

EL CUERPO EN EL CUIDADO DE SÍ

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

UNED

Para Amanda, en recuerdo de nuestra lectura conjunta de Foucault

Mi cuerpo, implacable topía (*El cuerpo utópico*)

(el cuerpo) esa nube roja cuyo relámpago es el alma (*Memorias de Adriano*)

1. CENTRALIDAD DEL CUERPO EN LA OBRA DE FOUCAULT

Las reflexiones de Foucault se han centrado más sobre una historia del cuerpo¹ que sobre una historia de las mentalidades. Su trabajo ha consistido en construir una historia de las prácticas y de los saberes incorporados a las instituciones más que en reflexionar sobre el saber considerado en sí mismo, descarnado. Las reflexiones de Foucault sobre la locura, la mirada clínica, la prisión o la sexualidad, en tanto que experiencias históricas basadas en prácticas, han tratado de poner en cuestión los intentos de hacer del cuerpo una derivación de un sujeto anterior a él, el producto de un yo, un alma o un organismo.

Las investigaciones históricas de Foucault, por ejemplo sobre la sexualidad, no han sido historias de los comportamientos ni historias de las representaciones, sino el relato de una experiencia entendida como la correlación que se da en una cultura determinada entre los dominios del saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad. (DE IV, 540). El trabajo de nuestro autor evoluciona pasando de situarse en los confines del

¹ Sobre el cuerpo desde el punto de vista histórico y sociológico se puede consultar: L. Boltanski, *Los usos sociales del cuerpo*, Ed. Periferia, Buenos Aires, 1975; D. Le Breton, *La sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002; P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik, 1993; J. J. Courtine, A. Corbin, G. Vigarello, *Historia del cuerpo* (2 vol.), Taurus, Madrid, 2005; R. Nadaf, N. Tazi, F. Feher (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 vol., Taurus, Madrid, 1992; B.S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, FCE, México, 1989.

saber y el poder a estudiar cómo se ha constituido el sujeto, planteando las relaciones existentes entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia (DE IV, 731). La obra de Foucault se puede entender como el resultado de utilizar la historia como instrumento de crítica de la razón². Al someter a una historización radical los conceptos y los comportamientos, es decir, al interpretarlos como acontecimientos contingentes y no teleológicos, resalta su singularidad pero a la vez su no necesidad, y por tanto, su susceptibilidad de poder ser cambiados³.

En sus análisis del cuerpo nuestro autor ha intentado huir de dos escollos: basarse en la experiencia vivida del cuerpo propio en la estela de la fenomenología⁴ y caer en el esencialismo. Frente a esto, Foucault presenta el cuerpo como una subjetividad anónima y lo contempla a través de la multiplicidad de los cuerpos en sus relaciones socio-políticas⁵. El cuerpo contemplado desde fuera como algo a cuidar, curar, controlar, castigar y el cuerpo vivido como foco de sentido son las dos caras del mismo proceso histórico que articula formas sociales, códigos perceptivos y estructuras de discurso. Para Foucault, lo que la fenomenología reprocha al positivismo son sus propias condiciones de posibilidad. (NC, 203)

Foucault ha captado la ambigüedad esencial del cuerpo: por un lado lo más cercano, “ese pequeño fragmento de espacio con el que literalmente, hago cuerpo”, “mi cuerpo, implacable topía”; pero, a la vez, como lo más lejano, como lo utópico por excelencia⁶. Las utopías, empezando por la de un cuerpo incorpóreo, han tenido su origen en el cuerpo, pero luego se han rebelado contra él. La máscara, el tatuaje, el maquillaje son formas de extrañar al cuerpo de sí mismo, de proyectarlo en un espacio irreal. Mi cuerpo no está en el mundo ya que es el centro en torno al cual se dispone el mundo; mi cuerpo no tiene lugar, pero a partir de él irradian todos los lugares posibles. La experiencia del cuerpo, de mi cuerpo, siempre es utópica: son el espejo, el cadáver y el amor, (en tanto que comparte con el espejo la ilusión y con la muerte el carácter amenazador), los medios, siempre indirectos, que tenemos para asignar un espacio a dicha experiencia corporal.

El cuerpo para Foucault es un lugar de contingencia, es el ámbito de la anomalía, pero también un ámbito abierto a la posibilidad. El cuerpo se presenta como el cuerpo enfermo sometido al dolor y la muerte, como el cuerpo supliciado y/o controlado del delincuente, como el cuerpo sede de los deseos y los placeres, por último, como objeto

² Cf. F. Vázquez, *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Montesinos, Barcelona, 1995, pp. 12, 21.

