualquier naturalismo, un *deseo productivo* además de ser susceptible de producción como de ser investido desde múltiples posiciones dejando

---

<sup>376</sup> *Idem.*

<sup>377</sup> Como dato interesante y para permitirnos comprender la complejidad de su recepción recordemos que la primera edición se agotó en tan sólo tres días. Véase François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografías cruzadas*, p. 263. Asimismo, sirva de ejemplo este testimonio: “François Chatelet, colega y gran amigo de Deleuze en Vincennes, muestra su entusiasmo por aquello que considera el combate de un nuevo Lucrecio, un esfuerzo para comprender por qué los hombres pueden luchar para aumentar su servidumbre como si se tratara de su propia salvación”; pero también fuertes rechazos, por citar alguno de entre innumerables: “Lacan estaba furioso y había dado la consigna de que no haya debates organizados en su escuela sobre este libro.” En: *op. cit.*, p. 265.

<sup>378</sup> *Cfr.*, capítulo segundo, donde insistentemente Deleuze y Guattari apelan en favor de una continuidad respecto a las investigaciones de Foucault.

<sup>379</sup> Prefacio a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Œdipus: capitalism and schizophrenia*, Nueva York, Viking Press, 1977.

en banda aquellos naturalismos metafísicos que decían el deseo de una vez y para siempre. De una vez por todas, Deleuze y Guattari hacen entrar al deseo al ámbito de las máquinas de producción y a las máquinas de producción en el ámbito del deseo: el deseo produce lo real.

“...en 1988, al hacer el abecedario, Deleuze vuelve a hablar de lo que él considera un malentendido a propósito de la acepción dada a la noción de deseo en El *anti-Edipo*. Precisa que la intención no tenía nada que ver con el todo deseante, sino con el paso de una concepción abstracta del deseo a un enfoque constructivista que toma en cuenta el agenciamiento concreto en el que se expresa.”<sup>380</sup>

Por lo pronto, respecto a este asunto fundamental nuestros autores han desarrollado lo que podría denominarse una metafísica del deseo, que pretende asumir la dificultad de la pregunta ¿qué es el deseo? Ante el desafío de su variabilidad, de sus obturaciones, contensiones y conformaciones políticas. Efectivamente, el polémico libro *no* puede ser circunscrito en el bando de aquellos trabajos destructores o pesimistas, bien por el contrario, pues, en él hay un llamado a la afirmación (*conatus*) del ser, es decir, a una apertura a los campos de diferenciación obstruidos por la puesta en escena del Edipo.

“René Girard renuncia a cualquier anclaje fisiológico o psíquico del deseo, como también a cualquier pansexualismo, y coloca el deseo mimético sobre el único plano de la relación dialógica, del devenir recíproco.”<sup>381</sup>

Insisto, en sus líneas no hay ninguna concesión al esencialismo, y en vez de perseguir las esencias, el *L'anti-Œdipe* persigue los modos de vida, cómo se producen ciertos ámbitos sociales a partir del deseo, de tal manera Dosse nos sirve una vez más

---

<sup>380</sup> *FD*, p. 278.

<sup>381</sup> *FD*, p. 270.

para tejer con mayor intensidad la tesis de la complementariedad (*ts*) entre las propuestas de nuestros filósofos en cuanto al cuerpo.

“...la obra no tiene sólo detractores: encuentra en Foucault un aliado importante. El anti-Edipo tiene para él un estatuto completamente singular, el de un puro acontecimiento que excede el objeto libro, con un fulgor que debe apreciarse por su facultad de afectar.”<sup>382</sup>

---

<sup>382</sup> *FD*, p. 274.

## 2.4. Notas para una metafísica del deseo

“Le multiple, ce n’est pas seulement ce qui a beaucoup de parties, mais ce qui est plié de beaucoup de façons.”

Gilles Deleuze, *Le pli*.

Una de las características propias de nuestra sociedad post-industrial es la existencia de una serie de elementos tecnológicos destinados a la administración del deseo. De acuerdo a nuestros autores se trata de un quiebre en las modalidades del ejercicio del poder, pues, en vez de concentrarse en el acopio de materiales y pertrechos de guerra que permitieran un mejor ejercicio del poder, o en la consolidación de instituciones de carácter democrático o burocrático, la política en este tipo de sociedades revela nuevas modalidades de ejercicio del poder, de organización de la subjetividad a partir de la organización estratégica del deseo. Ante esto cabe preguntarnos al menos dos cosas, la primera y más obvia es ¿qué es el deseo? y, posteriormente, cabe plantear la duda respecto al carácter y al papel que juega el deseo al interior del proyecto que Deleuze y Guattari presentan para pensar los cuerpos.

Para dar respuesta a la primera interrogante diré, siguiendo a *L’anti-Œdipe*, que el deseo es un flujo. Guattari puntualizó públicamente lo siguiente: "For Gilles Deleuze and me desire is everything that exists *be/ore* the opposition between subject and object, *before* representation and production. It's everything whereby the world and

affects constitute us outside of ourselves, in spite of ourselves. It's everything that overflows from us. That's why we define it as flow [*flux*]."<sup>383</sup>

El deseo es un flujo y las máquinas pensadas por Deleuze y Guattari son, a su vez, una configuración política encargada de mediar y reducir ese torrente a través de una serie de cortes y conexiones. Estas máquinas adecuadas para vérselas con el deseo de una manera particular, son la expresión Edípica más acabada:

"So we speak of machines, of "desiring machines", in order to indicate that there is as yet no question here of "structure", that is, of any subjective position, objective redundancy, or coordinates of reference. Machines arrange and connect flows."<sup>384</sup>

Así pues, digamos que el deseo es la corriente a través de la cual se da el proceso de diferenciación de las cosas. En su torrente se liberan las fuerzas de la multiplicidad, de *esto* y lo *otro*, y lo *otro* que surge a partir de *esto*.

Gracias a Sade y a otros tantos, cuando hablamos del deseo, nos referimos a un torrente cuyo lecho se actualiza a su mismo paso, digamos que es un río interminable, por demás harto conocido para los filósofos, pues, el devenir ahora empatado con el deseo semeja un río donde el individuo nunca habrá de bañarse dos veces.

“Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.”<sup>385</sup>

Efectivamente, de acuerdo con Hegel, “El progreso necesario realizado por Heráclito consiste en haber pasado del ser como primer pensamiento inmediato a la

---

<sup>383</sup> Gary Genosko (ed.), *The Guattari reader*, "A liberation of desire", se trata de una entrevista realizada por George Stambolian, Blackwell publishers, USA 1996, p. 205.

<sup>384</sup> *Idem*.

<sup>385</sup> 49 DK.

determinación del devenir, como el segundo; es lo primero concreto, lo absoluto, como la unidad de lo contrapuesto que en él se plasma.”<sup>386</sup>

Más allá de una conformación esencial que hiciera del deseo una presencia omnipresente, en el caso de nuestros autores, se trata de un universal *indeterminado*. Para Deleuze y Guattari, el deseo es proceso libre de diferenciación, creación infinita y producción de lo diferente. La libertad de sus registros señala la multiplicidad de la existencia, los mil caminos y mesetas sobre las cuales es posible discurrir, unas veces *esto* y siempre aquello *otro*. La forma del deseo ha sido pensada por Deleuze a través de la capacidad de enlace y puente de la conjunción y sus seguimientos: y...y...y, bajo la risa anunciada del juego Batlerby<sup>387</sup>.

En uno de los esfuerzos más evidentes de todo el proyecto *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari, intentan presentar al deseo como un flujo que asume la forma del rizoma, mejor dicho, a través de su paulatina *de*-formación rizomática. El deseo de esta manera es un flujo que no tiene forma o contenidos pre-establecidos, se manifiesta irreverente y múltiple como devenir. Esta caracterización les permite salir al paso frente a la perspectiva biologicista esgrimida por el primer Freud e, incluso, más allá de su posterior culturalismo que hacía de la forma edípica un sustrato y fondo común a todas las sociedades, todavía nos permite ir más allá de las perspectivas estructurales tan arraigadas en el psicoanálisis francés debido a la influencia de Lacan.

El deseo no es un fondo natural, ni el sustrato de un acontecimiento traumático que domina el inconsciente universal, ni tampoco una estructura dados de antemano. Puede verse desde esta perspectiva, una vez más, la confrontación en contra de la subjetividad moderna. La metafísica del deseo presentada por nuestros autores, es una más de las aristas de una batalla librada por muchos medios en contra de la

---

<sup>386</sup> G.W.F. Hegel, G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, p. 258.

<sup>387</sup> Véase John Rajchman, *Deleuze un mapa*, capítulo IV, titulado "**multiplicidad**", p.59 y ss.

subjetividad pensada por la modernidad, pues, hace imposible remitir al sujeto a un referente constante que le de sentido o le imponga estructura. Por el contrario, concebir el deseo como un flujo socava las certezas de un yo que se aleja de sus certezas y se percibe dominado (¿víctima?) por un deseo que es producto de una serie de cortes y cancelaciones, de obturaciones y nudos, que conforman su manera de abrirse al mundo.

Por su parte Foucault esbozó una crítica similar respecto al deseo en la modernidad, aunque apenas se trata de una breve referencia en *Les mots et les choses*, según Foucault el surgimiento de una *episteme* moderna está directamente ligada con los nuevos criterios que las ciencias humanas ponen en juego para alcanzar el orden y el control de sus dominios de conocimiento, el lenguaje en su versión formal, producto de la naciente lingüística, representa un ordenamiento y sujeción a través de las reglas del decir. El deseo será una más de sus presas y en este sentido, Michel Foucault recurre a la figura del Marqués de Sade para contrastar el surgimiento de un ordenamiento discursivo del deseo, frente al arrebató de un cuerpo indómito y capaz de dictar su propia norma: “Ce renversement, il est contemporain de Sade. Ou plutôt, cette œuvre inlassable manifeste le précaire équilibre entre la loi sans loi du désir et l’ordonnance méticuleuse d’une représentation discursive. L’ordre du discours y trouve sa Limite et sa Loi ; mais il a encore la force de demeurer coexistensif à cela même qui le régit.”<sup>388</sup>

Sobra decir que Sade encarna una experiencia del cuerpo disímil y lejana a la nuestra, en su cuerpo y en su apasionante historia llevaba las marcas de la resistencia frente a una serie de técnicas disciplinarias y discursivas que se consolidaban para detener el flujo del deseo e imponer una sola forma de vivirlo y experimentarlo:

---

<sup>388</sup> *Mc*, p. 222.

“Et celle-ci sera doublée, limitée, bordée, mystifiée peut-être, régie en tout cas de l’extérieur par l’énorme poussé d’une liberté, ou d’une désir, ou d’une volonté qui se donneront comme l’envers métaphysique de la conscience.”<sup>389</sup>

Así pues, ni trascendencias ni naturaleza, ni tampoco estructuras, el deseo corre, escapa y produce, se pliega una y otra vez, remolino que recuerda en todo momento los motivos del barroco: “Le Baroque ne renvoie pas à une essence, mais plutôt à une fonction opératoire, à un trait. Il ne cesse de faire des plis.”<sup>390</sup> El deseo, pues, reporta una historia o más bien una cartografía que tiene como principal referente al cuerpo, pues, es en el cuerpo donde puede leerse de manera más palpable el discurrir como las obturaciones del deseo. En otras palabras, el libre tránsito o la contención del deseo son palpables en el cuerpo como acontecimientos políticos. Así es, el deseo se lleva en la piel y los pliegues corporales, digamos por ejemplo, la arruga y la cicatriz, la risa o el silencio, la satisfacción o la abstención, tanto como el miedo o la vergüenza, son en su variación la historia del cuerpo.

“...el pliegue que constituye nuestro cuerpo (nuestro cuerpo si somos griegos, nuestra carne si somos cristianos, y aún hay muchas variaciones posibles en cada pliegue), el pliegue realizado por la fuerza que se ejerce sobre sí misma en lugar de aplicarse a otras fuerzas, el plegado que constituye la verdad en relación con nosotros mismos, y finalmente el último pliegue, el de la línea del Afuera, el que constituye una ‘interioridad de espera’.”<sup>391</sup>

Esto nos señala una caracterización material del deseo de la cual nuestros filósofos intentan dar cuenta a través del cuerpo. El deseo es material, sus efectos pueden devastar el cuerpo o sumirlo en la estabilidad, lo pueden noquear o entregarlo al letargo de la repetición, es posible también que le revienten o lo integren como

---

<sup>389</sup> *Idem.*

<sup>390</sup> Gilles Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les Éditions de minuit, France 1988, pp. 5.

<sup>391</sup> *Conversaciones*, p. 180.

fuerza laboral y trabajar y trabajar hasta el cansancio, incluso, lo pueden hacer soñar esto y aquello, y sin embargo su fuerza ahora es casi imperceptible pues vivimos la naturalización de su cancelación. Claro la acusación que Deleuze y Guattari encauzan en contra de nuestra sociedad post-industrial es que el deseo ha sido coartado en aras de una sola de sus representaciones y con la finalidad explícita de hacer del cuerpo el locus del capitalismo más exacerbado, por un lado fuerza de trabajo susceptible de explotación hasta niveles inimaginables y, por si fuera poco, un pozo sin fondo ideal para el consumo, todo a través de las técnicas discursivas encaramadas al nivel de dogmas por el psicoanálisis<sup>392</sup>.

El deseo no es una esencia omnipresente en el mundo y, sin embargo, hoy la vivimos como tal, llegando al extremo de reducir la multiplicidad a los moldes de impuestos por el discurso psicoanalítico. Ante la pregunta ¿qué es el deseo? nuestra sociedad debe confesar que es encausamiento, prisión intensa en nuestro propio cuerpo, hoy el deseo es "...una máquina para reproducir en todo ser, en todo tiempo, en todo lugar, las bases del orden esclavista."<sup>393</sup> Es decir, una imposición de sentido que ocupa un lugar privilegiado en nuestra sociedad y desde donde imprime sentido a todo acontecimiento posible, ese *locus* del deseo es la familia. El deseo ha sido reducido a un acontecimiento familiar, pues, en estas condiciones adquiere un contenido que orienta a los individuos y a los cuerpos. La familia es la plataforma maquina a través de la cual se producen productores es el locus de la obturación burguesa del deseo. Al menos así lo consideran nuestros autores:

---

<sup>392</sup> De acuerdo con E. González Duro, "El psicoanálisis aplastaba sistemáticamente todos los contenidos sociopolíticos del inconsciente, que sin embargo determinaban en la realidad los objetos del deseo." además, frente a los defensores de nuevas versiones del psicoanálisis francés "...Guattari, que había sido discípulo de Lacan, sabía que ese no era el camino, porque el psicoanálisis aniquilaba sistemáticamente los contenidos sociopolíticos del inconsciente, reduciéndolos siempre a la nostalgia familiarista del Edipo." En: "**Felix Guattari: el deseo y la revolución**", *Necrológica. Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, Vol. XII, N° 43, 1992, p. 263,264.

<sup>393</sup> Guattari, *Para acabar con la masacre del cuerpo*, p. 13.

"Al confrontar nuestras experiencias singulares, sin importar qué tan "libres" hayan podido parecernos, nos hemos percatado de que no dejábamos de conformarnos a los estereotipos de la sexualidad oficial, la cual reglamenta todas las formas de lo vivido y extiende su administración desde las camas matrimoniales hasta las habitaciones de burdeles, pasando por los baños públicos, las pistas de baile, las fábricas, los confesionarios, las sex shop, las prisiones, los colegios, los autobuses, las casas de orgías, etc..."<sup>394</sup>

Más allá de ese encausamiento, el deseo no tiene contenido. Ocurre de esta manera porque el deseo es un flujo de fuerzas creativas, fuerzas que se actualizan aquí y allá, de un modo u otro. Bien puede ensayarse una historia política del deseo, pues, la manera en la cual se encaucen estas fuerzas significa las características propias de un momento histórico, por ejemplo, podríamos afirmar junto a nuestros autores que "...no basta con que la fuerza se ejerza sobre otras fuerzas o sufra sus efectos, se precisa que la fuerza se ejerza sobre sí misma: será digno de gobernar a otros aquel que haya alcanzado el dominio de sí mismo. Al plegar la fuerza sobre sí, en una relación consigo misma, los griegos inventan la subjetivación."<sup>395</sup>

En este sentido, y al interior de este pliegue particular "...el mejor será aquel que ejerza el poder sobre sí mismo. Los griegos inventan el modo de existencia estético. Esto es la subjetivación: curvar la línea, replegarla sobre sí misma, conseguir que la fuerza se auto-afecte."<sup>396</sup>

Ante esa proliferación productiva que señala el deseo, nuestras sociedades operan el deseo desde una de sus representaciones históricas, obturando sus posibilidades, reprimiendo su libertad creadora, llevando hasta límites demenciales el control que ejercen sobre el flujo del deseo:

---

<sup>394</sup> Guattari, *Para acabar con la masacre del cuerpo*, p. 12.

<sup>395</sup> *Conversaciones*, p. 181.

<sup>396</sup> *Conversaciones*, p. 182.

“La matière présente donc une texture infiniment poreuse, spongieuse ou caverneuse sans vide, toujours une caverne dans la caverne : chaque corps, si petit soit-il, contient un monde, en tant qu’il est troué de passages irréguliers, environné et pénétré par un fluide de plus en plus subtil, l’ensemble de l’univers étant semblable à « un étang de matière dans lequel il y a des différents flots et ondes ».”<sup>397</sup>

El cuerpo se torna, de este modo, en un referente crucial de la metafísica del deseo. Cada cuerpo es la negación del libre flujo del deseo, impuesta por una voluntad propio o ajena. Guattari lo expresa con vehemencia en uno de los escritos más importantes para mi estudio: "Sin descansar, continúa su sucia tarea de castración, aplastamiento, tortura y cuadrículado del cuerpo para inscribir sus leyes en nuestras carnes, para clavar en el inconsciente sus aparatos de reproducción de la esclavitud." y posteriormente, "Es el espacio de este cuerpo con todo lo que produce de deseos lo que nosotros queremos liberar de la influencia “extranjera”. Es en este lugar que nosotros queremos “trabajar” por la liberación del espacio social. Entre ambos no existe ninguna frontera yo me oprimo porque yo es el producto de un sistema de opresión extendido a lo largo de todas las formas de lo vivido.”<sup>398</sup> En otras palabra este proceso de organización política del deseo señala los rasgos del sujeto deseante *ad hoc* al capitalismo exacerbado de nuestros días. Un sujeto orientado hacia el deseo con tanta intensidad que pierde sus rasgos propios para devenir máquina deseante, programada fríamente para desear una y otra vez lo mismo, para montarse sobre los

---

<sup>397</sup> *Le pli*, p. 8.

<sup>398</sup> *Para acabar con la masacre del cuerpo*, p. 7. El continúa en un tono cada vez más elevado: "Ya no podemos soportar que se nos robe nuestra boca, nuestro ano, nuestro sexo, nuestros nervios, nuestros intestinos, nuestras arterias... para hacer de ellos las piezas y los engranajes de la sucia mecánica de producción del capital, la explotación y la familia" además, "Ya no podemos permitir que se hagan de nuestras mucosas, nuestra piel y todas nuestras superficies sensibles, unas zonas ocupadas, controladas, reglamentadas y prohibidas." en: *op cit.*, p. 9.

rieles de la productividad en masa y el consumo en masa motivados por un fulgor fabril que, encarnado, les consume las entrañas y determina sus acciones.

La metafísica del deseo que se plantea en el *L'anti-Œdipe* es una metafísica militante y arrancada de su letargo, en ella encontramos los elementos necesarios para evaluar las condiciones de nuestros cuerpos, a final de cuentas la filosofía es una herramienta y, en este caso la metafísica desarrollada por Deleuze y Guattari tiene objetivos bien claros, como negación "nosotros queremos hacer volar en pedazos al cuerpo frígido, encarcelado y mortificado que el capitalismo no cesa de querer construir con los desechos de nuestro cuerpo viviente."<sup>399</sup> Como afirmación: "Queremos recuperar el placer de producir el placer y de crear, despiadadamente mermado por los aparatos educativos encargados de fabricar trabajadores (consumidores obedientes)."<sup>400</sup> En este sentido los autores de *L'anti-Œdipe* presentan una filosofía primera que asume como problemática principal a la multiplicidad.

Su espíritu de batalla frente al despotismo de Edipo recuerda la voluntad de Heráclito, quien su momento veía con desdén la voluntad de los poetas que anhelaban en sus cantos el fin de las disputas, Deleuze y Guattari nos invitan, junto a Heráclito, a vivir su plenitud de las confrontaciones, a sumirnos en su productivo espiral, a encontrar en las brazas del fuego y en los escombros del rayo los perfiles de una realidad en carne viva, a arrebatar a los despojos de la confrontación nuevas

---

<sup>399</sup> Guattari, *Para acabar con la masacre del cuerpo*, p. 9, 10.

<sup>400</sup> Guattari, *Para acabar con la masacre del cuerpo*, p. 15. Como suele ocurrir los efectos perniciosos suelen revelarse de manera cruda en las víctimas que suelen estar dispuestas en bandos bajo el esquema ricos vs. pobres; sin embargo, en este caso la situación es diferente, pues, se trata de víctimas que muchas veces no reconocen su condición de tales, seducidas y penetradas profundamente por sus victimarios, se trata pues de "Unas víctimas aplastadas en sus deseos, pero sugestionadas por un ideal imaginario de amor mítico, de felicidad sin fin, de salud eterna y de confort material, que chocaban con la realidad completamente distinta que encontraban a la vuelta de la esquina: los problemas de la vida cotidiana, las enfermedades, los accidentes, la locura, las drogas, el suicidio, la muerte, etc. De este modo se generaba un conjunto de demandas que perpetuaba la dependencia inconsciente a la producción." Nuevamente son palabras de E. González Duro, "**Felix Guattari: el deseo y la revolución**", *op.cit.*, p. 264.

posibilidades, en este sentido el testimonio marcado A22 de la numeración Diels-Kranz refiere la voluntad de una metafísica política del deseo que desespera por confrontar a Edipo<sup>401</sup>.

---

<sup>401</sup> “καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι « ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο »· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων. ” (Aristóteles, Eth. Eud. 1235) “Y Heráclito critica el verso del poeta: «Ojalá cese la disputa, lejos de los dioses y de los hombres». De hecho, no existiría la armonía si no hubiera agudos y graves, ni habría animales si no hubiera macho y hembra.”