³ Este proceso, por cierto, se sitúa en la estela de los análisis marxistas de los conceptos y las realidades de la economía capitalista que son analizados en su surgimiento contingente y en su posible eliminación futura.

⁴ Sobre las complejas relaciones de Foucault con la fenomenología, especialmente la de Husserl, remito a mi estudio “Foucault y la fenomenología”, de próxima publicación.

⁵ Cf. Mathieu Potte-Bonneville, “Les corps de Michel Foucault”, en *Cahiers philosophiques, Réseau Canope*, 2012, pp.74-96.

⁶ Cf. “El cuerpo utópico”, conferencia radiofónica pronunciada por Michel Foucault el 21 de diciembre de 1966, en France-Culture, en el marco de una serie de emisiones dedicada a la relación entre utopía y literatura. (Michel Foucault, *Le corps utopique, les hétérotopies*, Paris, Editions Lignes, 2009. Versión francesa disponible en internet <http://culturevisuelle.org/blog/5437>. Traducción española: “Topologías”, *Fractal* n° 48, enero-marzo, 2008, año XII, volumen XII, pp. 39-40).

del cuidado de sí. El cuerpo, a partir del psicoanálisis, se ha convertido en expresivo (DE, I, 133) y forma parte de nuestra psique. El cuerpo se conecta con el espíritu a través de la fantasía, el lugar de contacto con la realidad por una parte, y por otra el medio de evadirse de la misma, como en los casos de posesión demoniaca. El cuerpo por su capacidad de percepción sensible introduce una tercera dimensión entre la sublimidad de la conciencia pura y el empirismo de la sensación. (DE I, 846).

El cuerpo ha sido un hilo rojo que ha atravesado toda la obra de Foucault, según la acertada expresión de Arianna Sforzini⁷. Como cuerpo abierto a través de la autopsia, cuerpo quebrantado del supliciado, cuerpo disciplinado del obrero, cuerpo tensionado de la histérica, cuerpo transformado y dirigido del sabio antiguo; a través de todas estas figuras pregnantas la noción de cuerpo no muestra tanto una unidad esencial sino más bien una pluralidad de historias, un conjunto de luchas y resistencias: “el cuerpo enarbola en todas partes la resistencia gesticulante y risueña de la inmanencia”.

La primera vez que se encuentra Foucault con el cuerpo es en su *Historia de la locura*, en ella el cuerpo del loco aparece como el objeto sobre el que se ejerce el saber y el poder desde el principio. La locura aparece en la Edad Media como el producto de lo demoniaco en tanto que enraizado en el cuerpo; por otra parte, el lugar de la transgresión, especialmente de la transgresión sexual, es el cuerpo y sus fantasías. En estos momentos se intenta curar el cuerpo pero, a la vez, hay que castigar la carne como ocasión de pecado. El cuerpo del loco es algo que se excluye, se interna, se trata. La psiquiatría se consolida cuando surge junto al cuerpo, objeto de la anatomía patológica, el ‘cuerpo neurológico’, un cuerpo que no está hecho sólo de órganos y tejidos sino que presenta también funciones, performances, comportamientos. Este cuerpo neurológico muestra un cambio del lugar del cuerpo en el campo de la práctica médica ya que supone la revalorización de la mirada superficial sobre la inmersión en profundidad en el cuerpo y además busca más respuestas que efectos a sus estímulos, es decir, sustituye un sistema estímulo-efecto por un sistema estímulo-respuesta. El cuerpo neurológico se basa, más que en efectos que revelarían lesiones localizadas, en respuestas que muestran disfunciones. El cuerpo neurológico permite leer los efectos de la voluntad investida en el cuerpo a través de la conducta de dicho cuerpo. En ese sentido, el cuerpo neurológico es correlativo del poder disciplinario ya que dicho poder se ejerce sobre los cuerpos a través de la voluntad, de la psique, como vimos antes. Por último, bajo este cuerpo neurológico, Foucault muestra, a través del análisis de la histeria, la aparición del cuerpo sexual. Frente a la histeria hubo dos posibilidades: o rechazarla como una mera simulación o retomarla de una forma nueva, psiquiátrica y psicoanalítica; por ello, la histeria ha facilitado la toma de la sexualidad por parte de la medicina (PP, 299-310,325).