## 2.5 El hombre máquina

...Le corps sans la peau est une usine surchauffée...

*Antonin Artaud*

**E**l problema del *cuero* será uno de los ejes del trabajo filosófico de Gilles Deleuze y Félix Guattari. En su periplo convocan lecturas y conversaciones propias a la psicología y la antropología, pero también, al psicoanálisis y a la sociología<sup>402</sup>. Así, su filosofía responde a uno de los retos más significativos para la generación francesa nacida después de 1925 —a la cual pertenecía el mismo Michel Foucault—, el reto, para describirlo de manera general, significa *repensar* aquello que había sido establecido por los grandes filósofos y psicoanalistas franceses, alemanes y austriacos de la generación anterior, pensemos en Sartre o Lacan, pero sobre todo en la enseñanza fundacional del psicoanalista austriaco Sigmund Freud. Si bien es cierto que el debate encarado por la audaz dupla Deleuze/Guattari implica a muchos otros autores, su cometido principal será problematizar el psicoanálisis y a su núcleo edípico, a través de una lectura de Marx que sea coherente con el contexto de un sistema capitalista pretenciosamente pensado como incontestable; sin embargo, es necesario reconocer la magnitud de la resistencia de los autores del *L'anti-Œdipe*

---

<sup>402</sup> François Dosse señala algunas de estas lecturas y conversaciones en el contexto de la escritura del *Anti-Edipo*, Marcel Griaule, Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Pierre Clastres y sobre todo hay una tematización de la obra de Marie-Cécile y Edmond Ortigues, *Œdipe africain*, publicado en París por la casa editorial Plon en 1966, estudio que investiga las posibles aplicaciones del modelo psicoanalítico basado en el complejo de Edipo en África, hecho que a los ojos de Guattari resulta más bien una fabricación de Edipo, es decir, un uso y una imposición de sus propios parámetros sobre una sociedad que se encuentra más allá de ellos, véase Dosse, *op. cit.*, pp. 254 y ss.

respecto a lo que se dio en llamar el freudo-marxismo tan en boga en sus años de juventud.

Desde un punto de vista estrictamente metodológico, la labor filosófica por excelencia para los autores del *L'anti-Œdipe* es la problematización de una serie de nociones establecidas bajo el epíteto de lo natural e, incluso, en el sentido de una referencia hacia lo que durante mucho tiempo se consideró fuerzas primitivas propias a los cuerpos y que, a su vez, lindan con un aspecto metafísico que desafía cualquier configuración histórica o política, es decir, se pretende realizar una crítica a la metafísica de la presencia, de lo estático y constante que revestía las representaciones del cuerpo. Así lo consignan en su obra conjunta *Qu'est-ce que la philosophie ?* la filosofía pasa por la problematización incesante, por la producción de conceptos capaces de hacer inteligible una realidad que se encuentra en constante proceso de diferenciación.<sup>403</sup>

Cabe señalar la cercanía de los presupuestos de la filosofía expuesta en el *L'anti-Œdipe* y la obra de Michel Foucault, sobre todo en el periodo posterior a la publicación del citado libro. En un acercamiento que dejará marcado al mismo Foucault<sup>404</sup>, Gilles

---

<sup>403</sup> "La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts." En: *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, p. 10.

<sup>404</sup> La problematización explícita tuvo lugar en el número 35 de la revista *Magazine Littéraire*, en una carta originalmente dirigida a Foucault, donde Deleuze afirma: "*La última vez que nosotros nos hemos visto Michel me dijo, con mucha gentileza y afecto, aproximadamente: yo no puedo soportar la palabra deseo, incluso si vos la usás de otro modo; yo no puedo impedirme pensar que deseo = falta, o que deseo se llama reprimido. Michel agrega: ahora bien, aquello a lo que yo llamo "placer" es tal vez lo que vos denominás "deseo", pero de todos modos yo tengo necesidad de otra palabra que deseo. Evidentemente, por una vez más, es otra cosa que una cuestión de palabras. Porque yo, a mi turno, casi no soporto la palabra "placer". Pero ¿por qué? Para mí, deseo no comporta ninguna falta.*" Cfr., Didier Eribon, *Michel Michel Foucault*, Flammarion, France 1989, pp. 273 y ss, sitio donde Eribon describe la importancia y las dificultades que el mismo Foucault manifestaba respecto al trabajo de Deleuze y sobre todo respecto a su posición política, de manera más concreta puede verse la segunda conferencia dictada en Río de Janeiro en 1973, misma que posteriormente será integrada en el texto *La vérité et les formes juridiques*, lugar donde según Foucault "Deleuze et Guattari ont essayé de montrer que le triangle œdipie père-mère-fils ne révèle pas une vérité atemporelle, ni une

Deleuze y Félix Guattari, describen un cuerpo portador del deseo, un cuerpo dominado por el ir y venir del consumo y la lógica del mundo industrial; por tanto, un cuerpo productor pero que, en su productividad, se convierte principalmente en una fábrica de desechos.

Así pues, la dinámica a la que se sujeta el cuerpo es aquella descrita por los cierres y las aperturas, por las conexiones y las intervenciones mutuas, determinadas por una representación del deseo que se torna hegemónica y se presenta como natural. En este sentido, todo en el cuerpo ocurre de una manera tan cruda que los calificativos asociados con la maquinaria y lo fabril saltan de inmediato a la vista. El hombre máquina es un cuerpo territorializado por una forma del deseo específica, de esta forma nos encontramos con el hombre como un *cuerpo sin órganos*, es decir, sin limitantes o configuraciones naturales, ni mucho menos programaciones simbólicas que delimiten a un organismo a comportarse como si fuera siempre el mismo. En otras palabras, lo que se encuentra en juego, de acuerdo con Deleuze y Guattari, es determinar *lo que puede* un cuerpo.

Así el cuerpo abandonado a su alienación resulta tan ajeno y descentrado, cambiante y caótico para Deleuze-Guattari que tendrán que echar mano de la noción de *ello* en una recuperación crítica de las categorías del psicoanálisis. La unidad del *yo* otrora descompuesta por el análisis profundo propuesto por el psicoanálisis ahora es remitida a un horizonte productivo, pero no en la versión freudo-marxista que por ejemplo explora Wilhelm Reich. Por el contrario, para el dueto francés, el deseo mismo será un producto del trabajo fabril de una serie de dispositivos máquina de sobra conocidos por la sociedad industrial<sup>405</sup>.

---

vérité profondément historique de notre désir. Ils ont essayé de montrer que ce fameux triangle œdipien constitue, pour les analystes qui le manipulent à l'intérieur de la famille et se déroule comme un petit drame presque bourgeois entre le père, la mère et le fils." vid., *Dits et écrits*, pp. 1421.

<sup>405</sup> Deleuze señala enfático: "Contre la psychanalyse nous n'avons dit que deux choses : elle casse toutes les productions de désir, elle écrase toutes les formations d'énoncés. Par là, elle

“El «yo pienso» es remplazado por un «yo siento», más originario, y que no es más que la producción de un devenir”<sup>406</sup>

A decir verdad, el freudo marxismo y su lectura crítica de la sociedad serán uno de los principales objetivos a evitar en el *anti-Edipo*, tal como lo señaló Gilles Deleuze en la entrevista concedida a Vittorio Marchetti para la revista *Tiempí moderni*<sup>407</sup>; así como en la sesión del 28 de mayo de 1973 en el contexto del curso impartido en la Universidad de Paris VIII, bajo los siguientes términos:

- I.- El punto de partida del *anti-Edipo* no son las necesidades, sino los deseos.
- II.-No hay una esfera ideológica apartada de la sociedad, sino solamente organizaciones de poder.
- III.-Hay una concepción de la producción de enunciados a partir de la potencia del olvido.

En este mismo sentido Dosse señala:

“En este punto, Deleuze y Guattari comparten la postura sarcástica de Michel Foucault en relación con el psicoanálisis. Se basan en la *Historia de la locura en la época clásica* para establecer un lazo de continuidad entre la psiquiatría del siglo XIX y el psicoanálisis, por su común reducción de la locura a un «complejo parental», por la importancia de la figura de la confesión de culpa que resulta del Edipo...”<sup>408</sup>

---

brise l'agencement sur ses deux faces, l'agencement machinique de désir, l'agencement collectif d'énonciation.” En: Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, pp. 95. Véase también: Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, España 2006, pp. 216 y ss.

<sup>406</sup> François Dosse, *op. cit.*, p. 248.

<sup>407</sup> *Tiempí Moderni*, N° 12, 1972.

<sup>408</sup> François Dosse, *ibid.*, p. 249.

Es obvio que Deleuze-Guattari hacen uso de los análisis propios a *la Histoire de la folie*, principalmente recuperan con insistencia lo que Foucault ha problematizado en términos de la confesión y su relación con los métodos de examen y vigilancia practicados por las ciencias humanas, además de este lazo genealógico puede verse como trabaja en el *L'anti-Œdipe* como uno de los ejes rectores la crítica al complejo familiar sobre el cual se constituyó el saber psiquiátrico y sus derivados decimonónicos tales como la sexología y el psicoanálisis.

### **Gilles Deleuze: la crítica al sujeto**

Cuando Gilles Deleuze y Félix Guattari confrontan al psicoanálisis delinean una subjetividad propia a las sociedades post-industriales, es decir, reprimida, controlada a niveles nunca antes vistos. Se trata de una sujeción que se logra a partir de saberes y prácticas que refieren y colonializan los micro espacios, que dominan el ámbito molecular. Pero, en el contexto del proyecto planteado por *Capitalisme et schyzophrénie* ¿qué significa esto? En primer lugar, implica el reconocimiento de la relación que existe entre la subjetividad y un determinado horizonte temporal, es decir, el hecho fundamental de una subjetividad histórica, elemento teórico que el psicoanálisis Freudiano no consideró; posteriormente, implica una determinación de la subjetividad como campo de confrontación de fuerzas e intereses que, de acuerdo a nuestra situación actual, se definen a través de la lógica maquinal del deseo.

Finalmente Deleuze siempre insistió en el perfil político de su empresa, que a todas luces discurre bajo los parámetros de una liberación y apertura, una aceptación de las posibilidades (siempre otras) de ser otros. Su vocación puede ser descrita como revolucionaria, sin embargo se trata de una *revolution moleculaire*, pues, pretenden hacer frente a una conformación despótica del deseo que se impone como horizonte

hermenéutico universal de manera acrítica, de este modo, urgen la presencia de máquinas revolucionarias capaces de liberar el deseo de su represión psicoanalítica<sup>409</sup>.

De acuerdo con la propuesta canónica de Freud, la psique humana posee una estructura, a decir verdad Freud avanzará sobre sus propios presupuestos hasta reconocer, alrededor de 1928, la posición final que habla de un yo, super yo y un ello. Sea en la postura inicial, biologicista, o en su última versión, el psicoanálisis piensa que existe un modelo de lo que actúa bajo la denominación de subjetividad, en este sentido dicha estructura presente en todos los individuos permite realizar el análisis y la respectiva cura de una manera universal. En otras palabras, las inflexiones particulares que el psicoanálisis encuentra en la psicología profunda del hombre serían una constante fija y transferible, tal como un modelo trascendente que va más allá de los vaivenes y los cambios de las sociedades. El individuo encuentra así, la verdad de su acción, en el examen y la clínica que el psicoanálisis realiza teniendo como perspectiva un modelo trascendente.

“Por esto atacamos a Edipo: no en nombre de unas sociedades que no implicarían a Edipo, sino debido a la sociedad que lo implica de un modo eminente, la nuestra, la capitalista. No atacamos a Edipo en nombre de ideales pretendidamente superiores a la sexualidad, sino en nombre de la propia sexualidad, que no se reduce al ‘sucio secretito de familia’.”<sup>410</sup>

Por otra parte, Deleuze y Guattari, proponen la lógica del conflicto y la contradicción como fundamento de la subjetividad. En una de sus metáforas más conocidas, hablan de subjetividad nómada o astillada, tratando de mostrar una versión de la subjetividad capaz de responder al cambio, así la subjetividad planteada por los

---

<sup>409</sup> Véase *Conversaciones*, p. 33, donde Guattari afirma: “...o bien se construye una máquina revolucionaria capaz de hacerse cargo del deseo y de los fenómenos del deseo, o bien el deseo seguirá siendo manipulado por las fuerzas de opresión y represión y terminará amenazando, incluso desde el interior, a las propias máquinas revolucionarias.”

<sup>410</sup> *Conversaciones*, p. 31.

autores del *Anti-Edipo* es móvil, mas este aspecto de movilidad y capacidad de transformación se concreta en la encrucijada de una sociedad como la nuestra — dominada por el capital— a través del modelo de la producción, es decir, de un proceso que orienta, de manera violenta, los destinos y el rumbo de la sucesión de esa subjetividad. En otras palabras, la subjetividad maquinal es la obturación del devenir subjetivo en nuestra sociedad, obturación, corte, contención, clausura que opera a través del instrumento del deseo.

El plano de inmanencia es el ámbito donde se ejecutan y actualizan estos procesos maquinales de subjetivación. A todas luces la apuesta de DG señala a esos ámbitos colectivos, protagonistas ya de los primeros años del siglo XX, tales como las masas por ejemplo. Estas problemáticas conformaciones de lo humano serán denominadas moleculares, término que pretende precisar un ámbito donde las fuerzas sociales trabajan y se manifiestan. El ámbito de lo molecular se refiere, pues, a un ámbito político centrado en la cotidianidad que define el deseo, su intensidad desborda las referencias tradicionales de lo político que se mueven por encima (macro) y que dejan desapercibidas una serie de relaciones que los autores pretenden tematizar.

De esta forma, puede problematizarse un ámbito político pre-subjetivo y pre-individual. De acuerdo con René Scherer,

“El Se, desacreditado, sujeto indefinido de lo anónimo, de lo banal, de la famosa “banalidad cotidiana” opuesta por Heidegger a la autenticidad de la existencia, ese “se” que aparentemente sólo debería ser el signo de la opinión, del lugar común, es convertido, en razón de su misma impersonalidad, en índice de la más alta potencia de la vida. Llega en el punto en que estalla el acontecimiento, abre la región del sentido. En la inminencia de la muerte, en su artículo, aleja de la angustia de la que toda la carga —el potencial de fuerzas que representa— se transforma en evidencia de la singularidad irremplazable y no perecedera de

una vida. La inmanencia absoluta de una vida.”<sup>411</sup>

Las primeras líneas de *L'anti-Œdipe*, señalan que una persona es un corte —maquinal— en este flujo continuo previo a la subjetividad. La subjetividad, al ser un corte en el flujo, adquiere las características de un resultado, de lo obtenido después de un trabajo y un esfuerzo que le darán sus características y le imprimen sus contenidos.

A pesar de todo, será en el terreno del psicoanálisis donde se llevará a cabo la verdadera confrontación. Basta recordar que en el esquema del psicoanálisis freudiano *el ello* responde a todas aquellas pulsiones que se encuentran más allá de la función represora del *yo* y de las configuraciones normativas del *superyó*. De tal manera, *el ello* se constituye como un desbalance del *yo* que lo remite a pulsiones primitivas (eros/tanatos). En tanto que, para los autores de *L'anti-Œdipe*, es precisamente *el ello* dónde se inscribe un trabajo histórico-político que va más allá de las constantes que lo pensaban como fondo de pulsiones naturales invariables. En otras palabras, *el ello* teorizado por Deleuze-Guattari es diferente a la categoría freudiana debido a su carácter histórico-político, así bien, el ello al cual se refiere la primera línea del *L'anti-Œdipe* es producto e imposición resultado de un trabajo y de un proceso de maquinización del hombre.

Según Deleuze/Guattari:

“Ça fonctionne partout, tantôt san arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d'avoir dit *le ça*. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement : des machines de machines, avec leurs couplages, leur connexions.”<sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> “**Homo tantum. Lo impersonal: una política**”, En: *Gilles Deleuze una vida filosófica*, Revista Euphorion, Colombia 2012, p. 16.

<sup>412</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1: L'anti-Œdipe*, Les Editions de Minuit, France 2012, p. 9.

Frente a la lectura esencialista del *yo*, en *L'anti-Œdipe* se refiere, desde el principio, a un funcionamiento, a una articulación que por ningún motivo resultará un ardid de la semántica, por ningún motivo el funcionamiento del *ello* en las entrañas del cuerpo que respira, se calienta, come, besa y defeca será una metáfora más. Por si fuera poco, en la brevedad de las palabras que inauguran el trabajo que problematiza el capitalismo y la esquizofrenia se encuentra también un llamado a la cordura, pues, este funcionamiento del *ello* funciona en todas partes, no hay esa exterioridad que otras posiciones terapéuticas o no sostienen. En la sociedad del capitalismo y la esquizofrenia no existen figuras que puedan desplazarse por fuera de sus registros: “C’est ainsi qu’on est tous bricoleurs ; chacun ses petites machines”<sup>413</sup>.

El asunto queda aclarado a través de la referencia a Lenz, pues en él, Deleuze y Guattari observan esta maquinización de la cual ha sido objeto el hombre en su conjunto: “Lenz s’est mis avant la distinction homme-nature, avant tous les repérages que cette distinction conditionne. Il ne vit pas la nature comme nature, mais comme processus de production. Il n’y a plus ni homme ni nature, mais uniquement processus des machines productrices ou désirantes, les machines schizophrènes, toute la vie générique : moi et non moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire.”<sup>414</sup>

Ante la pregunta lógica ¿Cómo se relaciona cuerpo y deseo? La respuesta a partir de *L'anti-Œdipe* es que dicha relación es una relación político-económica que responde también a una instrumentación psicológica.

“Soit par exemple encore la psychanalyse : non seulement dans sa théorie, mais dans sa pratique de calcul et de traitement, elle soumet l’inconscient à des structures arborescentes, à des organes centraux, phallus, arbre-phallus. La

---

<sup>413</sup> *Idem*. François Dosse señala al respecto: “Hay, pues, coextensión del campo social y del deseo en la concepción que se despliega en *El anti-Edipo*. La diferencia entre máquinas técnicas de producción y máquinas deseantes no es una diferencia de naturaleza, sino de simple régimen, de relación de tamaño.” En: Dosse, *op. cit.*, pp. 250.

<sup>414</sup> *Œ.*, p. 10. La referencia a Lenz es Bücher, en la traducción francesa de la editorial Fontaine.

psychanalyse ne peut pas changer de méthode à cet égard : sur une conception dictatoriale de l'inconscient, elle fonde son propre pouvoir dictatorial.”<sup>415</sup>

Un sistema instrumentado para funcionar. Los filósofos franceses buscan en este caso contraponer la fuerza de la función incesante y continua de la maquinaria a un tratamiento esquemático del yo. Por fin, Deleuze y Guattari declaran sus posiciones, más allá del título de su trabajo, arremeten contra la configuración freudiana de los complejos que determinan al yo, su ataque contra Edipo así lo manifiesta: “Mais il avait l'impression, pure impression, que la psychanalyse était en train de d'enfermer la sexualité dans une boîte bizarre aux ornements bourgeois, dans une sorte de triangle artificiel assez dégoûtant, qui étouffait toute la sexualité comme production de désir, pour en refaire sur un nouveau mode un « sale petit secret », le petit secret familial, un théâtre intime au lieu de la fantastique usine, Nature et Production...Alors, au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papa-maman, et à *ne pas en finir avec ce problème-là*.”<sup>416</sup>

De esta manera, queda de manifiesto que la argumentación conduce a una auténtica problematización del complejo freudiano que domina al yo en su versión canónica. En su lugar, la lógica de la maquinaria del consumo será dominante más allá de los falsos intersticios de lo interno y lo externo y, sobre todo, en vez de una aparente naturalidad descubierta a través del diván devorador de sueños. No, la naturalidad descrita por el psicoanálisis no es sino un proceso más, es decir, un eslabón de la cadena maquina-productiva en una de sus tantas configuraciones: “Nous ne prétendons pas fixer un pôle naturaliste de la schizophrénie. Ce que le schizophrène vit spécifiquement, génétiquement, ce n'est pas du tout un pôle spécifique de la nature,

---

<sup>415</sup> *MP*, p. 27.

<sup>416</sup> *Œ*, p. 60, 61.

mais la nature comme processus de production.”<sup>417</sup> Es propio decir, siguiendo lo anterior, que por un lado no existe una naturalidad en la esquizofrenia, es decir, la enfermedad psíquica no es un padecimiento natural que pueda remitirse transversalmente a una causa única o esencial; pero también, una problematización filosófica de lo natural mismo, en otras palabras, en este punto Deleuze y Guattari mientan la naturaleza como un momento más de una cadena de producción, así lo natural queda desnaturalizado y remitido, por ende, a un proceso de producción que involucra un núcleo dador de sentido. La mácula de la producción pesa, incluso, sobre lo natural. Estas afirmaciones adquieren una relevancia fundamental en la temática de lo corporal, pues, de una vez por todas el cuerpo humano será arrebatado de la órbita de una naturaleza para ser entregado a la cadena de producción —cuasi industrial— que domina en el horizonte del capital y sobre todo, en nuestro caso, del modelo industrial de producción.

Pero, ¿qué significa en este contexto producción? De acuerdo a *L'anti-Œdipe* “Il est probable que, à un certain niveau, la nature se distingue de l'industrie : pour une part l'industrie s'oppose à la nature, pour une autre part elle y puise des matériaux, pour une autre part elle lui restitue ses déchets, etc. Ce rapport distinctif homme-nature, industrie-nature, société-nature, conditionne même dans la société la distinction de sphères relativement autonomes qu'on appellera « production », « distribution », « consommation ». Mais ce niveau de distinctions en general, considéré dans sa structure formelle développée, présuppose (comme l'a montré Marx) non seulement le capital et la division du travail, mais la fausse conscience que l'être capitaliste prend nécessairement de soi et des éléments figés d'un procès d'ensemble. Car en vérité – L'éclatante et noire vérité qui gît dans le délire — il n'y a pas de sphères ou de de circuits relativement indépendants : la production est immédiatement consommation et enregistrement, l'enregistrement et la consommation déterminent directement la production, mais la déterminent au sein de la production même. Si bien

---

<sup>417</sup> Œ, p. 11.

que tout est production : productions de productions, d'actions et de passions ; productions d'enregistremens, de distributions et de repérages ; productions de consommations, de voluptés, d'angoisses et de douleurs."<sup>418</sup>

En efecto existe una razón que camina con pie firme, a su paso la historia se hunde profundo desafiando una visión total, sin embargo, su recorrido es susceptible de conocimiento, el cuerpo que se reconoce a sí mismo como maquinaria será uno más de los puntos de inflexión de la razón que se reconoce en su andar histórico. No hay en *L'anti-Œdipe* un refugio del irracionalismo, por el contrario, como bien lo ha declarado el mismo Deleuze, una lógica distinta, un llamamiento al reconocimiento del trabajo corporal de la razón.