Dentro del establecimiento de los procedimientos para atestiguar la verdad, nuestro autor pone de relieve que en la edad media se utilizaba la ordalía, lucha contra el propio

⁷ Cf. Arianna Sforzini, *Michel Foucault: une pensée du corps*, Presses universitaires de France, París, 2014.

cuerpo, como un procedimiento de establecimiento de la verdad que sustituía de forma ritualizada a la lucha entre el acusador y el acusado (DE, II, 575).

Por su parte, también aparece el cuerpo como objeto de la medicina, cuando la misma se constituye en tanto que ciencia de la normalidad de los cuerpos y estrategia biopolítica de regulación y control de los individuos y las poblaciones. La medicina clínica en tanto que articulación novedosa entre las formas de ver y las formas de decir, es decir, como una nueva forma de organizar la contemplación y el discurso sobre el cuerpo, es el resultado de una nueva noción espacial que aparece al final de la época clásica, entre los siglos XVIII y XIX, y que configura la enfermedad no tanto en el cuerpo individual como en una clasificación que agrupa las enfermedades según sus síntomas, localiza la enfermedad en el cuerpo mediante la observación del médico, y distribuye y encuadra a los enfermos en la sociedad. La coincidencia del cuerpo de la enfermedad y del cuerpo del enfermo ha sido un hecho histórico y que ha supuesto el recubrimiento de dos espacios heterogéneos: el espacio nosológico como espacio de clasificación de los síntomas y el espacio orgánico como masa vital (NC, 8). El surgimiento de la medicina moderna es el resultado de la reorganización de las instituciones asistenciales, de una nueva definición de la profesión médica y de una nueva localización del cuerpo enfermo como problema social de salud pública. En la medicina clínica las figuras del sufrimiento se han redistribuido en “el espacio en el que se cruzan los cuerpos y las miradas”, estructurando de otra manera la relación entre quien habla y el objeto sobre el que se habla (NC, VII-VIII). Como vemos la medicina moderna, clínica, surge de los cambios en el ver y en el hablar sobre los cuerpos enfermos, como una nueva forma de espacialización y de verbalización de lo patológico. El método anatómico-clínico surge de la articulación del espacio, el lenguaje y la muerte en un espacio donde la verdad en tanto que exposición del “interior desvelado” es el resultado de una experiencia cuyo equilibrio proviene de que “la mirada ejercida sobre el individuo y el lenguaje de la descripción responden sobre el fondo estable, visible y legible de la muerte”. Sólo cuando la experiencia médica ha integrado epistemológicamente la muerte la enfermedad ha dejado de ser una contranaturalidad y “ha tomado cuerpo en el cuerpo vivo de los individuos”. (NC, 200).

El cuerpo también tiene importancia en la consideración del hombre desde la perspectiva de una analítica de la finitud, en tanto que perspectiva filosófica que articula cada una de las formas positivas en las que el hombre aprehende que es finito (el modo de ser de la vida, del trabajo y del lenguaje). El modo de ser de la vida le es dado fundamentalmente por su propio cuerpo en tanto que “fragmento de espacio ambiguo cuya espacialidad propia e irreductible se articula sobre el espacio de las cosas) (MC, 326-327). Con la aparición del concepto de hombre, en tanto que empírico y trascendental a la vez, surgirá un tipo de saber que tiene por objeto el espacio del cuerpo y que, “a través del estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuro-motores y de la articulación del organismo con las cosas constituye una especie de estética trascendental”⁸. Se descubre,

⁸ Cf. E. Castro, artículo “Cuerpo” del *Vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, disponible en internet.

entonces, que el conocimiento tiene una naturaleza que determina sus formas y que le manifiestan sus contenidos empíricos (MC, 330)