---

<sup>418</sup> *Œ*, pp. 11, 12.

## 2.6. Cuerpo y filosofía

“El entredos concierne a un proceso de desterritorialización subjetiva de la que adviene una nueva subjetividad transversalizada; allí las identidades poco importan.”

Gregorio Kaminsky, prólogo a *Cartografías del deseo*.

La filiación materialista de la filosofía deleuziana nunca fue objeto de misterio. Por el contrario, el intento de hacer inteligible el mundo tal como se presenta en su materialidad espontánea resulta una constante a lo largo de su pensamiento. De acuerdo con Deleuze su pensamiento debe comprenderse como una metafísica materialista<sup>419</sup>. El término es por sí mismo una más de las provocaciones deleuzianas, de manera concreta, afirmar una metafísica materialista implica un reconocimiento del mundo en su absoluta configuración empírica. La denominación resulta poco exitosa pues poco tiene que agregar a otras configuraciones metafísicas que reconocen el momento fundamental de la diferencia en el proceso de configuración de la realidad. Por si fuera poco, apelar a una relación estrecha entre el empirismo y la subjetividad —como hace Deleuze desde su tesis doctoral<sup>420</sup>— plantea más confusiones en torno al proceso de diferenciación del pensamiento, pues no se atina en distinguir si la diferencia está en las cosas mismas o en el pensamiento, es decir, si la diferencia es trascendente y corre bajo su propio registro en el mundo o, si

---

<sup>419</sup> Esta noción responde a una larga configuración en la obra de Deleuze, su primera versión fue empirismo trascendental en un claro intento por superar las limitantes de un esquema centrado en lo empírico o en los postulados del entendimiento, véase, *Conversaciones*, p. 193-261.

<sup>420</sup> Publicada posteriormente como *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Presses Universitaires de France, París 1993; véase también: *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1993.

por el contrario, es la acción del pensamiento la que desata e impone la diferencia sobre las cosas<sup>421</sup>.

A pesar de todo, la diferencia pensada por Deleuze es *la diferencia conjunta* mentada en el primer capítulo de *L'anti-Œdipe* y ampliamente tematizada por el francés a lo largo de sus trabajos posteriores. En este orden de ideas, una diferencia conjunta pretende ir más allá de la habitual síntesis conjuntiva que, según Deleuze, violenta la diferencia y que constituye, a su vez, un posicionamiento frente a la lógica hegeliana. A pesar de todo la crítica contemporánea no atisba a trabar la diferencia que Deleuze tanto intentó demostrar, en otras palabras, la propuesta no hace sino recaer en los supuestos de la dialéctica hegeliana.

De acuerdo con el filósofo francés, la diferencia conjunta sería un llamado a establecer un modelo metafísico disyuntivo que no encarcele la diferenciación en los moldes de una síntesis totalitaria condenada a la circulación de lo idéntico.<sup>422</sup> Bajo este supuesto, una metafísica que pretende explicar lo que es, ya no como una metafísica tradicional, antes bien, a través de un ímpetu filosófico que pone énfasis en el aspecto productivo (ποιήσις) de la realidad conservando la diferencia en una especie de indeterminación infinita. De tal manera, la metafísica materialista es un análisis del impacto de la diferencia en el mundo, su labor, por tanto, implica un diagrama y una

---

<sup>421</sup> De acuerdo con Francisco Martínez, se trata de “Pensamiento materialista, huérfano y ateo, pluralista y unívoco a la vez, trágico, en una palabra, que traviste a la voluntad de poder nietzscheana en un deseo nómada y productivo, afirmativo y libre de toda negatividad dialéctica. El gran perdedor en este juego es el padre Hegel y sus avateres Freud, Saussure y Lacan, frente a la afirmación gozosa de un Nietzsche-Dionisos.” En: **“Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”**, por Francisco Martínez, *Eikasía. Revista de Filosofía*, N<sup>o</sup> 23, IV, 2009, p. 39.

<sup>422</sup> Véase Julián Ferreyra, *Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la Lógica*, Revista Estudios Hegelianos, Centro de Estudios Hegelianos, Valparaíso Chile, N<sup>o</sup>3, 2013, p. 103-123.

cartografía de dicho proceso (mapping). Como si el pensamiento reconstruyera el mapa, en sus múltiples formas (rizoma), del presente<sup>423</sup>.

De acuerdo con Deleuze: “Lo que llamamos un ‘mapa’ o, incluso, un ‘diagrama’ es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo (las líneas de la mano dibujan un mapa). Hay, en efecto, líneas de muy diversos tipos, en el arte y también en la sociedad o en una persona. Hay líneas que representan cosas y otras que son abstractas. Hay líneas segmentarias y otras que carecen de segmentos. Hay líneas direccionales y líneas dimensionales. Hay líneas que, sean o no abstractas, forman contornos, y hay otras que no los forman. Estas son las más hermosas. Pensamos que las líneas son elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Lo interesante de una persona son las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea.”<sup>424</sup>

Esta posición alcanzará su máximo desarrollo en *Mille Plateaux*, el segundo tomo de *Capitalisme et schizophrénie* en 1980. El rizoma es la manifestación de la multiplicidad de la cual el pensamiento pretende dar cuenta. Una vez que Deleuze y Guattari introducen la forma rizomática como un modelo metafísico puede entreverse

---

<sup>423</sup> Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980, especialmente el primer capítulo titulado *Rhizome*; además: Francisco José Martínez, *La filosofía de Gilles Deleuze*, p. 39 y ss. Ante la potencia de la voluntad por dar los límites y enunciar los espacios cabría preguntarse ¿Cuál es la relación del cuerpo respecto al mapa? ¿cuál es la función ontológico-política del mapa? La sujeción de los cuerpos su correcta determinación espacial. (*mapping*) El lugar del sujeto le es dado, ¿no existe un sujeto moderno más allá del mapa?

<sup>424</sup> *Conversaciones*, p. 55. Véase para una tematización del *mapping*, Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, op cit. supra. Uno de los aspectos más interesantes de la tematización propuesta por Certeau es la problematización político-espacial, la voluntad de medir el espacio, de documentarlo a través de una gráfica, esta actividad será redimensionada políticamente hasta un nivel que bien puede pensarse como una auténtica cartografía política de los cuerpos. En el caso del proceso de Conquista, ampliamente estudiado por Certeau, la espacialidad condicionante de todo lo que se abre ante una mirada calculadora será dada por el *mapping* conquistador. Así, la labor histórica de trazar los bordes es, a su vez, una determinación ontológica del ser en un campo salvaje revestido por la mirada europea.

una serie de consecuencias que hacen de su filosofía una metafísica materialista: el pensamiento está unido a la tierra, es un sondeo de superficie y de vectores, de intensidades y de flujos, de cuerpos y de órganos. Una metafísica materialista de este tipo pretende hacer inteligibles los agenciamientos o dispositivos que hicieron posibles las condiciones de nuestra territorialidad o, en otras palabras, la filosofía es un esfuerzo por determinar el mapa de nuestro presente y de todos los mecanismos que lo conforman.

El cuerpo es uno más de los acontecimientos de superficie pensados por Deleuze. Desde la óptica de Gilles Deleuze y Félix Guattari el cuerpo es inteligible como un acontecimiento de superficie, pues, en él los agenciamientos (dispositivo) se posicionan de manera material y palpable bajo el registro y la lógica de lo maquinal<sup>425</sup>. Bajo el signo de este peculiar materialismo, bien puede afirmarse que la filosofía esgrimida por los autores de *L'anti-Œdipe* es, de principio a fin, una filosofía cargada de cuerpo; sin embargo, se trata de un cuerpo sin órganos, es decir, des-organizado a partir de múltiples agentes que, al dislocarlo, lo llevan hacia un funcionamiento maquínico que es, por definición, ajeno a sí mismo o, mejor dicho, en su sí mismo se encuentra su propia diferencia. La materialidad referida abre la puerta para una problematización del itinerario que el proceso de diferenciación opera en este caso sobre el cuerpo; de esta forma, es posible elaborar una crítica del cuerpo en su carácter ontológico, histórico y político.

Así pues, se trata de una crítica histórica debido a que *lo que es* está sometido al cambio bajo la lógica de la diferenciación infinita tan anhelada por Deleuze; y además, es una crítica política porque a lo largo de este proceso de diferenciación se presentan una serie de agentes que *operan* las intensidades de acuerdo a sus intereses. Así,

---

<sup>425</sup> “El acontecimiento es un fenómeno de superficie que se desplaza en los límites de los cuerpos y de sus mezclas; y además es siempre un efecto, a lo más que llega es al estado de cuasi-*causa*, pero la causalidad efectiva le es negada y reservada a los cuerpos.” Francisco Martínez, *op. cit.*, p. 45.

tenemos por un lado diferenciación y, por el otro, agenciamiento político. Desde esta perspectiva el cuerpo se encuentra siempre al interior de un proceso de diferenciación y de ejercicio del poder, en otras palabras, su destino es cambiar al ritmo de la fuerza: el cuerpo cambia a través de la historia e, incluso, es moldeado a pedido de los vectores históricos del poder.

El principal agente que descentra al cuerpo hacia la realidad de las máquinas es el deseo bajo la forma y representación edípica, a esta acción se le conocerá como *agenciamiento*, concepto que refiere el trabajo del deseo a su labor política sobre los cuerpos. A pesar de todo, el deseo preso en Edipo tiene como condicionantes a una serie de agentes represores, entre los cuales puede destacarse a la familia que actúa como gozne en un nivel micropolítico. En este sentido, el deseo que en una primera instancia desborda los límites de la familia histórica, será determinado por una representación que lo encauce hacia la productividad económica. Por tanto, el cuerpo es cargado de deseo, a todas luces se constituye un cuerpo deseante y respetuoso de la axiomática propia a un modelo de producción. El cuerpo que otrora reboza de deseo en mil formas diferentes, además irrespetuosas de cualquier configuración representativa, ahora permanece en la órbita de una representación represiva del deseo, proceso que en la terminología del AE puede denominarse *territorialización*. En otras palabras, En nuestra sociedad el cuerpo es un espacio territorializado por el Edipo y sus efectos maquínicos. El cuerpo, de tal manera, siempre es un efecto, y la filosofía puede hacer inteligibles las inflexiones de poder que lo determinan a través de la historia como si estuviera trazando una auténtica cartografía.

Así pues, el interés que me mueve a emprender la aventura de *L'anti-Œdipe* es la trabazón que documenta de un cuerpo encarcelado en una forma del deseo, cárcel construida digamos de manera discursiva, por ejemplo con el instrumental discursivo del psicoanálisis y a la luz de una serie de intereses económicos y policiales. No obstante, la forma impuesta al cuerpo por el deseo edípico es móvil, pues, a partir de

los presupuestos dogmáticos del psicoanálisis se vive una intensificación del deseo, un uso político del mismo explotará de una manera inédita sus potencialidades hasta constituir verdaderas máquinas deseantes programadas para intensificar su deseo en los presupuestos que el capital puede traducirlos invariablemente en consumo, además de resguardar un orden u horizonte del deseo compatible con el núcleo producción-consumo a partir de un discurso normalizador y moralizante.

Como puede observarse, la matriz de la cual parten las investigaciones DG es coherente con el modelo foucaultiano, no solamente eso, sino también contemporánea. La evaluación realizada por Deleuze y Guattari respecto a su cercanía con el filósofo de Poitiers es reveladora al respecto, pues nos permitirá establecer de manera precisa el tipo de relación existente entre las dos obras, así los autores de *L'anti-Œdipe* señalan:

“Michel Foucault a pu remarquer à quel point le rapport de la folie avec la famille était fondé sur un développement affectant l'ensemble de la société bourgeoise au XIX<sup>e</sup> siècle, et confiant à la famille des fonctions à travers lesquelles étaient évaluées la responsabilité de ses membres et leur culpabilité éventuelle. Or, dans la mesure où la psychanalyse enveloppe la folie dans un «complexe parental», et retrouve l'aveu de culpabilité dans les figures d'auto-punition qui résultent d'Œdipe, elle n'innove pas, mais achève ce qu'avait commencé la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> : faire monter un discours familial et moralisé de la pathologie mentale, lier la folie « à la dialectique mi-réelle mi-imaginaire de la Famille », y déchiffrer « l'attendant incessant contre le père », « la sourde butée des instincts contre la solidité de l'institution familiale et contre ses symboles les plus archaïques ».”<sup>426</sup>

A partir de esta declaración se pueden establecer al menos dos elementos para trazar la relación: en primer lugar, Deleuze y Guattari se perciben como continuadores de una serie de reflexiones inauguradas por Foucault, sobre todo en lo que respecta a

---

<sup>426</sup> Œ, pp. 60, 61.

la locura y su relación con el poder; en segundo lugar, se precisa el punto de encuentro entre los dos análisis, o para decirlo con Foucault se sitúa el *dispositivo familiar* como el eje –constituido en el siglo XIX- a partir del cual se construyen saberes que justifican un ejercicio del poder específico, entre tales saberes se encuentra el psicoanálisis. Así pues, el relevo que proponen DG prolonga la línea de investigación que Foucault plantea a lo largo de la primera mitad de la década de los 70's, haciendo énfasis en los efectos políticos del psicoanálisis.

El carácter militante de la propuesta contenida en *L'anti-Œdipe* cobra sentido una vez que se reconoce esta relación de relevo, pues, Foucault concentrará su mirada en la historia política del cuerpo en la sociedad disciplinaria, en tanto Deleuze y Guattari problematizarán uno solo de sus aspectos: el psicoanálisis. Todo para explicitar la problematicidad presente en la micropolítica familiar.

“Alors, au lieu de participer à une entreprise de libération effective, la psychanalyse prend part à l'œuvre de répression bourgeoise la plus générale, celle qui a consisté à maintenir l'humanité européenne sous le joug de papamaman, et à ne pas en finir avec ce problème-là.”<sup>427</sup>

Hasta este momento tenemos, pues, una relación de relevos, de cruces y de intervenciones mutuas, pero también, de focalización por parte de Deleuze y Guattari respecto al trabajo de Foucault. Sin embargo, como todo estudio de los detalles, me parece necesario nombrar las diferencias específicas entre las dos propuestas. Mientras Foucault emprende un análisis genealógico del poder que coloniza los cuerpos, Deleuze y Guattari harán lo propio centrándose en el deseo, es decir, *L'anti-Œdipe* contiene una genealogía de la forma del deseo impuesta y *ad hoc* al régimen del capital propio de una sociedad como la nuestra.

---

<sup>427</sup> Œ, p. 61.

Si Foucault realiza una *anatomo-política* poniendo de relieve los usos y las prácticas a las cuales el cuerpo ha sido sometido para un buen encauzamiento en los términos de un poder específico; DG emprenden una historia política del deseo que reboza en los cuerpos llevándolos hasta el cruce con las formas de lo maquinal y el vacío. Así pues, Foucault emprende su investigación a partir del siglo XVIII y el surgimiento de las ciencias del hombre, en tanto DG concentran su mirada en el psicoanálisis y el siglo XX, de tal forma el análisis de Foucault es más amplio y documenta el desarrollo de una experiencia de lo corporal a través de su cruce histórico con ciertos discursos y ejercicios del poder, en tanto que, Deleuze y Guattari problematizan una corporalidad contemporánea víctima de una representación del deseo.

<p align="center"><b>Gilles Deleuze y Félix Guattari frente a Michel Foucault</b>  <b>Cuerpo, filosofía y política</b>                      Cuadro 1.2</p>		
<b>Concepto</b>	<b>Deleuze y Guattari</b>	<b>Michel Foucault</b>
Crítica a la noción de conciencia	El yo es un producto en masa, residuo, desecho maquinal.	El yo es el producto de una serie de tecnologías
Crítica a la noción de sujeto	A través de la configuración del deseo como flujo y de la determinación de un ámbito de producción del deseo	A través de la noción de poder como productor de subjetividad, de la consiguiente historia de las subjetividades
Crítica al psicoanálisis	El psicoanálisis cancela la	El psicoanálisis es uno de

	multiplicidad del deseo, para reducirlo a su forma edípica.	los saberes que convierte al cuerpo en cuerpo sexuado
El papel político de la Familia	La familia es el eje productivo que sustenta una sociedad post-industrial, allí se producen productores y consumidores	La familia es un núcleo donde se articulan los sistemas disciplinarios
Deseo	Deseo	Placer
Sociedad	Administración del deseo	Control sobre la vida

## 2.7 Devenir animal, Devenir máquina: variaciones de una monstruosidad política

“Profecto utrumque vere dictum est, homo homini deus, et homo homini lupus.”<sup>428</sup>

Thomas Hobbes, *De cive*.

La tensión antropológica descrita por Hobbes en el epígrafe que encabeza este apartado, implica una multiplicidad que taladra el interior del hombre que puede encaminarse hacia las alturas de lo divino o entregarse a la rapacidad de las fieras. La alternativa la lleva dentro de sí. En efecto, cuando Hobbes afirma: “Profecto utrumque vere dictum est, homo homini deus, et homo homini lupus.”<sup>429</sup> está tematizando el movimiento propio del ser del hombre, un movimiento fundamental que lo posiciona en los rieles del cambio drástico y de la necesaria inestabilidad y

<sup>428</sup> Thomas Hobbes, *operae philosophica*, p.135.

<sup>429</sup> Thomas Hobbes, *operae philosophica*, p.135. La fórmula hobbesiana aparece por primera vez en Plauto de la siguiente manera:

“MERCATOR Fortassis ! sed tamen me nunquam hodie induces, ut tibi credam hoc argentum ignoto. Lupus est homo homini, non homo, quom, qualis sit, non novit”<sup>429</sup> (*Asinaria*, A. II, 475 y ss) Lo encontramos también en Ovidio de la siguiente manera: “Vix sunt homines hoc nomini digni, quamque lupi, saevae plus feritatis habent” (*Tristia*, L. V. Eleg. VII) Mucho tiempo después en el dominico Francisco de Vittoria siguiendo a Ovidio formulada así: “Contra jus naturale est, ut homo hominen sine aliqua causa adversetur. Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo” (*Relectiones theologicae*, V, *De indis recenter investis*, sect. III, 3) También en Erasmo de Rotterdam: “Homo homini aut deus, aut lupus” (*Adagia* 1500). Así como en J. Owen: “Homo homini lupus, homo homini deus” (*Epigrammata*, 1606, III, 23) Incluso Francis Bacon: “Justitiae debetur, quod homo homini sit Deus, non lupus” (*De dignitate et argumentis scientiarum*, 1623, L, VI, c. III, exempla antith, XX) Todos pueden remitirse al proverbio griego: ἄνθρωπος ἀνθρώπου θαυμόνιον y responden a una peculiar manera de entender lo humano como amenazado por sí mismo, una humanidad liminar que se percibe a sí misma en el borde, a punto de caer en lo otro de la bestialidad. El uso de la razón, entonces, es la herramienta de contención y de cuidado de sí que permite edificarse.

fricción, a fin de cuentas lo monstruoso nos ataja por los dos extremos pensados por Hobbes: al ser un dios o un lobo, el hombre es siempre un exceso de sí, una línea de intensidad que lo descentra. Respecto del cuerpo su acción bien puede tener la forma de una mordida de fiera o la furia creativa desatada por un dios todopoderoso. La fuerza que se inscribe en esta tensión (bestia-dios) será la fuerza del devenir que resulta, a todas luces, inagotable. Deleuze y Guattari afirman en este sentido, lo único real es el devenir mismo, su manifestación y su presencia productiva. En repetidas ocasiones Deleuze regresara sobre el motivo de lo monstruoso, apelando incluso a una caracterización de su lectura como un ejercicio monstruoso.

Así el motor al cual recurren Deleuze y Guattari para echar a andar su universo filosófico y estar en las condiciones necesarias para dar cuenta de nuestro presente es una maquinaria que trabaja a partir de la tensión esencial zanjada en la naturaleza del hombre mismo o, si así se quiere, en su anti-naturaleza, ya que se trata de una naturaleza procesal que se pierde en lo *otro* a través de la actualización de su contradicción, es esa contradicción la que he pretendido caracterizar a través del inmortal *dictum* del filósofo del *Leviathan* y a través de la cual introduzco una temática muy cara para Foucault, Deleuze y Guattari.

De esta manera, Deleuze y Guattari nos presentan una auténtica *teratología política*<sup>430</sup>, es decir, al igual que Hobbes analizan las desviaciones, las debilidades, los gestos más severos y violentos del hombre en su asociación con las fieras: su

---

<sup>430</sup> El término más adecuado bien podría ser *teriología política*, vocablo procedente del griego θήριον que significa fiera, animal salvaje y el pseudo sufijo —logía que proviene del griego λόγος y significa tratado, estudio. Así la teriología política estudiaría las configuraciones monstruosas y bestiales del hombre como ser político. Michel Foucault hace mención de una teratología en su libro *Les anormaux* en el sentido de un complejo normativo que establece la reglamentación propia al ser de los hombres en el doble sentido biológico y jurídico, ámbitos que son desafiados por el monstruo, *vid. op. cit.*, p. 51. Asimismo, véase estudio de Emma León, *El monstruo en el otro; Sensibilidad y coexistencia humana*, Sequitur, México 2011; Además Héctor Santiesteban, *Tratado de monstruos: ontología teratológica*, Plaza y Valdés, México 2003.

monstruología bien podría llamarse política, o mejor aún, tal como lo hace Jacques Derrida en un sentido más acotado a la recurrencia del lobo como desliz del hombre: una *licantropía política*<sup>431</sup>. Esta teratología parte de la consideración antigua de un hombre como ζῷον πολιτικόν, haciendo específica la animalidad de la cual se trata, así en este caso específico su animalidad toma la forma del lobo, animal gregario de una ferocidad domesticable. Hobbes dirá que el hombre es un lobo para el hombre (λυκός-*lupus*), describiendo una de las tantas mesetas sobre las cuales ha discurrido el gesto humano y las dimensiones del cuerpo a lo largo de la historia.

Desde esta perspectiva se puede afirmar que en las líneas de *L'anti-Œdipe* queda planteado un problema filosófico clásico: la animalidad del hombre. El mismo Foucault ha señalado la importancia de esta problematización y ha ubicado uno de sus puntos de inflexión en el Renacimiento. La tematización de lo *otro* del hombre es la tematización de la afirmación del hombre a través de la negación de aquello que le amenaza y le asecha muy en su interior, digamos que en este movimiento de reconstitución de sí el hombre sobrepasa sus límites y los márgenes propios de su ser que se sumen en la feroz figura de los lobos. Esta situación será retratada magistralmente por artistas y filósofos a lo largo de este periodo de transición del cual Hobbes bien podría ser un representante tardío. Según Michel Foucault este proceso de problematización de la animalidad del hombre involucra, por un lado a la locura, a la sin razón y a la noción teológica de tentación. El animal en su ferocidad se convierte en la representación fiel del comportamiento humano más allá de la acción normativa. Según Foucault uno de los elementos fundamentales para comprender la experiencia de la locura y el núcleo discursivo que está asociado con ella es la tematización de la animalidad del hombre como efecto de una restitución de orden religioso, después de

---

<sup>431</sup> *Licantropía* puede entenderse como “La creencia de que algunos hombres, voluntariamente, por medio de ciertas prácticas mágicas, o involuntariamente, por influjos no controlados, pueden transformarse en animales feroces está extendida por todo el mundo...” según el *Diccionario Ilustrado de los monstruos*, Alejandría, España 2000, p. 295-296; véase también: *Glosario teosófico*, donde se afirma: “Fisiológicamente, es una enfermedad o manía, durante la cual uno se figura ser un lobo y obra como tal.”, en p. 421.

que el hombre hubo nombrado a los animales en el contexto del Génesis, éstos invierten la relación a través de la locura para habitar en el interior del hombre<sup>432</sup>.

Así, el hombre dominado por los afectos, las pasiones y todos los vicios presentados por la religión será representado cercano al animal, vecino a sus maneras y a sus gestos. Sobra llamar la atención en torno a las casi infinitas representaciones de época de esta devastadora cercanía y posibilidad entre el hombre y la bestia, todo un colorido bestiario será retratado por pintores, escritores, inquisidores, entre muchos otros<sup>433</sup>. Al interior de nuestra tradición hispanoparlante tenemos un impresionante registro de esta peligrosidad percibida en el propio cuerpo, las líneas son magistrales por sí mismas, me refiero a Calderón de la Barca en su comedia filosófica *La vida es sueño*, cuando pone en la boca de Segismundo las siguientes palabras:

“Y aunque aquí,  
por que más te asombres  
y monstruo humano me nombres  
entre asombros y quimeras,  
soy un hombre de las fieras y una fiera de los hombres...”<sup>434</sup>

Se puede empatar una interpretación de este fragmento con las afirmaciones de Foucault, es decir, hay algo más allá de la morfología humana late en el fondo del hombre y que le mueve, le preocupa, lo saca de quicio. En esta misma línea ya en la antigüedad Cínicos y estoícos habían puesto sobre la mesa la complicada relación entre lo humano, la bestialidad y la divinidad. Apegados a una tradición literaria que

<sup>432</sup> En efecto, el acto de nombrar (קרא) implica en la escrituras hebraicas un acto de dominio, un acto de poder, por ejemplo: Gn. 2:19.

<sup>433</sup> Vid., Timothy Husband, *The wild man: medieval myth and symbolism*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1980.

<sup>434</sup> Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Primera jornada, escena segunda. A este respecto puede consultarse el último curso impartido por Jaques Derrida en 2001-2002 bajo la temática de la bestia y el soberano, aunque Derrida no incluye el pasaje podemos encontrar en él una abundante tematización de las figuras bestiales y su relación con el poder.

empata con Hesiodo y Diparco, los sofistas sobre todo Protágoras, intentan determinar cómo la humanidad se ha alejado de un estado de naturaleza en el que la era considerada divina (raza de oro) hasta el momento actual en la que es difícil encontrar un hombre en medio de la multitud (raza de hierro). La relación expresa con la naturaleza descrita por la enseñanza de los cínicos presenta a un hombre-animal con caracteres silvestres que son símbolo de una negativa a sujetar la vida a los parámetros cívicos de su tiempo.

Por su parte, la animalidad de los cínicos será vista como la posibilidad de ir más allá de la ley, de ponerse en otro plano donde la autonomía y la libertad se consiguen más allá de la ciudad y sus encantos. Émile Brehier ha señalado esta característica como un efecto claro de la disolución de los ideales cívicos griegos en la conquista militar de los macedónicos. Así María Draki y Gilbert Romeyer-Dherbey señalan al respecto: “El hundimiento de los esquemas de la polis pone fin a una libertad en la pertenencia. Cínicos y estoicos introducen la libertad de la autarquía, que es evidentemente individualista.”<sup>435</sup>

La figura del perro será recurrente, pero no faltará el ratón, el león e incluso los asnos, todos ellos figurando como una opción de sabiduría práctica con respecto a una serie de ideales que pretendían ser universales y que minimizaban a los hombres. La bestialidad supuesta por los antiguos cínicos y estoicos centra su acción en ejes meramente corporales: lo que se come, lo que se dice, en fin, sobre todo aquello que satisface las necesidades corporales básicas piénsese en el sexo e incluso la muerte. En Grecia dice Brehier se es lo que se come, y la muerte es el último gran trabajo que expresa toda la obra del filósofo. Como bien lo señala Derrida hay un manejo del poder en el fondo de esta opción por lo animal en el hombre, pues, el hombre que elige sumergirse en su animalidad sondea espacios subversivos, más allá de la ley donde

---

<sup>435</sup> María Draki y Gilbert Romeyer-Dherbey, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, España 2006, p. 15.

puede obtener cierta majestad, cierto poder, cierta fuerza que pone en entredicho a la artificial legalidad de los hombres. Pierre Hadot se ha referido a las técnicas cínicas y estoicas en cuanto a la constitución de un agente ético y político como *ejercicios espirituales*<sup>436</sup>, tal como si ante la crisis política que se situaba sobre Grecia los filósofos hubieran sugerido esta mutación animalesca que les permitía expresar su rechazo, su oposición, su resistencia. ¡Practica tu bestialidad! Y obten poder<sup>437</sup>.

Pero de regreso en el Renacimiento, nos encontramos —siguiendo a Foucault— al hombre en su asombro debido al profundo caos que lleva adentro, este espanto será retratado por el Bosco, Brandt, Goya, etc. En este sentido Foucault reconoce que el rasgo característico de la locura es la incapacidad de percibir y de asumir la propia desviación, la propia falta, los propios vicios, la vanidad de nuestros propósitos y, finalmente, la propia bestialidad humana en medio del mar de las tentaciones que rodean al hombre del siglo XVI. El filósofo francés señala: “D’abord l’homme découvre, dans ces figures fantastiques, comme un des secrets et une des vocations de sa nature. Dans la pensée du Moyen Âge, les légions des animaux, nommés une fois pour toutes par Adam, portaient symboliquement les valeurs de l’humanité. Mais au début de la Renaissance, les rapports avec l’animalité se renversent; la bête se libère; elle échappe au monde de la légende et de l’illustration morale pour acquérir un fantastique qui lui

---

<sup>436</sup> Hadot define los *ejercicios espirituales* de la siguiente manera: “Designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba.” En: Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, p. 15.

<sup>437</sup> En una lectura diferente a la que aquí propongo Negri apunta al respecto: “El monstruo está fuera de esta economía del ser. La ontología griega conjura al monstruo...El monstruo vaga en los sueños y en el imaginario de la locura; es una pesadilla de lo «bello y lo bueno»; sólo puede darse como destino catastrófico, motivado catárticamente, o bien como evento divino. Así, la racionalidad clásica domina el monstruo para excluirlo, porque la genealogía del monstruo es es totalmente exterior a la ontología eugenésica. La metafísica griega pudo prever la corrupción del proceso causal del devenir, ya sea natural y/o ético, pero no pudo comprender, ni siquiera anticipar, la explosión del monstruo como «otro» del régimen causal del devenir del ser.” En: Antonio Negri, “**el monstruo..**”, p. 95.

est propre. Et par un étonnant renversement, c'est l'animal, maintenant, qui va guetter l'homme, s'emparer de lui et le révéler à sa propre vérité."<sup>438</sup>

Por si fuera poco continúa,

"L'animalité a échappé à la domestication par les valeurs et les symboles humains; et si c'est elle maintenant qui fascine l'homme par son désordre, sa fureur, sa richesse de monstrueuses impossibilités, c'est elle qui dévoile la sombre rage, la folie infertile qui est au cœur des hommes."<sup>439</sup>

A final de cuentas, la locura "fascina porque es saber". El hombre del Renacimiento intercambiará la locura por la tentación de un saber total a la manera de las ciencias, un saber que se supone a sí mismo como el último grado de la civilización y que por ende en su consolidación debe confrontarse con la espantosa posibilidad de su animalidad.

"Quand l'homme déploie l'arbitraire de sa folie, il rencontre la sombre nécessité du monde; l'animal qui hante ses cauchemars et ses nuits de privation, c'est sa propre nature, celle que mettra à nu l'impitoyable vérité de l'Enfer; les vaines images de la niaiserie aveugle, c'est le grand savoir du monde; et déjà, dans ce désordre, dans cet univers en folie, se profile ce qui sera la cruauté de l'achèvement final."<sup>440</sup>

Cuando Foucault postulaba que la razón moderna se pensaba desde sus otros, no erraba, y en una de sus manifestaciones concretas diríamos que esa misma razón piensa al cuerpo a partir de sus límites: las máquinas, lo monstruoso, lo animal pervertido por el elemento humano, es decir, lo bestial. De acuerdo con *L'anti-Œdipe*, conviene pensar los cuerpos no a partir de lo que son, sino desde aquello que pueden,

---

<sup>438</sup> *Cfr.*, *Hf*, p. 31.

<sup>439</sup> *Idem.*

<sup>440</sup> *Hf*, p. 33.

en ese registro inmenso de sus configuraciones posibles, allá donde los gestos y los semblantes pierden la habitualidad de los rasgos conocidos, así como Hobbes en su momento, Deleuze y Guattari han contemplado la posibilidad de los cuerpos que se adentran en los excesos de un devenir animal, para abandonarlo luego y emprender una nueva mutación y permitirse un nuevo exceso, ahora con rumbo hacia las máquinas. No podría ser de otro modo, la configuración de lo monstruoso, lo bestial y amenazante señalan en todo momento límites que avientan al hombre más allá de sí mismo por la vía de una serie de experiencias desbordantes, de esta manera la experiencia del cuerpo se transforma a través de auténticas crisis que jalonan sus límites y que le señalan otros nuevos, identidad y diferencia, diferencia e identidad.

El señalamiento hacia el cuerpo de los animales nos pone de golpe frente a un espantoso reflejo de lo que podemos, de las técnicas y procedimientos que utilizamos sobre nosotros mismos y sobre otros cuerpos. Para hacer patentes tales procedimientos habría que estudiar granjas, laboratorios farmacéuticos, salas de estar, todo con la intención de comprender las cimas de la disciplinación, de la sujeción y la domesticación que tejen los cuerpos y que reflejan su violenta naturalidad en los cuerpos de los animales, pero sobre todo, para encontrarnos sumidos en los excesos que nos asocian con algo otro de lo humano. A pesar de todo, la relación que se traba entre el hombre, lo monstruoso y lo bestial ha resultado políticamente productiva para la modernidad, en el extremo podríamos reconocer esta relación como constitutiva de lo que la experiencia del cuerpo implica.

Gilles Deleuze ha tematizado con profundidad la relación filosófica de lo uno y lo múltiple en el eje de lo monstruoso-maquinal, en sus propios términos diríamos que la interrogante que está en juego es ¿cómo un individuo deviene animal (múltiple) una vez que es abierto por el horizonte de lo social? La teratología deleuziana señala un peculiar destino metafísico-político compartido por los hombres al interior de una sociedad: devenir monstruos, devenir máquinas, inevitablemente en el contexto social

el hombre deviene perro domesticado, despojo o máquina. Ya sea bajo las formas excesivas de las subjetividades de frontera o a través de la violenta contención y autocontención de las subjetividades cómodas bajo el *status quo*.

Ante una perspectiva de esta naturaleza todos somos gobernados a un nivel que desafía los límites tradicionales de lo político y se posiciona en un nivel ontológico que pasa desapercibido para el grueso de la población y para los practicantes de la política tradicional. El poder produce monstruos, máquinas, despojos, produce, produce sin parar. De cualquier forma la unidad del individuo está determinada por una multiplicidad de dispositivos (agenciamientos) de carácter político que lo convierten en una bestia maravillosa, en una máquina confiable o en desecho reciclable. Lo que está en juego aquí es la caracterización de una subjetividad múltiple, pletórica de otros y; sin embargo, ella misma.

En *Mille Plateaux*, Deleuze, arguye acerca de las multiplicidades:

“Ce qui est important dans le devenir-loup, c’est la position de masse, et d’abord la position du sujet lui-même par rapport à la meute, par rapport à la multiplicité-loup, la façon dont il y entre ou n’y entre pas, la distance à laquelle il se tient, la manière dont il tient et ne tient pas à la multiplicité.”<sup>441</sup>

Como señale anteriormente, la argumentación de Gilles Deleuze problematiza el status ontológico de lo uno y lo múltiple; de acuerdo con el filósofo francés, no sólo el psicoanálisis, sino también la teoría política se muestran torpes y ajenos por completo a un pensamiento de la multiplicidad en esta clave, su opción política es la cancelación

---

<sup>441</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris 1980, p. 41. Véase como referencia general todo el capítulo segundo “**Un seul ou plusieurs loups ?**”, donde Deleuze examina la problemática de la multiplicidad en un intento por deslindarse del psicoanálisis como modelo que reduce y traiciona lo múltiple.

de la multiplicidad y su contención, contentándose con algunas de sus formas que les resultan convenientes. En el caso específico del psicoanálisis, el filósofo francés afirmará que es incapaz de pensar la multiplicidad, en vez de ello, impone el nombre del padre y el tierno juego familiar bajo el prestigio de Edipo a todo aquello que analiza, digamos, se trata de una auténtica obturación política de lo múltiple. Ante la multiplicidad el psicoanálisis impone la forma Edípica que la reduce, la hace manejable, la torna controlable e inteligible bajo sus propios presupuestos. La naturaleza de la multiplicidad no apela a la unidad como había pensado Freud y el estructuralismo, antes bien se constituye bajo la forma del Rizoma. Así lo consignan los filósofos franceses en *Mille Plateaux*,

“Freud a tenté d’aborder les phénomènes de foule du point de vue de l’inconscient, mais il n’a pas bien vu, il ne voyait pas que l’inconscient lui-même était d’abord une foule. Il était myope et sourd ; il prenait les foules pour une personne.”<sup>442</sup>

Así pues, lo propio del individuo *no* es vivir la esfera de su solipsismo como una prisión insoportable, por el contrario, su *ser* (unidad) pasa por *los otros* (multiplicidad) en consonancia con esta modalidad subjetiva desbordante de centros y síntesis totales que el rizoma enuncia. En otras palabras, el individuo *es* únicamente al interior de una colectividad que lo descentra, lo muerde y lo transmuta, lo hiere y así, sangrante, lo posiciona en medio de sus otros en un frenético horizonte de devenires maquínicos y animalescos controlados, centralizados, y burocratizados. “On reconnaît la position

---

<sup>442</sup> *MP*, p. 42. Por si fuera poco, Deleuze y Guattari afirman: “Mais il n’est pas question de ça dans la psychanalyse : au moment même où l’on persuade au sujet qu’il va préférer ses énoncés les plus individuels, on lui retire toute condition d’énonciation. Faire taire les gens, les empêcher de rien dire : fameuse neutralité psychanalytique.” En: *MP*, p. 52. De manera general puede decirse que esta posición es constante en los autores desde el primer tomo de *Capitalisme et schizophrénie*, el *L’anti-Œdipe* de 1972, donde ya presentaban una crítica feroz respecto al sucio secretito familiar postulado como modelo universal por el psicoanálisis, vid. *L’Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1*, Les Editions de Minuit, Paris 1972, Capítulo primero “**Les machines désirantes**”, pp.9-61.

schizo, être à la périphérie, tenir par une main ou un pied... On y opposera la position paranoïaque du sujet de masse, avec toutes les identifications de l'individu au groupe, du groupe au chef, du chef au groupe ; être bien pris dans la masse, se rapprocher du centre, ne jamais rester en bordure sauf en service commandé.”<sup>443</sup>Es en este punto que surge nuevamente la figura del lobo, imagen que es recurrente en las referencias sociales desde el inicio mismo de la humanidad, se trata siempre del animal salvaje que peina las comunidades humanas con un gesto salvaje, deámbula sigiloso las marcas y los límites, asecha constante y encarna el peligro y, sin embargo, también es señalado como promesa nómada de docilidad y sumisión.

Aquí aparece nuevamente esta dualidad fundamental en toda la obra del filósofo de Malmesbury: atroz animal que hunde el colmillo y destroza la carne; pero también, fiel compañero y símbolo milenario de amistad por excelencia. El hombre percibe en el lobo las posibilidades del apoyo y la compañía, así en un momento fundamental con gusto lo sujetó, lo devastó para llevarlo a llevarlo hacia la locura de la sumisión y la docilidad (aparatos de captura), y lo seguirá sujetando para arrebatarlo de su naturaleza y llevarlo hasta los extremos de la docilidad y la ridiculez del perro, una y otra vez, nosotros los victorianos hipócritamente con la atrocidad sentada a nuestro lado.

En el proceso el lobo deviene *otro* y el hombre, al negar al lobo su propia naturaleza, también deviene otro, en este caso se torna bestial como un anuncio de las magnitudes de su voracidad. En el caso paradigmático para el psicoanálisis freudiano “el hombre de los lobos”, Deleuze y Guattari argumentan en favor de una multiplicidad que Freud fue incapaz de comprender debido a la necesidad de imponer a Edipo en toda situación. Por el contrario,

---

<sup>443</sup> MP, p. 47.

“Le devenir-animal, le devenir-moléculaire, le devenir-inhumain passent par une extension molaire, une hyperconcentration humaine, ou les prépare.”<sup>444</sup>

Con esta posición Deleuze deja de lado cualquier configuración unitaria y prístina de la subjetividad para poner en su lugar una subjetividad blasfema, mutante, nómada. En los términos de Deleuze-Guattari, “chacun passe par tan de corps en chacun”<sup>445</sup>. La corriente post-estructuralista ha manifestado una idea cercana a lo que ahora entiendo por *yo legión*, me parece que Foucault ha señaladó en repetidas ocasiones este problema a la manera del sobrevuelo e, incluso, llegó a señalar públicamente: “Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même...”<sup>446</sup>; pero también Deleuze y Guattari tematizarán las posibilidades e implicaciones de una subjetividad nómada bajo el modelo de la legión y la multiplicidad. En estos términos, Deleuze y Guattari postulan una subjetividad que se sabe descentrada, la bestialidad reconocida bajo la amenaza de lo múltiple, de lo que va más allá del límite, la forma y la lógica de la unidad, del orden y del pronombre yo bajo la figura de la atemorizante legión del Nuevo Testamento asociada con lo demoniáco y la negación de Dios, el espasmo, el vomito, el dolor, el grito desarticulado, la bestia: legión, un caudal que no atina a agruparse, una maldición que el yo cristiano deberá encarar a partir de técnicas tan diversas como los ejercicios espirituales (Santa Teresa, o San Juan de la Cruz) inquisitorios, ortopédicos, claustros o monasterios. La multiplicidad y el caos habrán de reducirse a unidad y orden: el yo en su manifestación teológica, ética y política, en fin, la bestia debe ser domesticada en hombre, en cristiano y en ciudadano, en fin en máquina con los bordes cortantes, con procesos controlados y con una productividad que raya en los parámetros de lo imposible cuando se lo compara con las manos desnudas de un simple hombre.

---

<sup>444</sup> *MP*, p. 47 y 48

<sup>445</sup> *MP*, p. 49.

<sup>446</sup> Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 2001, p. 28.

En *Mille Plateaux*, Deleuze y Guattari afirman que una subjetividad pensada en el eje de la multiplicidad bien podría denominarse *yo-legión*. Refiriéndose a una subjetividad múltiple señalan:

“Mais nous, nous ne nous intéressons pas aux caractères, nous nous intéressons aux modes d’expansion, de propagation, d’occupation, de contagion, de peuplement. Je suis légion. Fascination de l’homme aux loups devant plusieurs loups qui regardent. Que’est-ce que serait un loup tout seul ? et une baleine, un pou, un rat, une mouche ? Belzébuth est le diable, mais le diable comme maître des mouches.”<sup>447</sup>

Además,

“Qu’il a ses modes de meute, plutôt que des caractères, même s’il y a lieu de faire des distinctions à l’intérieur de ces modes. C’est là le point où l’homme a affaire avec l’animal. Nous ne devenons pas animal sans une fascination pour la meute, pour la multiplicité. Fascination du dehors ? Ou bien la multiplicité qui nous fascine est-elle déjà en rapport avec une multiplicité qui nous habite au-dedans ? Dans son chef-d’œuvre, *Démons et merveilles*, Lovecraft raconte l’histoire de Randolph Carter, qui sent son « moi » vaciller, et qui connaît une peur plus grande que celle de l’anéantissement : « des Carter, de forme à la fois humaine et non humaine, vertébrée et invertébrée, animale et végétale, douée de conscience et privée de conscience, et même des Carter n’ayant rien de commun avec la vie terrestre, sur des arrière-plans de planètes, de galaxies et de systèmes appartenant à d’autres continuums cosmiques... ”<sup>448</sup>

Por si fuera poco agregan respecto al *yo*,

---

<sup>447</sup> *MP*, pp. 292, 293.

<sup>448</sup> *MP*, p. 293.