En *Vigilar y castigar* Foucault pretende “hacer la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos”. Y así considera que la historia de la penalidad es también un capítulo de la historia de los cuerpos; analiza las relaciones entre el poder político y el cuerpo de los delincuentes. Todas las técnicas punitivas se refieren directa o indirectamente al cuerpo: tanto el exilio, como la compensación por los daños causados castigan el cuerpo de forma indirecta, mientras que el suplicio como marca impuesta sobre el cuerpo y el encierro se aplican directamente al cuerpo. En la modernidad el cuerpo ya no es marcado sino más bien adiestrado, normalizado, disciplinado. Se produce una nueva física del poder paralela a la constitución de la medicina como ciencia de la normalidad y a la conversión del cuerpo obrero en fuerza de trabajo, fijada al proceso de la producción. Se produce una nueva física del poder que instaura nuevas relaciones entre el poder y los cuerpos. Una física nueva formada por una nueva óptica, basada en procedimientos de vigilancia generalizados, el panoptismo; una nueva mecánica que busca la optimización del uso de los cuerpos a través de la disciplina del tiempo, de la vida, de las energías; una nueva fisiología que a través de las normas actúa a la vez de forma terapéutica y punitiva (DE, II, 468-470). El panoptismo es el conjunto de instituciones que encuadran los cuerpos y las vidas de los individuos mediante el control de su tiempo y del uso que los individuos hacen de su cuerpo para impedir la inmoralidad. La historia de la prisión es un capítulo de la historia social del cuerpo; un cuerpo que hasta el siglo XVIII era más bien la superficie de inscripción de las penas en el suplicio, pero que a partir del siglo XIX se convierte en un cuerpo corregido, formado, transformado en un cuerpo capaz de trabajar (DE II, 617-8). A partir de esta época, es decir, en el capitalismo, el cuerpo se transforma en el cuerpo capaz de trabajar y el tiempo se convierte en tiempo de trabajo. El desarrollo del liberalismo como forma política del capitalismo ha exigido un control paralelo de los cuerpos y los comportamientos; las libertades políticas van de la mano con las sujeciones sociales y económicas. (DE II, 722). Se produce en esta época una ciencia del cuerpo que busca su normalización, su disciplina, a través de instituciones como el cuartel, la fábrica, la escuela, el hospital. El poder se proyecta sobre el cuerpo y se muestra en el cuerpo mismo (DE II, 755) Esta ciencia del cuerpo, disciplinante, normalizadora, basada en mecanismos de poder difusos que han investido los cuerpos, los comportamientos, los gestos constituye la arqueología de las ciencias humanas, su condición de posibilidad. (DE II, 759) El poder no es una superestructura que sobrevuela la realidad sino una serie de mecanismos difusos que trabajan los cuerpos, penetran los comportamientos y se entremezclan con los deseos y los placeres (DE II, 772). Frente a las filosofías del sentido, de lo vivido y del sujeto, nuestro autor elabora una filosofía de la vida que introduce entre la conciencia pura y el empirismo de la sensación la dimensión de la percepción y el cuerpo.

La genealogía como análisis de la *Herkunft* (proveniencia) es la articulación del cuerpo y la historia (DE, II, 142). Los conceptos “*Ursprung*” (origen), “*Herkunft*”

(proveniencia), “*Entsehung*” (emergencia) son los conceptos que definen la práctica nietzscheana de la genealogía. El cuerpo y todo lo que le pertenece como la alimentación, el clima, etc. es el lugar de la proveniencia más que del origen. Sobre el cuerpo se encuentran las marcas de los hechos pasados; en él nacen los deseos, las insuficiencias, los errores; en él se expresan también las luchas y las resistencias.

2. CUERPO Y BIPODER

En la época clásica el cuerpo del rey era el soporte de un ritual ceremonial, era el receptáculo de la soberanía, el foco del que irradiaban todos los signos del poder, era un signo que se grababa, se esculpía. A partir de la revolución, el cuerpo del rey se ve sustituido por la muchedumbre de los políticos, y el signo por la expresión, testimoniando un cambio en la forma del poder y un cambio correlativo del cuerpo del soberano que pierde sus caracteres teológicos y taumatúrgicos. El lado divino del poder se oscurece, aunque no desaparece nunca del todo, el aura sigue distinguiendo a los gobernantes de los gobernados. (DE III, 9, 10).

El poder feudal actuaba por signos mediante rituales y por sustracción a través de impuestos, robos, pillaje, mientras que en los siglos XVII y XVIII el poder actúa mediante producción y prestación, buscando obtener de los individuos prestaciones productivas y esto exige actuar sobre el cuerpo de los individuos y sobre las poblaciones (DE III, 153). La sociedad feudal ejerce el poder sobre los cuerpos mediante la producción ritual de signos de sujeción; mediante la violencia directa y mediante la imposición del trabajo obligado. A partir del siglo XVII surgen nuevas técnicas para vigilar y a la vez entrenar a los individuos en sus comportamientos corporales buscando una vigilancia permanente, el entrenamiento y la formación y la intensificación de las actuaciones (DE III, 387)