“Car l’affect n’est pas un sentiment personnel, ce n’est pas non plus un caractère, c’est l’effectuation d’une puissance de meute, qui soulève et fait vaciller le moi.”<sup>449</sup>

Así pues, el *Leviathan* de Hobbes debe incluirse en este inmenso legado cultural que asocia el poder con el exceso hombre-animal. No olvidemos que el Leviathan es por sí mismo *una máquina*. Su funcionamiento tiene a ser técnico-neutralizante.<sup>450</sup> Es decir, los criterios a partir de los cuales asigna contenidos a lo real son meramente neutrales, meramente procedimentales.

“Las características hasta ahora mencionadas del hombre nos muestran los rasgos de esta máquina: es un sujeto de sensaciones, con imaginación y memoria, capaz de orientarse en el mundo por medio de la prudencia. Hasta este punto, es un cuerpo (material) animal (dotado de sensación). En cuanto ser del lenguaje se distancia de los animales y es precisamente este rasgo el que permite concebirlo como un ser que razona. Si la sensación sólo le permite acercarse a los particulares y conocer únicamente su reacción ante los movimientos de cosas externas sobre sus órganos sensoriales, el lenguaje, como artificio, le permite superar esta frontera y operar con categorías más amplias, esto es, generales y universales.”<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> MP, p. 294. Además señalan: “Si nous avons imaginé la position d’un Moi fasciné, c’est parce que la multiplicité vers laquelle il penche, à tout rompre, est la continuation d’une autre multiplicité qui le travaille et le distend de l’intérieur. Si bien que le moi n’est qu’un seuil, une porte, un devenir entre deux multiplicités. Chaque multiplicité est définie par une bordure fonctionnant comme Anomal ; mais il y a une enfilade des bordures, une ligne continue de bordures (fibre) d’après laquelle la multiplicité change.” MP, p. 305.

<sup>450</sup> En cuanto a la determinación de las características clave del Estado hobbesiano existe acuerdo entre Carl Schmitt, Carlo Altini y Norberto Bobbio. Cfr., Carlo Altini, *La fábrica de la soberanía*, p. 89-117; Norberto Bobbio, “Carl Shmitt; Der Leviathan des Thomas Hobbes, Hasseantische Verlagsanstalt, Hamburg 1938”, reseña incluida en: *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, p. 35-41, y Carl Schmitt, *El Leviathan en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, pp. 71- 119.

<sup>451</sup> “Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia”, por Sergio Hernán Orozco, *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquía, N° 39, 2009, p. 163.

Para observar la relación política entre las máquinas y los hombres cabe referir una vez más a Thomas Hobbes. El Leviathan, en tanto hombre representante y de acuerdo a su funcionamiento (*machina machinorum*), tiene como característica específica un funcionamiento maquínico; es decir, su dinámica recuerda la manera de trabajar de una máquina y, en este sentido, se pretende diseñar un orden para el cual no exista ningún elemento fuera de lugar, mucho menos elementos fuera de control. Una única fuente de movimiento se corresponde a una única fuente de derecho, de decisión y de mandato político que se pone en marcha bajo la analogía de la dinámica de las máquinas.

Tal como el mecanismo de reloj, el *Leviathan*, determinará el andar de la vida en sociedad de la manera más precisa posible. La referencia a las máquinas es parte importante de la filosofía hobbesiana es sabido que el siglo XVII revela un papel creciente de las máquinas y su uso en la sociedad entera, existe, a su vez, una raigambre que unde sus inicios en la edad media con Nicolás de Cusa y su *Docta Ignorancia* así como en Giordano Bruno con concepciones tardo renacentistas que entienden al universo como una gran máquina, la alusión por excelencia sería en este sentido Leonardo Davinci y su revolucionaria concepción del papel de las máquinas en las sociedades futuras<sup>452</sup>.

En este sentido, el carácter maquinal del *Leviathan* resulta esclarecedor, pues, en el umbral de una era de producción, el Estado se convierte por sí mismo en un productor por excelencia, una máquina que con el resguardo del uso legítimo de la violencia fabrica seguridad, control, orden, cuerpos, ciudadanos. Su engranaje es a todas luces una disciplinación a gran escala de los individuos que otrora poblaban

---

<sup>452</sup> Véase el ya citado estudio de Maria Noel Lapoujade, *Los sistemas de Bacon y Descartes: de la coincidencia de los opuestos*, BUAP, México 2002, p.124-128. Donde además de los autores ya citados, Lapoujade, estudia la concepción de las máquinas presente en Giordano Bruno, Francis Bacon, René Descartes, Galileo Galilei entre otros.

libres el estado de naturaleza. Su potencia maquina representa, una vez más, la urgencia por someter, transformar, utilizar y perfeccionar.

Una maquina responde a un funcionamiento encuadrado en bordes bien establecidos, ejerce su libertad dentro de los márgenes de su confinamiento constitutivo. Una y otra vez la máquina trabaja moviendo su materialidad, ejerciendo un funcionamiento específico para el cual ha sido construida, manifestando su fuerza dentro de una lógica que hace inteligible su aparente contraposición. Apalancamientos, apoyos, fricción, empuje, desgaste, pérdidas marginales e incluso pérdidas programadas tanto como una capacidad de refaccionarse son elementos necesarios para el funcionamiento maquina.

La característica primordial del Estado hobbesiano está en consonancia con una serie de investigaciones contemporáneas, recordemos el auge de la física y las matemáticas, así como el desarrollo de la ingeniería. El mismo Francis Bacon había caracterizado como maquina el método que buscaba con tanto afán, “The use of History Mechanical is of all others the most radical and fundamental towards natural philosophy; such natural philosophy as shall no vanish in the fume os subtitle, sublime, or delectable speculation, but as shall be operative to the endowment and benefit of man’s life: it will give a more true and real illumination concerning causes and axioms than hitherto attained...”<sup>453</sup> De esta manera el pensador del *Leviathan* será eslabón en la tradición que conduce hasta Julien Offray de La Mettrie y su célebre texto *L’homme machine* publicado ya entrado el siglo XVIII<sup>454</sup>.

Después de todo, ¿por qué las máquinas? ¿Por que siempre las máquinas? ¿qué es una máquina sino un exceso de control? Preguntas significativas desde el horizonte de la era técnica. Denuncia e ironía de los sustitutos y la estrategia al pensarlos. La

---

<sup>453</sup> Francis Bacon, *The advancement of learning*, p.105-106.

<sup>454</sup> Julien Offray de La Mettrie, *L’homme machine*, Bossard, París 1931, p. 215.

denominación maquinal de la existencia implica un posicionamiento ante la presunta naturalidad e inmediatez de lo que está dado. Por un lado, una naturaleza que se abre bajo la forma de los organismos que escalan en complejidad, dispuestos como escalera y reductos hacia el hombre; por otra parte, el mecanicismo muerto, siempre muerto y desesperado por recrear la vida, por dar cuenta del orden y copiar los movimientos de los astros, los relojes o cualquier otro implemento que prometa perfección. Según *L'anti-Œdipe* una máquina podría entenderse de la siguiente manera:

“Nous voyons une machine comme un tout, nous lui donnons un nom et l’individualisons ; nous regardons nos propres membres et nous pensons que leur combinaison forme un individu qui est sorti d’un unique centre d’action reproductrice... A ce point de dispersion des deux thèses, il devient indifférent de dire que les machines sont des organes, ou les organes, des machines. Le deux définitions s’équivalent : l’homme comme « animal vertébro-machiné », ou comme « parasite aphidien des machines ». L’essentiel n’est pas dans le passage à l’infini lui-même, l’infinité composée des pièces de machine ou l’infinité temporelle des animacules, mais plutôt dans ce qui affleure à la faveur de ce passage. Une fois défaite l’unité structurale de la machine, une fois déposée l’unité personnelle et spécifique du vivant, un lien direct apparaît entre la machine et le désir, la machine passe au cœur du désir, la machine est désiderante et le désir, machiné.»<sup>455</sup>

Las visiones apocalípticas plasmadas en el cine a lo largo de la década de los ochenta en la literatura, el cine, y de manera general en la cultura popular responden a esta misma problematización: el hombre atravesado por la técnica, lleno hasta el tope de un deseo maquinal, se convierte en sinónimo del peligro, un portento y un monstruo. Recordemos, una vez más, junto con Sergio Pérez Cortés que, “es en la relación de sí a sí respecto de su cuerpo que el sujeto se autoconstituye, a medida que reflexiona sobre sus propias operaciones y sobre la oposición que ejerce el cuerpo,

---

<sup>455</sup> *Œ*, pp. 342, 343.

hasta que reconoce que es justamente debido a esa unidad de sí que ocupa algún lugar —como diría un filósofo medieval— entre el ángel y la bestia.”<sup>456</sup>

---

<sup>456</sup> Sergio Pérez Cortés, “El individuo...”, *Alteridades*, p. 21.

## 2.8 Devenir cyborg, devenir imperceptible: el cuerpo colonizado por la lógica maquinal

L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine.

Michel Foucault

**A**l final del camino bastaría reconocer la necesidad del itinerario que hemos recorrido. El cambio, la transformación y el devenir, tal como lo señala el pequeño epígrafe de esta sección, son necesarios pensarse de otro modo, ir más allá de la tiranía de una configuración que nos dice: eres esto y sólo esto, por el contrario, DG señalan en la misma línea del argumento foucaultiano del fin del hombre: “Contra aquellos que piensan ‘soy esto, soy aquello’, y que lo piensan aún de una manera psicoanalítica (refiriéndose a su infancia o a su destino), hay que pensar en términos de incertidumbre y de improbabilidad: no sé lo que soy, harían falta tantas investigaciones y tantos tanteos no narcisistas ni edípicos...El problema no es ser esto o aquello como ser humano, sino devenir inhumano, el problema es el de un universal devenir animal: no confundirse con una bestia, sino deshacer la organización humana del cuerpo, atravesar tal o cual zona de intensidad del cuerpo, descubriendo cada cual qué zonas son las suyas, los grupos, las poblaciones, las especies que las habitan.”<sup>457</sup>

Gilles Deleuze lo dice de una manera metafórica en una de sus conferencias, de lo que se trata en torno al problema del cuerpo, pues, es de hablar *en potencial* tal

---

<sup>457</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, España 2006, pp. 22.

como lo hacen las niñas pequeñas entregadas a sus ensoñaciones lúdicas para hender las cosas, abrir mundo, devenir otros. Según Deleuze y Guattari esto nos abriría a la fuerza del *habría...* y del condicional futuro y *si...* Así, adquiere sentido el llamamiento deleuziano a habitar la lengua como un extranjero, de trazar líneas de fuga mediante el lenguaje. De esta forma, la existencia se abre más allá de un modelo subjetivista hasta uno artístico, la existencia puede ser vista como una obra de arte que no se liquida *a priori* desde las dimensiones de una subjetividad dominada por Edipo, por el contrario, se trata de inventar modos de existencia.

Cuando se piensa en torno a la situación de los cuerpos y su relación con la tecnología en nuestra sociedad, salta a la vista la problemática de la transición del cuerpo hacia nuevas formas, propiciadas por las necesidades de un sistema que busca en todo momento la máxima utilidad al más bajo costo. Algunos comentaristas han recurrido a la noción *cyborg* para denominar un cuerpo llevado más allá de sí. Dentro de las temáticas principales del AE se encuentra este giro maquinal de la corporalidad, un devenir máquina o, como otros señalan, un devenir *cyborg*.

Así pues, la problemática figura del cuerpo en su devenir es uno de los ejes que integran la segunda parte del CE “Le corps plein du capital-argent”<sup>458</sup>; y por su parte, todo un capítulo del *Mille plateaux*: “1730— Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible”<sup>459</sup>. Como puede verse, esta problemática del *cyborg* integra el desarrollo crítico que —hasta ese momento expositivo— Deleuze y Guattari han presentado en torno al núcleo Edípico del psicoanálisis, además de una peculiar lectura de lo que puede denominarse la aplicación política de una forma del deseo sobre los cuerpos. Estamos, pues, ante el cuerpo colonizado por un deseo que se torna hegemónico y que, de esta manera, es sacado de sus goznes y conducido hasta una condición más allá de sí, hasta el funcionamiento maquínico. Para decirlo con otras palabras, los autores del

---

<sup>458</sup> “el cuerpo lleno de capital-dinero”, CE, pp. 267 yss.

<sup>459</sup> “1730-Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, MP, pp. 284-380.

OE señalan del devenir maquínico del cuerpo que no es otro cuerpo sino el mismo cuerpo en su transformación potencial en el contexto de una sociedad posindustrial como la nuestra.

Una vez en ese terreno, bien podría tratarse de una película de ficción en alguna de las sagas propias a la década de los 70's, el cuerpo como protagonista de una cinta que lo presenta como mera extensión de las máquinas, a través de la forma máquina o, incluso, como soporte biológico de lo maquinal. Sin embargo no se trata de un filme, por el contrario, es una referencia directa a la delicada situación que gobierna nuestros cuerpos en una sociedad atravesada por la lógica del capital<sup>460</sup>.

En un primer momento puede afirmarse que un *cyborg* es un cuerpo humano llevado más allá de sí, sacado de su habitual estado natural hasta ensamblarse con las máquinas, o bien, un cuerpo humano utilizado como soporte de un proyecto maquinal que lo hace más eficiente, productivo, viable dentro de los parámetros que la misma sociedad establece. En otras palabras, podría decirse que un *cyborg* es un producto de las condiciones mismas de la sociedad.

Como punto de partida podemos tomar una definición que se ha vuelto canónica y que recupera Donna Haraway en un importante artículo al respecto:

“A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction. Social reality is lived social relations, our most important political construction, a world-changing fiction...Contemporary science fiction is full of cyborgs - creatures

---

<sup>460</sup> Cfr., Michel Serres, *Variaciones sobre el cuerpo*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2011; también, Mauricio Bares, *Posthumano. La vida después del hombre*, Alamedía, México 2007.

simultaneously animal and machine, who populate worlds ambiguously natural and crafted”<sup>461</sup>.

De tal manera, cuando se emprende el estudio del proceso a través del cual el cuerpo humano deviene *cyborg*, debemos reconocer que nos encontramos ante una actualización del catálogo de las bestias y los monstruos que han poblado el horizonte de la humanidad misma desde los tiempos más lejanos. El *cyborg* como objeto de estudio de la teratología política se une a una larga cadena de manifestaciones corporales que desafían una presunta normalidad o experiencia natural del cuerpo, digamos que se trata de uno más de los excesos de la corporalidad, y que lo que nos ocupa, pues, es dar cuenta de sus caracteres principales y de su peculiar modalidad de ser.

Cabe insistir en este punto, otras experiencias de lo corporal han quedado registradas y podemos dar cuenta de las mismas, de sus excesos que a través de las formas más variadas llevaban sobre sí los signos de las condiciones que dominaban cada uno de sus entornos: cuerpos monstruosos bajo la modalidad de hombres lobo, cuerpos seducidos por Satán en las miles de esquinas que la brujería ha encontrado en nuestras culturas, el surgimiento del monstruo maquinal en el siglo XIX y la pálida imagen del robot que ya jalonaba las mentes más audaces de principios del siglo XX. Todas estas formas refieren a una experiencia de lo corporal que implican un horizonte de racionalidad y que, de esta manera, pueden ser comprendidas como el trabajoso periplo de lo humano al darse un cuerpo, al vivir sus límites e, inevitablemente, ir más allá de ellos.

---

<sup>461</sup> Donna Haraway, “A **cyborg manifesto: science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century**”, en: *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*, New York, Routledge 1991, pp. 149-181; asimismo, “**We are Borg: cyborgs and the subject of communication**”, por David Gunkel, *Communication theory*, N°3, 2000, pp. 332-357.

Nuevamente las palabras de Michel Foucault pueden señalarnos la complejidad en cuestión, pues, si bien hemos visto un trabajoso ir y venir de los límites y las referencias hacia lo anormal, también sabemos que esa determinación de lo negativo es meramente transitoria, es decir, un momento en el desarrollo de la configuración de la corporalidad, el filósofo de Poitiers afirma:

“Tout ce que nous éprouvons aujourd’hui sur le mode de la limite, ou de l’étrangeté, ou de l’insupportable, aura rejoint la sérénité du positif. Et ce qui pour nous désigne actuellement cet Extérieur risque bien un jour de nous désigner, nous.”<sup>462</sup>

Así la corporalidad se avienta hacia una experiencia de su propia otredad, señalando su superación monstruosa en lo que puede verse como un catálogo de fieras y portentos. En esta larga sucesión podemos ubicar el contorno del *cyborg*, una de las últimas manifestaciones de la larga procesión de experiencias límite del cuerpo que la sociedad, lenta pero constantemente, configura a partir de sus propias necesidades y características. Bien los señala Deleuze, cuando enfatiza la importancia de este Afuera para delinear una relación interior de sí a sí, o para decirlo de otra manera, se trata una relación con el Afuera, lejano, más lejano que todo mundo exterior y, sin embargo, más cercano que todo lo interior. Ante todo cabe señalar una de precisión terminológica que rodea la problemática en cuestión y que resulta de primer orden dentro de las reflexiones de nuestros autores: el carácter ficto de la corporalidad. En efecto, la ficción como status ontológico refiere el orden de aquello que ha llegado a ser a través del trabajo y el esfuerzo, su origen etimológico queda de manifiesto a través

---

<sup>462</sup> “**La folie, l’absence d’œuvre**”, *DE*, pp. 440. Es precisamente en una mesa redonda donde estas palabras tienen lugar, la tematización de la locura como problemática del método genealógico y de los periplos de su variación histórica son analizados por Foucault como tematización de la situación de la psiquiatría y el psicoanálisis. Un excelente artículo al respecto es “**El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud**”, por Jorge Fernández Gonzalo, *A parte rei. Revista de filosofía*, N°75, 2011, pp. 15.

del verbo latino *facio* que hace ecos en las palabras ficción y artefacto que pueden pensarse como dos características propias a las máquinas y a su lógica.

En verdad la temática del *cyborg* refiere una problematización del hombre ficto per se, es decir, la facultad de producirse y producir otros a través de un arte que bien podría circunscribirse en el orden de lo ontológico y denominarse *artefactum*, esta posibilidad ha peinado la fuerza imaginativa del hombre, así como sus temores, desde largo tiempo atrás; pensemos, por ejemplo, en el *Leviathan* de Thomas Hobbes que era una máquina, un hombre y un monstruo; o en el *Frankenstein* de Mary Shelley que desborda lo humano en su confrontación con los sentimientos de una máquina; e incluso, en la multicitada obra de Isaac Asimov *I robot* y la escenificación del mítico borde que separa lo humano de lo maquinal.

Es bien conocida la problematización deleuziana respecto al horizonte cinematográfico de las sociedades contemporáneas. De fondo se presenta la posibilidad de una ontología del cine, ¿cuál es el ser que está en juego? Sin duda alguna, lo que está en juego en la virtualidad abierta del cine, es la vida misma ante sus posibilidades infinitas, es decir, una confrontación de lo que es, ante lo que podría ser: un pliegue de fuerzas virtuales que arrancan la pesada determinación de las cosas hacia un horizonte que las rebasa desde sí mismas.

En el cine, como en ningún otro registro, el hombre se atreve a devenir, “De Norte a Sur, encontraremos siempre esas líneas que desequilibran los conjuntos, un ‘Y, Y, Y’ que impone nuevos umbrales, nuevas direcciones de la línea quebrada, nuevos trazados de fronteras. La finalidad de Godard es ‘ver las fronteras’, es decir, hacer visible lo imperceptible.”<sup>463</sup>

---

<sup>463</sup> *Conversaciones*, p. 74.

Pero, cuándo Deleuze y Guattari hablan de *cyborg* ¿cuáles podrían ser sus características emblemáticas? ¿cómo podríamos reconocerlo en su particularidad? El *cyborg* responde a una serie de características que lo diferencian de otras expresiones teratológicas y que manifiestan estrategias y tácticas distintas detrás de lo que podría denominarse la experiencia última del cuerpo humano. Por un lado el *cyborg* refiere un aspecto modesto, digamos cercano a lo que podría denominarse un cuerpo humano simple, sin modificación aparente, pues, se trata de una apuesta por el anonimato, la generalidad y —en el lenguaje del *L'anti-Œdipe*— de su capacidad de producir cortes, conexiones, cortes de flujos maquínicos, ensambles, desecho, etc. Por otra parte, una de las características principales del *cyborg* desafía los moldes habituales de la teratología, pues, si bien se trata de una experiencia monstruosa del cuerpo humano, no se presenta como tal; en otras palabras, el *cyborg* de nuestra sociedad no define la anomalía que se excluye, sino la normalidad rebosante de violencia y poder en intensidades nunca antes vistas. Desde esta perspectiva, la corporalidad de las sociedades postindustriales deviene *cyborg* no como experiencia de liminar, sino por el contrario, como experiencia fundamental que permite una potencialización de la lógica económica vigente y que interioriza sus bordes, presentándolos como el fundamento y las condiciones mismas para que la sociedad, tal como la conocemos hoy, funcione de manera eficiente.

El *cyborg* no se distingue por alteraciones animalescas, ni mucho menos por su semejanza a fuerzas sobrenaturales entresacadas del inconsciente de los hombres, por el contrario, está diseñado para discurrir con una regularidad que desafíe el fallo; además pretende alcanzar una capacidad productiva y una eficacia que llegué hasta los extremos que exigen las condiciones del trabajo, su anonimato está pensado para rebosar, de manera indistinta, la totalidad del globo; por si fuera poco, su intercambiabilidad y calidad lo hacen uno de los mejores productos de desecho y productor de desecho que la humanidad haya visto. El *cyborg* no es la figura amenazante del medioevo que se escondía en la profundidad de los bosques; por el

contrario, el cyborg es la figura que atasca las ciudades y que asume la violencia de las exigencias productivas de una época que lo reconoce meramente como un elemento fugaz, miembro de un ejército laboral siempre prescindible. Ahora bien, el último elemento característico, y quizá el más importante, es el deseo. La tematización que Deleuze y Guattari han desarrollado a lo largo del *L'anti-Edipe* ahora encuentra su sitio y se puede afirmar que el cuerpo es territorializado por una representación del deseo, el Edipo es el campo de intensidad que posiciona al cuerpo dentro de la experiencia cyborg.

De tal forma, sus ojos, su boca, sus manos, están determinados por una lógica que lo lleva más allá de sí hasta el extremo —ahora regular— de desear su propia esclavitud, a través de lo que pareciera ser —paradójicamente— su propia naturaleza.

Así pues, para nuestros filósofos un cyborg es una experiencia límite de la corporalidad. Su borde y frontera están señalados por una intensidad (discursiva) que se interioriza a través de la forma Edipo y que lo mueve hacia la lógica de las máquinas. El control, de esta manera, se ha interiorizado en una versión que bien podría denominarse pornográfica de la micropolítica que reclama los cuerpos en su nivel más íntimo y personal, el cuerpo ha quedado colonizado por un discurso que se pretende a sí mismo dueño e intérprete exclusivo de su sexualidad, sus sueños, sus genitales, sus desechos. La mano del poder explora los cuerpos, vaciándolos de cualquier interioridad que el panóptico o el poder disciplinario hayan sido incapaces de someter.

## 2.9 La última frontera: el cuerpo máquina frente a la catástrofe

“...la subjectivité capitalistique se grise, s’anesthésie elle-même, dans un sentiment collectif de pseudoéternité.”

Félix Guattari, *Les trois écologies*.

**F**élix Guattari fue el encargado de denunciar las consecuencias de un devenir monstruoso, maquinal e, incluso bestial, una perspectiva tal como la que ya se alcanzaba a distinguir en los escritos publicados por nuestros autores en primeros años de la década de los noventa, así pues, en stos últimos escritos se consolida una serie de denuncias respecto a las implicaciones de carácter macropolítico de lo que se ha venido tematizando desde la perspectiva micropolítica, surge una preocupación que gira hacia lo social, en el marco disciplinario de lo que ahora reconocemos como ecología, en un giro inédito, Guattari señalará los peligros que representa un hombre máquina, monstruoso, bestial, incluso, para el planeta mismo, pues, como quedó consignado desde la primera página del *L’anti-Œdipe*, este cuerpo máquina está entregado a ciertos flujos productivos bien vistos por un modelo de capital que obtiene beneficios incluso del desecho y la basura.

...seule, une articulation éthico-politique — que je nomme *écosophie* — entre les trois registres écologiques, celui de l’environnement, celui des rapports sociaux et celui de la subjectivité humaine, serait susceptible d’éclairer convenablement ces questions.<sup>464</sup>

---

<sup>464</sup> *Les trois écologies*, Galilée, Paris 1989, p. 12.

Así es, en su locura cibernética el cuerpo devenido cyborg produce desechos, produce ruido, produce, produce, produce... hasta reventar su entorno, recordemos el destino de toda máquina: caer en fallo, romperse, y seguir produciendo, inputs, outputs, desechos, desechos, delirio que domina, consumir, consumir, ...<sup>465</sup>.

Me gusta pensar en la subjetividad presentada por Deleuze y Guattari como aquel *yo legión*<sup>466</sup> mentado en el Nuevo Testamento, ellos mismos han hecho uso del adjetivo diabólico para señalar su escurridiza naturaleza, su incontenible devenir e

---

<sup>465</sup> Desde un registro paralelo, Élisabeth Roudinesco nos advierte acerca del rumbo que nuestra sociedad sigue: "...cabe decir que si la sociedad mercantil de hoy está convirtiéndose en una sociedad perversa es debido a la identificación con el ideal de una fetichización globalizada del cuerpo y el sexo de los humanos y los no humanos, y a través de la prevalencia generalizada del borrado de todas las fronteras: el humano y el no humano, el cuerpo y la psique, la naturaleza y la cultura, la norma y la transgresión de la norma, etc. Por lo demás, tanto a través de la difusión de imágenes como de la instauración de una pornografía virtual, refinada, limpia, higienista, sin peligro aparente." En: *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, Anagrama, México 2010, p. 205. Debo confesar que, a pesar de que este libro de Roudinesco me parece dominado por un tono trascendentalista que supone una realidad última detrás de los cuerpos, por demás, se trata realidad que debe ser protegida y resguardada, en fin, incluso más allá de una toma de precauciones respecto a ese tipo de lecturas, me parece que aborda un problema fundamental: la constitución de un cuerpo doliente de los animales, como puede verse en un primer momento y de manera general, es en nuestra sociedad que surge el cuerpo del animal como cuerpo susceptible de dolor, es decir, sobre el fondo orgánico del cuerpo animal nuestra sociedad —¿guiada por un amor a la naturaleza?— ha construido los parámetros necesarios para percibir el dolor del animal. El animal se convierte ahora en dulce esclavo y en martir necesario, a través del reconocimiento de su dolor —ahora casi humano— endulzamos su muerte, propugnamos por una ascepsia e higiene en su trato, por ejemplo.

<sup>466</sup> La personalidad de Hobbes, la subjetividad que se agrupa bajo aquel nombre propio es diabólica en el sentido propio al uso del término en el siglo XVII, es decir, todo aquello que resulta imposible de circunscribirse a la norma de razón, aquello que no se puede medir ni clasificar de una buena vez. Frente a la unidad y distinción del *yo* cartesiano sugiero hablar de una *subjetividad legión*, se trata de una subjetividad que sigue el parámetro dictado por la sinceridad del endemoniado de Gerasa a quien Jesús increpa en el desierto: "ἐπιρώτησεν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· τί σοι ὄνομά ἐστιν; ὁ δὲ εἶπεν· λεγιών, ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν." En: Lucas 8, 30. La corriente post-estructuralista ha manifestado una idea cercana a lo que entiendo por *yo legión*, Foucault señaló en repetidas ocasiones el problema e, incluso, llegó a señalar públicamente: "Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même...", en: Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 2001, p. 28; Para un comentario al respecto véase: Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)*, Flammarion, 1989, p. 198.

internamiento en los devenires que lo presentan como ingobernable, así el yo que se perfila aquí se hunde en la profundidad del claroscuro, según Guattari “Mais plutôt que de sujet, peut-être conviendrait-il de parler de composantes de subjectivation travaillant chacune plus ou moins à leur propre compte.”<sup>467</sup>

Ocurre que estos componentes de subjetivación responden a la lógica de un Capitalismo Mundial Integrado que se centra en la producción de subjetividad, de acuerdo con Guattari, uno de sus principales postulados es que la *interioridad* se instaure a partir de procesos tecnológicos como pueden ser los mass media, “Le capitalisme post-industriel que, pour ma part, je préfère qualifier de Capitalisme Mondial Intégré (CMI) tend de plus en plus à décentrer ses foyers de pouvoir des structures de production de biens et de services vers les structures productrices de signes, de syntaxe et de subjectivité, par le biais, tout particulièrement, du contrôle qu’il exerce sur les médias, la publicité, les sondages, etc.”<sup>468</sup>

De acuerdo con Guattari, el CMI reposa en una serie de instrumentos que, en este caso, pueden entenderse como regímenes semióticos:

- a) Semióticas económicas
- b) Semióticas jurídicas
- c) Semióticas técnico-científicas
- d) Semióticas de subjetivación

“L’objet du CMI est, à présent, d’un seul tenant : productif-économique-subjectif.”<sup>469</sup>

Ante este modelo del capital, Guattari, propone una opción ético-política, opción que él mismo denomina *ecosofía*:

---

<sup>467</sup> *Lte*, p. 24.

<sup>468</sup> *Lte*, p. 40.

<sup>469</sup> *Lte*, p. 42.

“L’écologie sociale consistera donc à développer des pratiques spécifiques tendant à modifier et à ré-inventer des façons d’être au sein du couple, au sein de la famille, du contexte urbain, du travail, etc.”<sup>470</sup>

Hay que decirlo claramente, la subjetividad es un producto más, una maquinización sistemática que responde a ciertos intereses económicos que encuentran su realización en los cuerpos dispuestos de manera homogénea hacia el consumo, más allá de las latitudes o fragmentariedades ahora superadas. Asistimos como en ningún otro momento a “...l’expansion prodigieuse d’une subjectivité assistée par ordinateur.”<sup>471</sup> En otras palabras, la interioridad que gobierna los cuerpos es un producto más de las tecnologías al servicio de un capitalismo de nuevo cuño, interesado no tanto en la producción de bienes manufacturados, sino en la determinación de una interioridad que responda a sus propios presupuestos: el consumo, la producción, la homogeneidad.

Puede verse que el último ímpetu de la dupla Deleuze Guattari, que se puede atestiguar desde *Mille Plateaux*, es una apuesta por la singularidad y la diferencia, como elementos principales para acometer una opción en contra de la lógica del capital que se presenta ahora integrado a escala mundial y que potencia sus capacidades a través de los medios masivos de comunicación. La propuesta contenida en las tres ecologías responde a una exploración de nuevas formas de ser, capaces de contener la avalancha de una subjetividad producida en serie, de una conformación en masa de los cuerpos y de sus gestos a partir de modelos industriales y maquinales. Guattari afirma: “...l’écologie mentale sera amenée à ré-inventer le rapport du sujet au corps, au fantasme, au temps qui passe, aux « mystères » de la vie et de la mort. Elle

---

<sup>470</sup> *Lte*, p. 22. Foucault había señalado las funciones normalizadoras de la familia, su función de bisagra vigilante-disciplinaria entre el individuo y la institución psiquiátrica, *cfr. PP*, pp. 16 y ss.

<sup>471</sup> *Lte*, p. 28.

sera amenée à chercher des antidotes à l'uniformisation mass-médiatique et télématique, au conformisme des modes, aux manipulations de l'opinion par la publicité, les sondages, etc. Sa façon de faire se rapprochera plus de celle de l'artiste que de celle des professionnels « psy » toujours hantés par un idéal suranné de scientificité."<sup>472</sup>

Lo que Guattari pretende explicitar es una serie de relaciones que la humanidad ha entablado respecto a la *psique*, la sociedad, y la naturaleza. Cabe recordar el carácter representacional de estas referencias y que, en ese sentido, su postulación misma responde a una politización originaria de dichas relaciones. Tanto la psique, como la sociedad y la naturaleza son representaciones erigidas por la modernidad que, en este caso, implican una manera precisa de relaciones humanas naturalizadas por un largo proceso histórico de carácter racional. A propósito, Guattari consigna: "Moins que jamais la nature ne peut être séparée de la culture et il nous faut apprendre à penser « transversalement » les interactions entre écosystèmes, mécanosphère et Univers de référence sociaux et individuels."<sup>473</sup>

En todo momento de su argumentación Guattari señala un ámbito procesal y las peripecias necesarias que solidifican su movimiento, presentándolo bajo la forma de una naturalidad inalterable. Por el contrario, menciona el filósofo de la Borde, "Le processus, que j'oppose ici au système ou à la structure, vise l'existence en train, tout à la fois, de se constituer, de se définir et de se déterritorialiser."<sup>474</sup>

---

<sup>472</sup> *Lte*, p. 22, 23. Antes había señalado la opción: "...il s'agit, à chaque fois, de se pencher sur ce que pourraient être des dispositifs de production de subjectivité allant dans le sens d'une re-singularisation individuelle et/ou collective, plutôt que dans celui d'un usinage mass-médiatique synonyme de détresse et de désespoir." En: *op. cit.*, p. 21.

<sup>473</sup> *Lte*, p. 34.

<sup>474</sup> *Lte*, p. 36. Además señala: "Il me paraît essentiel que s'organisent ainsi de nouvelles pratiques micro-politiques et micro-sociales, de nouvelles solidarités, une nouvelle douceur conjointement à de nouvelles pratiques esthétiques et nouvelles pratiques analytiques des formations de l'inconscient. Il m'apparaît que c'est l'unique voie possible pour que les pratiques sociales et politiques retombent sur leurs pieds, je veux dire travaillent pour

Otro ejemplo sería el disciplinamiento de los desplazamientos corporales, bien podrían reconstruirse las inflexiones que han hecho de nuestro andar un movimiento calculado, limitado por tiempo y espacios, ensamblado de manera masiva a ciertas maquinarias como la bicicleta y el automóvil en un primer momento, y posteriormente los aviones<sup>475</sup>. Todo este ensamblaje maquinal existía en otros contextos históricos, piénsese por ejemplo en el uso del carro de guerra en Egipto antiguo o en la unión casi simbiótica entre jinete y caballo, sin embargo, hoy nos encontramos ante el uso masivo y naturalizado de medios de transporte que, en el extremo, presentan como impensables, peligrosos, sospechosos los desplazamientos a pie.

Todavía en la primera mitad del siglo XX Sartre y Beauvoir describen la aventura del viaje agreste y sin plan que los llevó a recorrer toda Francia a pie, rememorando lo que para la época de Rousseau era más habitual. Así pues, la configuración de una mirada particular sobre el cuerpo ha desacreditado otras experiencias posibles como el andar sin rumbo y a la aventura, llegando al extremo de criminalizarlos: el trotamundos, el aventurero, el vagabundo, el migrante, todas son figuras que resisten ante los embates de un poder normalizador que pretende reducirlos a vacacionistas, turistas, indocumentados, deportistas extremos, por decir lo menos. La configuración maquinal del cuerpo denunciada por Deleuze y Guattari no tardaría en encontrar la lógica de una productividad económica asociada con el cuerpo trabajando para echar abajo esa otra experiencia del cuerpo en movimiento, en aras de evitar la pérdida de tiempo –por otro lado usual a la maquinaria- los cuerpos no deben osar perder el tiempo deambulando por ahí sin rumbo, si así lo hicieran deben desplazarse de una

---

l'humanité et non pour un simple rééquilibrage permanent de l'Univers des sémiotiques capitalistiques." *Lte*, pp. 45 y 46.

<sup>475</sup> "C'est cette ouverture praxique qui constitue l'essence de cet art de « l'éco » subsumant toutes les manières de domestiquer les Territoires existentiels, qu'ils concernent d'intimes façons d'être, le corps, l'environnement ou de grands ensembles contextuels relatifs à l'ethnie, la nation ou même les droits généraux de l'humanité.", *Lte*, p. 49.

forma codificada, donde el cuerpo en su recreación y descanso siga produciendo - ¿turismo?- y produzca y produzca por los siglos de los siglos.

“Cette nouvelle logique écosophique, je le souligne, s’apparente à celle de l’artiste qui peut être amené à remanier son œuvre à partir de l’intrusion d’un détail accidentel, d’un événement-incident qui soudainement fait bifurquer son projet initial, pour le faire dériver loin de ses perspectives antérieures les mieux assurées.”<sup>476</sup>

---

<sup>476</sup> *Lte*, p.47.

# Conclusiones

**N**uestro cuerpo es mucho más que el conjunto orgánico que se manifiesta de manera inmediata a la conciencia vulgar, desde la cual no pareciera haber nada más allá de lo meramente presente, es decir, una constante actualización de un organismo invariable. Ante esta primera experiencia de carácter habitual una serie de interrogantes guiaron mi investigación ¿Será posible que el cuerpo sea algo más que lo que todos somos al sabernos presentes? ¿Es posible que el cuerpo sea objeto de una serie de transformaciones a lo largo de la historia, sin embargo, una unidad? Si acaso fuera así ¿será posible ubicar los momentos clave donde emerge una experiencia del cuerpo sobre los límites de otra? Me parece que ahora podemos contestar afirmativamente estas preguntas, una vez que el itinerario del pensamiento se ha hecho palpable en sus inflexiones históricas desde la época clásica hasta nuestros días. Para tal efecto me he servido de lo que puede pensarse como una caja de herramientas, la filosofía de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari son, en efecto, una serie de instrumentos que nos permiten *pensar el cuerpo de otro modo*.

Como lo consigné en su momento, la lectura que aquí he presentado se aleja de los ejercicios habituales de interpretación de los autores en turno, a veces asociados — injustamente— con las perspectivas posmodernas, y en la línea de un nihilismo

exacerbado que conduce hasta las demenciales posibilidades de una interpretación infinita. Nada más alejado de la realidad, en todo caso, mi lectura se aleja profundamente de aquellos modelos interpretativos, por mi parte, considero que la filosofía que esgrimen nuestros autores se inscribe dentro de la línea de la filosofía moderna, de sus problemáticas y, sobre todo, de una voluntad por reconocer las aventuras de un pensamiento que se atreve a explorar nuevas posibilidades sin tirar por la borda sus compromisos racionales. Ahora podemos decirlo, cada una de las inflexiones presentadas aquí como determinantes de una experiencia del cuerpo son verdaderas por sí mismas y como parte de todo el recorrido. El cuerpo de la bruja fue real, el cuerpo de las posesas gozó también, en su momento, de una productiva realidad, por otra parte sería difícil negar la verdad que íntegramente produjo el cadáver recostado pálido y sumiso entre mortajas. Cada uno de estas configuraciones de lo corporal señalan una racionalidad y un orden de los cuales puede darse cuenta y que integran, a su vez, el itinerario del pensamiento mismo.

En este orden de ideas, mi tesis secundaria postula una relación de complementariedad de los análisis sobre el cuerpo que realizaran Foucault-Deleuze-Guattari, quedó descrita a través de una exposición de este itinerario y desarrollo histórico del pensamiento en su referencia al cuerpo bajo la modalidad de un proyecto continuado entre nuestros filósofos. Cabe mencionar que mi tesis resulta inteligible únicamente a partir de la consolidación de una relación Hegel-Foucault hecha posible por la labor filosófica de Sergio Pérez Cortés. Una vez que el citado itinerario se ha hecho explícito, entonces puedo afirmar la coherencia y el seguimiento de la lectura aquí propuesta, de otra manera sería imposible y estaría limitado a un encuentro de felices coincidencias. Considero que es indudable que el cuerpo es objeto de un estudio complementario por parte de nuestros autores, cabría precisar que las investigaciones realizadas por Foucault significan el fundamento expositivo que habrán de ocupar Deleuze y Guattari para atacar con detalle los efectos de un modelo edípico que coloniza los cuerpos. Quizá podría precisar, después de todo el recorrido, que dicha

relación es, en efecto, de complemento y, sin embargo, los resultados que obtuvo Michel Foucault actúan también como fundamento y marco para los desarrollos presentes en el *L'anti-Œdipe* y en *Mille plateaux*<sup>477</sup>.

Desde la perspectiva de nuestros autores, el cuerpo presente es una corporalidad en tránsito, nómada, digamos simplemente que se trata de una experiencia que se inscribe en el registro de lo procesal, sobra decir que se trata de una posición radicalmente distinta a las experiencias del cuerpo señaladas tanto por las ciencias humanas, como por la conciencia vulgar, el distanciamiento frente a esas posiciones fue mi punto de partida y ahora, finalmente, puedo rechazarlo con una argumentación como respaldo. En efecto, somos este cuerpo que se abre en un eterno presente y, no obstante, dominado por la transformación y las intervenciones discursivas y prácticas que lo llevan más allá de sí, y desde luego, más allá de esa supuesta naturaleza que, desde la perspectiva de la ciencia moderna, sería siempre una y la misma. Ante una posición semejante me atrevo a responder: desde luego, el cuerpo es ese organismo, pero además somos el proceso necesario para su constitución en objeto de estudio, no sólo para la anatomía y la biología, sino para todas las ciencias humanas que le dictan límites y le asignan destinos insalvables y siempre los mismos; en este sentido, desde la filosofía de nuestros autores es posible reconocer lo siguiente: el cuerpo es una *unidad abierta* en la cual toda experiencia es posible, únicamente, a partir de cada uno de los momentos del largo recorrido que el pensamiento ha requerido para determinarlo, ni más ni menos. Lo cual implica reconocer de manera puntual la racionalidad que integra a cada uno de sus momentos

---

<sup>477</sup> Véase la conferencia que presenta Guattari el día 31 de mayo de 1985, donde aborda la relación del trabajo que comparte con Deleuze y la filosofía de Foucault: "L'apport immense de Michel Foucault a consisté dans l'exploration de champs de subjectivation foncièrement politiques et micropolitiques qui nous indiquent des voies dégagement des pseudo-universaux du freudisme ou des mathèmes de l'inconsciente lacanien. À partir des méthodes qu'il a énoncées, des enseignements qu'on peut tirer de l'histoire de sa vie intellectuelle et personnelle, et aussi de la qualité esthétique de son œuvre, il nous a légué d'irremplaçables instruments de cartographie analytique." En: *Les années de hiver 1980-1985*, Les prairies ordinaires, Paris 2009, pp. 229, 230.

en sí misma para convertirse, a su vez, en otra distinta, todo sin recurrir a una cancelación del pasado a través de una necia asociación de los momentos antecedentes de una experiencia corporal con el error arrumbado en los polvosos registros de lo que la sana y bendita ciencia ha superado. Sabemos que, a partir de la dispersión disciplinaria que se hacía cargo del cuerpo y de un espíritu positivista heredero de una serie de prejuicios sobre el pasado, el cuerpo era minimizado hasta el extremo de pensarlo como un organismo que sucesivamente es reconocido desde múltiples perspectivas acríticas e inconexas.

No puedo evitar señalar un punto que usualmente se olvida, armados de las herramientas que estos filósofos franceses nos entregan podemos ensayar ahora un pequeño pero poderoso proyecto de liberación, si bien se trata de un proyecto *sui generis*, pues, desde esta perspectiva habrá que hendir un espacio para la libertad en nuestro propio cuerpo, antes que en ningún otro sitio, ya que, al reconocer el proceso que nos determina a un nivel tan profundo —como bien lo es el cuerpo— y encontrar su lógica, estamos consolidando las bases para una transformación de la experiencia de nosotros mismos por la vía de su comprensión y su esclarecimiento racional o, para decirlo con los términos de Félix Guattari: esta es una tentativa para entablar una auténtica *revolución molecular*<sup>478</sup>, es decir, una batalla librada en el espacio micropolítico o, si así se quiere, en ese espacio político capilar, a ras de piel o dentro, profundo en nuestros cuerpos. De esta forma, nuestros autores hacen patente todo el itinerario ontológico-político en el cual el cuerpo es un auténtico protagonista, un artificio y un portento; pero también: plataforma, víctima, herramienta, máquina, monstruosidad.

Todo esto me resulta más significativo en un contexto donde las técnicas de control y vigilancia se endurecen y exploran los límites del sigilo y la seducción, a

---

<sup>478</sup> Para una noticia más detallada de lo que implica una revolución molecular véase: Félix Guattari, *Les années d'hiver 1980-1985, Les prairies ordinaires*, Paris 2009; también: Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolitiques*, Seuil, Paris 2007.

través de los amplios e insospechados rumbos que la virtualidad y el futuro nos deparan. Bien puede asumirse esta propuesta complementaria de Foucault-Deleuze-Guattari como una estrategia útil para reconocer los periplos del cuerpo en el filo de una nueva aventura, y para encontrar, no solamente aquello que lo limita y constriñe, sino también las posibilidades que se abren desde las mismas tácticas que pretenden gobernarlo todo.

Ahora bien, para finalizar quiero señalar, en lo que se refiere a mi tesis central, que Michel Foucault restituyó el carácter histórico del cuerpo sin cancelar sus transformaciones, permitiéndonos pensar su devenir. Por su parte Deleuze y Guattari completaron el análisis. Me gusta pensar que Foucault sacó al cuerpo del sueño dogmático que las ciencias humanas le habían inducido para bien de sus presupuestos, y a partir de la consolidación de una representación hegemónica. La reivindicación del carácter histórico del cuerpo como experiencia y, sobre todo, como objeto de estudio trae de refilón la articulación de una mirada política sobre los saberes que reclamaban como objeto exclusivo al cuerpo. En torno a este punto, concluyo también que la presencia de Hegel es fundamental para la determinación de los procesos históricos que constituyen el presente. Tanto en Foucault, como en Deleuze-Guattari, la figura del filósofo alemán se hace presente, una y otra vez, a través de los recursos conceptuales, pero también desde una concepción de fondo del trabajo de la razón en la historia y, de manera particular, de lo que un cuerpo puede.

En segundo lugar, y de acuerdo a mi tesis secundaria enfatizo el momento preciso donde Deleuze-Guattari toman la estafeta desarrollada por Foucault, ese momento clave puede situarse en los primeros años del siglo XX, una vez que la implacable potencia de las ciencias humanas habían fabricado un cuerpo infantil platórico de deseo y, por tanto, objeto desesperado por la acción constante de esas mismas ciencias. Podría decirse que el niño se articuló como un referente total para la acción de los discursos de estas ciencias, para las técnicas asociadas con ellas y para

justificar y hacer perentoria su presencia. Así pues, una vez que el cuerpo infantil estuvo cargado del deseo, Deleuze y Guattari emprenderán una batalla por demostrar que, en efecto, ahí en las entrañas de los cuerpos infantiles se había impuesto una forma específica y hegemónica del deseo: ¡Edipo en su máxima expresión! Conquistador y colonizador del cuerpo. Otro de los momentos importantes, en cuanto a la tematización del cuerpo por parte de la dupla Deleuze-Guattari, es su oposición a la idea de sujeto fundamentador a la manera de la filosofía cartesiana (*L'anti-Œdipe* en el caso de Deleuze-Guattari). Como lo señalé en su momento, el recurso a la filosofía de Marx jugaron un papel fundamental en este sentido, la noción de cuerpo-mercancía y la descripción de la alienación del obrero en la fábrica son de alguna manera presupuestos presentes en Deleuze-Guattari, esta inflexión y su importancia por sí misma podría establecer la tesis de una estrategia del deseo que nos sume en la indiferencia de la producción masiva de subjetividad, la importancia y la presencia de Marx en Deleuze-Guattari, significa, entonces, un eslabón fundamental entre la obra de Michel Foucault y los autores del *L'anti-Œdipe*.

Al final del itinerario puede reconstruirse cada una de las inflexiones que han constituido nuestra experiencia actual del cuerpo, ahora encaramados en las cimas de un pensamiento de la diferencia, atisbamos el largo y penoso proceso que ha posicionado e impuesto, sobre nuestros cuerpos, la cruz del deseo, sus formas, sus límites, su potencia ordenadora y de sujeción. Cuando hacemos el recorrido como quien avanza, poco a poco, reconstruyendo al vuelo una auténtica *ciencia de la experiencia del cuerpo*, alcanzamos a distinguir en lo profundo de nuestra piel y en lo inmediato de nuestras entrañas el fulgor de un mecanismo que nos orilla — espantosamente y, al mismo tiempo, seductoramente— hacia el consumo, hacia la producción, a través de técnicas de hipercontrol y de enajenación totalmente interiorizadas.

En una situación extrema como la nuestra, la de nuestras sociedades, donde las grandes construcciones modulares o la presencia policial ya ni siquiera son necesarias, pues, la seductora fuerza de la técnica induce posicionada en los cuerpos a través de la forma del deseo nos somete sin que nosotros, a veces, soñemos con saberlo. Devenir mínimos, devenir máquinas de guerra es la tendencia que sugiere un acto revolucionario ante tales circunstancias, según Foucault *todos somos unos gobernados* y, sin embargo, las cosas no se acaban ahí, pues, de nada valdría un nihilismo más, sumado a la sucesión de los clichés y los —ismos que dominan a la intelectualidad de supermercado; por el contrario, hay una tesis que se reconoce de manera transversal a nuestros filósofos.

Como bien lo señala Deleuze, es con alegría que se debe pelear por la multiplicidad, por la capacidad de devenir otros para superar los estrechos moldes de una *mismidad* edípica-industrial, es decir, también desde nuestros filósofos podemos establecer una consigna diferente y, por qué no, revolucionaria a su modo: el cuerpo es espacio de control, pero también es el ámbito radical de la libertad; para decirlo con Pierre-Félix Guattari: hay que acabar con la masacre del cuerpo<sup>479</sup>. Con esa misma alegría encuentro la siguiente invitación entre las líneas de los libros que descansan ahora sobre mi mesa: ¡anda! ¡atrévete! que tu pensamiento se adentre en el largo camino de la historia política de tu cuerpo, conócete a ti mismo, con coraje conviértete en escultor de tí mismo: «Τὸ νόμισμα παραχάραξον...»<sup>480</sup>

Después de esto ¿será posible seguir pensando la inocente objetividad de las ciencias humanas?

---

<sup>479</sup> Vid., “**Para acabar con la masacre del cuerpo**”, por Félix Guattari, escrito publicado originalmente de manera anónima en la revista francesa *Recherches* n° 12, 1973, edición consagrada a una “gran enciclopedia de las homosexualidades” titulada “Tres mil millones de perversos: Gran enciclopedia de las homosexualidades”, Traducción publicada en el número 69 de Revista Fractal.

<sup>480</sup> *DI*: VI, 21, 22.

Sólo me resta decir que la elaboración del presente trabajo de investigación trajo consigo nuevas perspectivas, podríamos decir nuevos monstruos, pero sobre todo, nuevos problemas a estudiar. En cuanto a las perspectivas, quiero decir que, después de recorrer las inflexiones que han llevado al cuerpo a ser lo que es, no puedo esgrimir otro tipo de filosofía que no sea una filosofía cargada de cuerpo, manchada de sangre quizá, pensada con las entrañas y el corazón, lejana, muy lejana de la hipócrita asepsis señalada por los cánones y los ortodoxos procedimientos de otras filosofías. En tanto a los problemas que empiezan a revelar su rostro, después de este emocionante itinerario, puedo decir lo siguiente: el ejercicio de lectura y escritura, el ir y venir sobre Hegel, Foucault, Deleuze y Guattari han puesto sobre la mesa al menos tres tentativas para acometer en estudios subsiguientes.

En primer lugar, desde una perspectiva comparada tematizar la relación de los últimos trabajos de Foucault y los estudios deleuzianos sobre el cine, bajo la consigna de posicionar los cuerpos en una dimensión artística de sí y de lleno en el orden de lo virtual y la ficción tan significativos en nuestros días. Por otra parte, desde ese mismo contexto (en especial a partir de los últimos estudios de Foucault) examinar la presencia de la filosofía helenística en la determinación de una posibilidad para los cuerpos del presente: la autonomía.

De último momento, y como resultado de las lecturas a deshoras que implicó la realización de mi trabajo, empiezo a vislumbrar la necesidad de un tratamiento histórico del dolor que se circunscribe y se asigna a los cuerpos, en el último capítulo señalé el surgimiento de cuerpos dolientes, entre ellos, el de los animales. Inevitablemente las preguntas que me asaltan responden al tono que he seguido en esta investigación: ¿es que el dolor es siempre el mismo? ¿animales burlados y ejecutados *in situ* han encontrado el dolor y la crueldad sobre sus cuerpos en una de las esquinas de nuestro tiempo? ¿Será que lo que cambia y se transforma es una mirada que se imprime sobre los cuerpos dolientes de hombres y animales? ¿Es que en

otro momento no se ha percibido su sufrimiento corporal o recaía sobre ellos otra sensibilidad? Por otra parte, ¿Cuál es y ha sido la relación del cuerpo animal frente a la disciplina? Acaso aquello que los biólogos denominan *Artificial selection* es una técnica y un saber cercanos a los que describe Michel Foucault en sus estudios referidos al hombre, será posible que los procesos de domesticación animal en su desarrollo histórico sean, a su vez, parte del mismo proceso de constitución de una serie de saberes y el ejercicio de poderes sobre los cuerpos a una escala general, finalmente una pregunta que me invita y me quita el sueño, ¿será posible que en los procesos disciplinarios ejecutados sobre la corporalidad animal podamos ver nuestro monstruoso reflejo y la hipocresía de nuestras técnicas y discursos?<sup>481</sup>

Por mi parte concluyo estas líneas haciendo patente que la aventura de reconocimiento que implica la exposición de las condiciones que hacen posible nuestro cuerpo, viene acompañada también de un hermoso alegato por la libertad en clave metafísica: ten la valentía de asumir tu multiplicidad.

---

<sup>481</sup> Por el momento tan sólo refiero una serie de lecturas que señalan una posible problematización de las disciplinas en su uso más allá de los cuerpos humanos, el más importante de todos es: Charles Darwin, *The variation of animals and plants under domestication*, Appleton and company, New York 1897, 2 vols.; **“Artificial selection and domestication: modern lessons from Darwin’s enduring analogy”**, por Ryan Gregory, *Evolution: education and outreach*, Vol. 2, N° 1, 2009, pp. 5-27; **“Darwin’s use of the analogy between artificial and natural selection”**, por L. T. Evans, *Journal of the history of biology*, Vol. 17, N° 1, 1984, pp. 113-140; Daniel Dennet, *Darwin’s dangerous Idea: evolution and the meanings of life*, Simon and Schuster, USA 1996.

**Gobernar los cuerpos**  
Cuerpo filosofía y política  
Cuadro 1.3

		Michel Foucault				Gilles Deleuze y Félix Guattari	
do	Renacimiento	Siglo XVII	Siglo XVIII	Siglo XIX	Siglo XX	Siglo XX	
io	Cuerpo trágico Cuerpo ocioso	Cuerpo del mal a) la bruja b) las posesas	Cuerpo encerrado a) Monstruo b) Incorregible b) Niño masturbador	Cuerpo enfermo  Histeria	Cuerpo sexuado	Cuerpo	Cuerpo máquina Llevado más allá de sí en las técnicas disciplinarias
	Teológico, místico, poético	Clasificación y el encierro	Mirada médica	Psiquiatría	Psiquiatría Psicoanálisis Sexología	Saber	Psicoanálisis Posicionado en el cuerpo a pa de la sexualidad
Otras formas de organizar el deseo				Un cuerpo pletórico de deseo Bajo la tiranía de Edipo			
	Escasamente interiorizado, su modelo es la segregación (lepra)	Técnicas de clasificación	Altamente interiorizado a partir de un modelo capilar, regular, denominado panóptico. Su modelo es la normalización (peste)	Consolidación del poder disciplinario y el panoptismo		poder	Capitalismo como núcleo productor del deseo Capacidad de cortar y conecta los flujos del deseo  Totalmente interiorizado

**Índice de cuadros**

Nº	Título	Pág.
1.0	La vérité et les formes juridiques	116
1.1	Surveiller et punir	158
1.2	Gilles Deleuze y Félix Guattari frente a Michel Foucault	300
1.3	Gobernar los cuerpos. Cuerpo, filosofía y política	344

## Bibliografía especializada

- 1) **DELEUZE** Gilles et **GUATTARI** Félix, *L'anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, Paris 1972.
- 2) \_\_\_\_\_, *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, Paris 1980.
- 3) \_\_\_\_\_, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions de minuit, Paris 2005.
- 4) **DELEUZE** Gilles, *Pourparlers*, Minuit, Paris 2003.
- 5) \_\_\_\_\_, *Nietzsche*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.
- 6) \_\_\_\_\_, *Dialogues*, Flammarion, France 1999.
- 7) \_\_\_\_\_, *Foucault*, Editions de Minuit, Paris 2004.
- 8) \_\_\_\_\_, *Conversaciones*, Pre-textos, España 2006.
- 9) \_\_\_\_\_, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris 1993.
- 10) \_\_\_\_\_, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
- 11) \_\_\_\_\_, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris 1988.
- 12) \_\_\_\_\_, *Le bergsonisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.
- 13) \_\_\_\_\_, *Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze*, Cactus, Argentina 2006.
- 14) \_\_\_\_\_, *En medio de Spinoza*, Cactus, Argentina 2008.

- 15) \_\_\_\_\_, *La philosophie critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris 2004.
- 16) \_\_\_\_\_, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Châtelet*, Pre-Textos, España 2010.
- 17) \_\_\_\_\_, *Francis Bacon. Logique de la Sensation*, Éditions du Seuil, Paris 2002.
- 18) \_\_\_\_\_, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.
- 19) \_\_\_\_\_, *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, España 2005.
- 20) \_\_\_\_\_, *Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, España 2007.
- 21) \_\_\_\_\_, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969.
- 22) \_\_\_\_\_, *Cine I. Bergson y las imágenes*, Cactus, Argentina 2009.
- 23) \_\_\_\_\_, *Cine II, Los signos del movimiento y el tiempo*, Cactus, Argentina 2011.
- 24) **GUATTARI** Felix, *Les annés d'hiver 1980-1985*, Les prairies ordinaires, Paris 2009.
- 25) \_\_\_\_\_, *Chaosmose*, Galilée, Paris 1992.
- 26) \_\_\_\_\_, *Micropolitiques*, Les empêcheurs de penser en rond - Le seuil, Paris 2007.
- 27) \_\_\_\_\_, *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, Siglo XXI, México 1976.
- 28) \_\_\_\_\_, *Sesenta y cinco sueños de Franz Kafka*, Nueva Visión, Argentina 2009.
- 29) \_\_\_\_\_, *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Traficantes de sueños, Madrid 2004.
- 30) \_\_\_\_\_, *Cartografías del deseo*, La Marca, Argentina 1995.
- 31) \_\_\_\_\_, *Les trois écologies*, Galilée, Paris 1989.
- 32) \_\_\_\_\_, *Gilles Deleuze una vida filosófica*, Revista Euphorion, Colombia 2012.
- 33) **FOUCAULT** Michel, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard, France 2003.
- 34) \_\_\_\_\_, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, Paris 2012.

- 35) \_\_\_\_\_, *Il faut defendre la societ *, Gallimard, Paris 1997.
- 36) \_\_\_\_\_, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1987.
- 37) \_\_\_\_\_, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.
- 38) \_\_\_\_\_, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 2001.
- 39) \_\_\_\_\_, *Sécurité, territoire et population*, Seuil, Paris 2004.
- 40) \_\_\_\_\_, *Le naissance de la biopolitique*, Seuil, Paris 2004.
- 41) \_\_\_\_\_, *Herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris 2001.
- 42) \_\_\_\_\_, *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil, Paris 2008.
- 43) \_\_\_\_\_, *Le courage de la vérité*, Seuil, Paris 2009.
- 44) \_\_\_\_\_, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.
- 45) \_\_\_\_\_, *El cuerpo ut pico: las heterotop as*, Nueva Visión, Argentina 2010.
- 46) \_\_\_\_\_, *Microfísica del poder*, La piqueta, Espa a 1991.
- 47) \_\_\_\_\_, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Espa a 2001.
- 48) \_\_\_\_\_, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972.
- 49) \_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.
- 50) \_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1994.
- 51) \_\_\_\_\_, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1994.
- 52) \_\_\_\_\_, *Dits et  crits 1. 1954-1975*, Gallimard, France 2001.
  
- 53) **FOUCAULT** Michel y **DELEUZE** Gilles, *Theatrum philosophicum seguido de repetic n y diferencia*, Anagrama, España 1999.

## CUERPO-CORPORALIDAD-BIOPOLÍTICA

- 54) **AISENSON** Kogan Aida, *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*, Fondo de Cultura Económica, México 1981.

- 55) **ARCAND** Bernard, *El jaguar y el oso hormiguero. Antropología de la pornografía*, Nueva Visión, Argentina 1993.
- 56) **BODEI** Remo, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: Filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México 1997.
- 57) **CHOZARO** Laura y **ESTRADA** Rosalinda (eds.), *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, El Colegio de Michoacán-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México 2005.
- 58) **COHEN** Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, Taurus-UNAM, México 2003.
- 59) **CORBIN** Alain (et. al.), *Histoire du corps*, Seuil, Paris 2005, III Vol.
- 60) **ESPOSITO** Roberto, *Bíos: Biopolítica y Filosofía*, Amorrortu, Argentina 2006.
- 61) **ESTEBAN** Mari Luz, *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2013.
- 62) **FEATHERSTONE** Mike (et. al.), *The body, social process and cultural theory*, Sage publications, London 1991.
- 63) **GIORGI** Gabriel y **RODRÍGUEZ** Fermín (comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*, Paidós, Argentina 2007.
- 64) **GLEYSE** Jacques, *L'instrumentalisation du corps. Archéologie de la rationalisation instrumentale du corps de l'Âge Classique à l'époque hypermoderne*, L. Harmattan, Paris 1997.
- 65) **GODINA** Herrera Célida, *El cuerpo vivido. Una mirada desde la fenomenología y la teoría de género*, BUAP, México 2003, pp. 140.
- 66) **GONZÁLEZ** Valenzuela Juliana, *Dilemas de bioética*, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México 2007, p. 356.
- 67) **GUILLEBAUD** Jean-Claude, *La tiranía del placer*, Andrés Bello, España 2000.
- 68) **HAWTHORNE** Wilder Harris, *History of Human Body*, Henry Holt and Company, New York 1909.
- 69) **HOBBS** Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, España 2010.

- 70) **HOTTOIS** Gilbert, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1999.
- 71) *-El paradigma Bioético; una ética para la tecnociencia*, Anthropos, España 1991.
- 72) **KANTOROWICZ** Ernst H., *Le dois corps du roi*, Gallimard, Paris 1989.
- 73) **KESSELMAN** Susana, *El pensamiento corporal*, Paidós, Argentina 1994.
- 74) **LE BRETON** David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Argentina 2002.
- 75) **LE GOFF** Jacques y **TRUONG** Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, España 2005.
- 76) **MANDRESSI** Rafael, *La mirada del anatomista; disecciones e invención del cuerpo en occidente*, Universidad Iberoamericana, México 2012.
- 77) **MICHON** Pierre, *Corps du roi*, Editions Verdier, France 2002.
- 78) **PÉREZ** De Laborda Alfonso, *Tiempo e historia: Una filosofía del cuerpo*, Ediciones encuentro, Madrid 2002.
- 79) **PORTER** Roy (et. al.), *Reassessing Foucault. Power, medicine and the body*, Routledge, New York 1994.
- 80) **TURNER** Bryan S., *El cuerpo y la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 1989.
- 81) **RICO** Bovio Arturo, *Fronteras del cuerpo: crítica de la corporeidad*, Abya-yala ediciones, Ecuador 1998.
- 82) **VIGARELLO** G., *Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*, Armand Colin Éditeur, Paris 2004.
- 83) **YEHYA** Nacief, *El cuerpo transformado: cyborgs y nuestra descendencia tecnológica en la realidad y en la ciencia ficción*, Paidós 2001.

## Artículos:

- 84) **¿En qué se reconoce el estructuralismo?**, En: François Chatelet, *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*, Tomo IV, Espasa-Calpe, Madrid 1982, pp. 562-590.
- 85) **“¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia”**, por Luciana Cadahia, *Bajo palabra Revista de Filosofía*, II<sup>o</sup> Época, N<sup>o</sup> 7, 2012, pp. 325-335.
- 86) **“A philosophical shock: Foucault’s reading of Heidegger and Nietzsche”**, En: C.G. Prado (ed.), *Foucault’s legacy*, Continuum, London 2009, pp. 19-41.
- 87) **“Artificial selection and domestication: modern lessons from Darwin’s enduring analogy”**, por Ryan Gregory, *Evolution: education and outreach*, Vol. 2, N<sup>o</sup> 1, 2009, pp. 5-27.
- 88) **“Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel”**, por Franck Fischbach, en: Emmanuel Silva (ed.) *Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie Volume 2*, ENS Éditions, France 2003, pp. 115-128.
- 89) **“Become Cyborg! (A pierced-Tongue Call to Prosthetic Arms)”** de Jamie Brassett, en: Steven Earnshaw (ed.), *Just Posmodernism*, RODOPI, Amsterdam, 1997, pp. 279-300.
- 90) **“Beyond the human condition: an introduction to Deleuze’s lecture course”**, by Keith Ansell Pearson, *Substance*, Vol. 36, N<sup>o</sup> 3, 2007, pp. 1-15.
- 91) **“Biopolitics, dominance, and critical theory”**, by Nancy Meyer-Emerick, *Administrative Theory and praxis*, University of Nebraska, Vol. 26, n<sup>o</sup> 1, 2004, pp. 1-15.
- 92) **“Bodies, embodiment and ubiquitous computing”**, by Lea Schick and Lone Malmberg, *Digital Creativity*, University of Copenhagen, Denmark 2010, Vol. 21, N<sup>o</sup> 1, pp. 63-69.
- 93) **“Commonalities and differences between Max Weber and Michel Foucault on the theme of <<rationalization of the body>>”**, by Bugra Özer, *Yonetim ve ekonomi*, Celal Bayar University I.I.B.F. Manísa, Vol. 17, N<sup>o</sup> 2, pp. 13-24.

- 94) **“Corporeality and its fates in History”**, by Pasi Falk, *Acta sociologica*, Vol. 28, N° 2, 1985, pp. 115-136.
- 95) **“Cuerpos marcados, representaciones desestabilizadas”** de Gustavo Constantini, en: Adrián Gimete-Welsh, *Ensayos semióticos, dominios, modelos y miradas desde el cruce de la naturaleza y la cultura*, Miguel Ángel Porrúa, México 2000, pp. 47-56.
- 96) **“Darwin’s use of the analogy between artificial and natural selection”**, por L. T. Evans, *Journal of the history of biology*, Vol. 17, N° 1, 1984, pp. 113-140.
- 97) **“Deleuze and the liberal tradition: normativity, freedom and judgement”**, by Paul Patton, *Economy and Society*, Routledge, Vol. 32, N° 2, London 2003, pp. 299-324.
- 98) **“Deleuzian interrogations: a conversation with Manuel DeLanda and John Protevi”**, by Manuel DeLanda, John Protevi and Torkild Thanem, *Journal of critical postmodern Organization Science*, vol. 3, N° 4, United Kingdom 2005, pp. 65-88.
- 99) **“Devenir cyborg, era posmediática y máquinas tecnopolíticas Guattari en la sociedad red”**, por Javier Toret Medina y José Pérez de Lama, en: *Félix Guattari. Los ecos del pensar. Entre la filosofía, el arte y la clínica*, Ediciones letras salvajes, Valencia 2012, pp. 34.
- 100) **“El devenir artaudiano. Lectura de Deleuze sobre Artaud”**, por Jorge Fernández Gonzalo, *A parte rei. Revista de filosofía*, N°75, 2011, pp. 15.
- 101) **“El individuo, su cuerpo y la comunidad”**, por Sergio Pérez Cortés, *Alteridades*, Vol. 1, N°2, 1991, pp. 13-23.
- 102) **“Embodiment in attitudes, social perception, and emotion”**, by Paula Niedenthal (et. al.), *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 9, N° 3, 2005, pp. 184-211.
- 103) **“Fleeing the body: a terror management perspective on the problem of human corporeality”**, by Jamie L. Goldenberg (et. al.), *Personality and Social Psychology Review*, Vol. 4, N° 3, pp. 200-218.

- 104) **"Foucault's forgotten hegelianism"**, por James Muldoon, *Parrhesia*, N°21, 2014, pp. 102-112.
- 105) **"Foucault's Subject: an ontological reading"**, by Neve Gordon, *Polity*, Vol. 31, N° 3, pp. 1-13.
- 106) **"Governing Global Slums: the biopolitics of target 11"**, by Tim Di Muzio, *Global Governance*, N° 14, 2008, pp. 305-326.
- 107) **"Hegel y el neo-hegelianismo francés: una nueva identidad"**, por María José Binetti, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XIII, 2008, pp. 295-311.
- 108) **"Humanization through discipline? Foucault and the Goodness of employee health programmes"**, by Axel Haunschild, *Journal of Critical Postmodern Organization Science*, Vol. 2, N° 3, pp. 43-59.
- 109) **"Identity Sniping: Innovation, Imagination and the body"**, Bent Meier Sorensen, *Creativity and innovation management*, Vol. 15, N° 2, 2006, pp. 135-142.
- 110) **"La influencia de Bachelard y Canguilhem en la escritura de la historia de la locura"**, por Mauricio Lugo Vázquez, *La lámpara de Diógenes*, N° 24 y 25, 2012, pp. 115-125.
- 111) **"La politique comme pur acte de guerre: Clausewitz, Schmitt et Foucault"**, par Jean François Thibault, *Monde Commun*, Vol. 1, N°1, 2007, pp. 114-129.
- 112) **"Le capitalisme mondial intégré et la révolution moléculaire"**, por Félix Guattari, en: [http://www.revue-chimeres.fr/drupal\\_chimeres/files/cmi.pdf](http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/cmi.pdf)
- 113) **"Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze"**, por Francisco Martínez, *Eikasia. Revista de Filosofía*, N° 23, IV, 2009, pp. 33-335.
- 114) **"Para acabar con la masacre del cuerpo"**, por Félix Guattari, escrito publicado originalmente de manera anónima en la revista francesa *Recherches* n° 12, 1973, edición consagrada a una "gran enciclopedia de las homosexualidades" titulada "Tres mil millones de pervertidos: Gran

- enciclopedia de las homosexualidades”, Traducción publicada en el número 69 de Revista Fractal.
- 115) **“Power as an art of contingency: Luhmann, Deleuze, Foucault”**, by Alain Pottage, *Economy and Society*, Routledge, Vol. 27, N°. 1, London 1998, pp. 1-27.”
- 116) **“Public-private opposition and biopolitics: a response to Judit Sándor”**, by Dominique Memmi, *Social Research*, Vol. 69, N° 1, 2002, pp. 143-147.
- 117) **“Rethinking the Dialectic: Hegel with Derrida, Lacan with Foucault, and the question of dialectical ethics”**, por Tom Eyers, *Studies in Social Political Thought*, (Revista de la Universidad de Sussex) pp.3-21. En: <https://www.sussex.ac.uk/webteam/gateway/file.php?name=14-1.pdf&site=412>
- 118) **“Saber y poder: una relación compleja”**, por Mauricio Lugo Vázquez, *La Lámpara de Diógenes*, Vol. 3, N°6, México 2002, pp. 21-30.
- 119) **“Sobre el espíritu y la letra de las críticas de Deleuze a la Ciencia de la Lógica”**, por Julián Ferreyra, *Revista Estudios Hegelianos*, Centro de Estudios Hegelianos, Valparaíso Chile, N°3, 2013, p. 103-123.
- 120) **“Technology, text, subject: after the human”** by Chris Land, *Journal of critical postmodern Organization Science*, Vol. 3, N° 4, United Kingdom 2005, pp. 23-36.
- 121) **“The birth of bio-politics: Michel Foucault’ s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality”**, by Thomas Lemke, *Economy and society*, Vol. 30, N° 2, 2001, pp. 190-207.
- 122) **“The Body without organs: nonorganizational desire in organizational life”**, by Torkild Thanem, *Culture and organization*, Stockholm University School of Business, Sweden 2004, Vol. 10, n° 3, pp. 203-217.”
- 123) **“The exhausted”**, por Gilles Deleuze, *Substance*, Vol. 24, N°3, 1995, pp. 3-28.
- 124) **“The natural cyborg. The stakes of Bergson’s philosophy of evolution”**, por Paola Marrati, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 48, 2010, pp. 3-17.

- 125) **“The new biopolitics: autonomy, demography, and nationhood”**, by Jedediah Purdy, *Brigham Young University Law Review*, 2006, pp. 889-955.
- 126) **“Variations on the pursuit of beauty: toward a corporal theory of the body”**, by Teresa J. Domzal and Jerome B. Kernan, *Psychology and Marketing*, Vol. 10, N° 6, 1993, pp. 495-511.
- 127) **“We are Borg: cyborgs and the subject of communication”**, por David Gunkel, *Communication theory*, N°3, 2000, pp. 332-357.

## Tesis de Doctorado

- 128) Amanda Núñez García, **“La ontología de Gilles Deleuze. De la política a la estética”**, UNED, Asesora Dra. Teresa Oñate y Zubía, España 2009, pp. 670.
- 129) Aníbal Ignacio Parra Díaz, **“Del cibercuerpo o las paradojas de la corporeidad: ¿Devenir cuerpos (post)humanos?”**, Universidad Nacional de Colombia, trabajo presentado para obtener el título de Magister en estética, 2011, pp. 122.
- 130) Belén Castellanos Rodríguez, **“La crítica de Deleuze al psicoanálisis: el proyecto de un deseo políticamente constituyente”**, UNED, Tesis de doctorado en filosofía, 2011, Directora Teresa Oñate y Zubía, pp. 697.
- 131) Christopher Groves, **“Hegel and Deleuze: Immanence and otherness”**, University of Warwick, Tesis de doctorado en filosofía, Septiembre de 1999, Director de tesis Stephen Houlgate, pp. 295.
- 132) Fernanda Navarro, **“Hacia otra forma de filosofar: desde Foucault y Deleuze”**, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Doctorado en Filosofía, México D.F. 2000, pp. 267.

- 133) Lee Watkins, “**Hegel after Deleuze and Guattari. Freedom in philosophy and the state**”, University of Warwick, Tesis doctorado en filosofía, Noviembre 2011, pp. 365.
- 134) María Luciana Cadahia, “**Hegel y Foucault. Vida, historia y política**”, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis de Doctorado en Filosofía, Director Félix Duque Pajuelo, España 2012, pp. 411.

## Bibliografía general

- 135) **ALLIEZ** Éric (et. al.), *Gilles Deleuze immanence et vie*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.
- 136) **ALVARADO** Ramón (et. al.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, Anthropos-UAM, España 2010.
- 137) **ÁLVAREZ** Carlos (et. al.), *El silencio del saber. Notas para otra filosofía de las ciencias*, Nueva Imagen, México 1979.
- 138) **AGAMBEN** Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2005.
- 139) \_\_\_\_\_, *Stato di eccezione. Homo sacer II*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- 140) \_\_\_\_\_, *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009.
- 141) \_\_\_\_\_, *Il regno e la Gloria*, Bollati Borienghieri, Vicenza 2007.
- 142) **ARON** Raymond y **FOUCAULT** Michel, *Diálogo*, Nueva Visión, Buenos Aires 2007.
- 143) **ASENSI** Pérez Manuel, *Los años salvajes de la teoría: Phillippe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post-estructuralista francés*, Tirant lo Blanch, Valencia 2006.

- 144) **BADIOU** Alain, *Deleuze: el clamor del ser*, Manantial, Argentina 2002.
- 145) **BALBIER** E., *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, España 1999.
- 146) **BATAILLE** George, *Œuvres complètes I*, Gallimard, France 1979.
- 147) **BETHENCOURT** Francisco, *La inquisición en la época moderna*, Akal, España 1997.
- 148) **BIRMAN** Joël, *Foucault y el psicoanálisis*, Nueva Visión, Argentina 2008.
- 149) **BOWDEN** Sean, **BIGNALL** Simone (et. al.), *Deleuze and pragmatism*, Routledge, USA 2015.
- 150) **BUCHANAN** Ian, **COLEBROOK** Claire, *Deleuze and feminist theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000.
- 151) **CANGUILHEM** Georges, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Argentina 2005.
- 152) **CASSIN** Barbara, *El efecto sofístico*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2008.
- 153) **CEBALLOS** Garibay Héctor, *Foucault y el poder*, Ediciones Coyoacán, México 2000.
- 154) **COLEBROOK** Claire, *Deleuze: a guide for the perplexed*, Continuum, New York 2006.
- 155) **DARAKI** María y **ROMEYER-DHERBEY** Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, España 2008.
- 156) **DARWIN** Charles, *The variation of animals and plants under domestication*, Appleton and company, New York 1897, 2 vols.
- 157) **DELANDA** Manuel, *Intensive science and virtual philosophy*, Continuum, New York 2004.
- 158) **DENNET** Daniel, *Darwin's dangerous Idea: evolution and the meanings of life*, Simon and Schuster, USA 1996.
- 159) **DESCARTES** René, *Les meditations metaphysiques*, IEAN CAMVSAT, (Facsimilar, responsable de publication: Pierre Hidalgo) París 1641.
- 160) \_\_\_\_\_, *Discours de la méthode*, J. Vrin, Paris 1966.

- 161) **DÍAZ** Esther, *La filosofía de michel Foucault*, Biblos, Argentina 2005.
- 162) **DOSSE** François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009.
- 163) **DOWNING** Lisa, *The cambridge introduction to Michel Foucault*, Cambridge University Press, UK 2008.
- 164) **DREYFUS** Hubert and **RABINOW** Paul, *Michel Foucault beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, USA 1983.
- 165) **ERIBON** Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989.
- 166) \_\_\_\_\_, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva Visión, Argentina 1995.
- 167) **FIMIANI** Mariapaola, *Foucault et Kant, Critique clinique éthique*, l'Harmattan, Paris 1998.
- 168) \_\_\_\_\_, *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, Herramienta, Argentina 2008.
- 169) **FUCHS** Josef, *Christian morality: the word becomes flesh*, Georgetown University Press, Washington D.C., 1981.
- 170) **FRANK** Manfred, *¿Qué es el neoestructuralismo?*, Fondo de Cultura Económica-UAM Iztapalapa, México 2011.
- 171) **GENOSKO** Gary (ed.), *The Guattari reader*, Blackwell publishers Ltd., USA 1996.
- 172) **GROS** Frédéric (coord.), *Foucault, le courage de la vérité*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, p.166.
- 173) \_\_\_\_\_, *Foucault*, Amorrortu, Argentina 2007.
- 174) **GROS** Frédéric y **LÉVY** Carlos, *Foucault y la filosofía antigua*, Nueva Visión, Argentina 2004.
- 175) **GUTTING** Gary (ed.), *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, New York 2007.
- 176) **HADOT** Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.
- 177) **HARDT** Michael, *Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Argentina 2004.

- 178) **HEGEL** G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Werke, Bd.3, Dunker und Humblot, Berlin 1833. (*Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar-Hachette, Argentina 1976.)
- 179) \_\_\_\_\_, *Phänomenologie des Geistes*, Dürr'schen Buchlandlung Verlag, Leipzig 1907. (*Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México.)
- 180) \_\_\_\_\_, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, L. Heimann Verlag, Berlin 1870. (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Alianza editorial, España 2000.)
- 181) **HEIDEGGER** Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, pp. 437 (*Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Chile 2005, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, p. 497.)
- 182) \_\_\_\_\_, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza editorial, España 2008, p. 154.
- 183) \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía*, Cátedra, España 2001.
- 184) **HOLDEN** Kelm, *Hegel und Foucault. Die Geschichlichkeit des Wissens als Entwicklung un Transformation*, De Gruyter, Germany 2015.
- 185) **HOULE** Karen, **VERNON** Jim, *Hegel and Deleuze. Together again for the first time*, Northwestern University Press, USA 2013.
- 186) **HURTADO** Valero Pedro M., *Michel Foucault: un proyecto de ontología histórica*, Librería Ágora, España 1994.
- 187) **HUSBAND** Timothy, *The wild man: medieval myth and symbolism*, The Metropolitan Museum of Art, New York 1980, pp. 220.
- 188) **IBAÑEZ** Tomás, *Contra la dominación: variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Gedisa, 2005.
- 189) **JONES** Colin and **PORTER** Roy, *Reassessing Foucault, power, medicine and the body*, Routledge, Great Britain 1994.
- 190) **KRAMER** Heinrich, *The Malleus Maleficarum*, J. Rodker, London 1928.

- 191) **LAFON** Robert, *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant*, Presses Universitaires de France, Paris 1979.
- 192) **LA METTRIE** Julien Offray de, *L'homme machine*, Frederic Henry Libraire-Editeur, Paris 1865.
- 193) **LANCEROS** Patxi, *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, España 1996.
- 194) **LEMM** Vanessa, **VATTER** Miguel (eds.), *The government of life. Foucault, biopolitics, and neoliberalism*, Fordham University Press, New York 2014.
- 195) **LÓPEZ** Álvarez Pablo y **MUÑOZ** Jacobo (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000.
- 196) **LOTRINGER** Sylvère (ed.), *Soft subvertions. Texts and interviews 1977-1985 Félix Guattari*, Semiotext(e)- MIT, USA 2007.
- 197) **LUGO** Vázquez Mauricio, *Michel Foucault: la prisión y las ciencias humanas: un estudio sobre la relación saber poder*, BUAP, México 2007.
- 198) **MANIGLIER** Patrice y **ZABUNYAN** Dork, *Foucault va al cine*, Nueva Visión, Argentina 2012.
- 199) **MARCHART** Oliver, *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Argentina 2009.
- 200) **MARTIARENA** Óscar, *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, México 2005.
- 201) **MARTÍNEZ** Terán Teresa, *Filosofía y política en Michel Foucault*, Plaza y Valdés, México 2007.
- 202) \_\_\_\_\_, *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI*, BUAP-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, México 2001.
- 203) **MAY** Todd, *Gilles Deleuze. An introduction*, Cambridge University Press, USA 2005.
- 204) **MERQUIOR** J.G., *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.

- 205) **MICHELET** Jules, *La sorcière*, E. Dentu, Libraire-Éditeur, Paris 1862.
- 206) **MICIELI** Cristina, *Foucault y la fenomenología, Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Biblos, Argentina 2003.
- 207) **MIGUEL-ALFONSO** Ricardo y **CAPORALE-BIZZINI** Silvia (eds.), *Reconstructing Foucault. Essays in the wake of the 80's*, RODOPI, Amsterdam 1994.
- 208) **MORALES** Cesáreo, *Pensadores del acontecimiento, Siglo XXI*, México 2007.
- 209) **MOREY** Miguel, *El hombre como argumento*, Anthropos, España 1987.
- 210) \_\_\_\_\_, *Pequeñas doctrinas de la soledad, Sexto piso*, España 2007.
- 211) \_\_\_\_\_, *Lectura de Foucault*, Taurus, España 1983.
- 212) **MUCHEMBLED** Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, Fondo de Cultura Económica, México 2011.
- 213) **NAVARRO** Fernanda, **PÉREZ** Cortés Sergio (et. Al.) *Escritos filosóficos veinte años después de Michel Foucault*, Ediciones sin nombre-BUAP, México 2005.
- 214) **NIETZSCHE** Friedrich, *Fragmentos póstumos sobre política*, Trotta, España 2004.
- 215) \_\_\_\_\_, *La voluntad de poder*, Edaf, España 2001.
- 216) \_\_\_\_\_, *La genealogía de la moral*, Técnos, España 2000.
- 217) \_\_\_\_\_, *Así habló Zaratustra*, Alianza, España 2000.
- 218) **ORTEGA** Bobadilla Julio, *Foucault ante Freud*, Paradiso editores, México 2013.
- 219) **PARDO** José Luis, *A propósito de Deleuze*, Pre-textos, España 2014.
- 220) **PÉREZ** Cortés Sergio, *La razón en la historia, Hegel, Marx, Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana-1, México 2013.
- 221) **PÉREZ** Cortés Sergio (et. al.), *La categoría del poder en la filosofía de nuestros días*, UAM-Ediciones del Lirio, México 2009.
- 222) **PÉREZ** Cortés Sergio (et. al.) *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G. W. F. Hegel*, Gedisa-UAM, México 2014, p. 267.
- 223) **PÉREZ** Cortés Sergio (et. al.) *Itinerarios de la razón en la modernidad, Siglo XXI-UAM*, México 2012.

- 224) **PLATO**, *Republic, the greek text*, Clarendon Press, Oxford 1894.
- 225) **POL-DROIT** Roger, *Entrevistas con Michel Foucault*, Paidós, España 2006.
- 226) **POTTE-BONNEVILLE** Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Manantial, Argentina 2007.
- 227) **POUPARD** Paul, *Dictionaire des Religions*, Presses Universitaires de France, Paris 1984.
- 228) **RABINOW** Paul (ed.) *Foucault reader*, Pantheon Books, New York 1984.
- 229) **RAJCHMAN** John, *Deleuze un mapa*, Nueva Visión, Argentina 2007.
- 230) **REVEL** Judith, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris 2007.
- 231) **ROBERT** Jean-Nöel, *Eros romano: sexo y moral en la Roma antigua*, Editorial complutense.
- 232) **ROCCO** Christopher, *Tragedia e ilustración: el pensamiento político ateniense y los dilemas de la modernidad*, Andrés Bello, España 2000.
- 233) **RODRÍGUEZ** Alonso, *Exercicio de perfección y virtudes christianas*, 3 vols., Sevilla 1727.
- 234) **ROUDINESCO** Élisabeth, *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, Anagrama, México 2010.
- 235) **SANTANDER** Iracheta Jesús Rodolfo, *Técnica planetaria y nihilismo*, BUAP, México 2011.
- 236) **SAUQUILLO** Julián, *Para leer a Foucault*, Alianza editorial, España 2001.
- 237) **SAUVAGNARGUES** Anne, *Deleuze: del animal al arte*, Amorrortu editores, Argentina 2006.
- 238) **SCHATZMAN** Morton, *El asesinato del alma; la persecución del niño en la familia autoritaria*, Siglo XXI, México 2006.
- 239) **SCHMID** Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Pre-textos, España 2002.
- 240) **SIBERTIN-BLANC** Guillaume, *Deleuze y el Antiedipo*, Nueva Visión, Argentina 2010.
- 241) **SMART** Barry, *Michel Foucault*, Routledge, USA 2002.

- 242) **SOMERS-HALL** Henry, *Hegel, Deleuze, and the critique of representation. Dialectics of negation and difference*, State University of New York Press, New York 2012.
- 243) **TROMBADORI** Duccio, *Conversaciones con Foucault; pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*, Amorrortu, Argentina 2010.
- 244) **VERDON** Jean, *El amor en la Edad Media: La carne, el sexo y el sentimiento*, Paidós, España 2006.
- 245) **VIGHI** Fabio, **FELDNER** Heiko, *Žižek beyond Foucault*, Palgrave Mcmillan, USA 2007.
- 246) **YVES** Charles Zarka (et. al.), *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Nueva Visión, Argentina 2010.
- 247) **ŽIŽEK** Slavoj, *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, España 2006.
- 248) **ZOURABICHVILI** François, *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu editores, Argentina 2004.

## Bibliografía de Consulta

- 249) *Novum-testamentum. Graece et latine*, Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2005.
- 250) *Diccionario Ilustrado de la Biblia*, Everest, tr. Eladio Martínez B. de Quirós, España 1991.
- 251) *Encyclopaedia of religion and ethics*, edited by James Hastings, XII vols., T. and T. Clark, Edinburgh 1953.
- 252) *Enciclopedia del posmodernismo*, Víctor E. Taylor, Charles E. Winqvist (Editores), Síntesis, España 2001.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00157

Matrícula: 2113800429

GOBERNAR LOS CUERPOS.  
CUERPO. FILOSOFIA Y  
POLITICA: UN ACERCAMIENTO  
DESDE LA OBRA DE MICHEL  
FOUCAULT. GILLES DELEUZE Y  
FELIX GUATTARI

En México, D.F., se presentaron a las 10:00 horas del día 27 del mes de noviembre del año 2015 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. SERGIO PEREZ CORTES  
DRA. NORMA HORTENSIA HERNANDEZ GARCIA  
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: JOSE MANUEL MENESES RAMIREZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

## APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



JOSE MANUEL MENESES RAMIREZ  
ALUMNO

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. SERGIO PEREZ CORTES

VOCAL

DRA. NORMA HORTENSIA HERNANDEZ  
GARCIA

SECRETARIO

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR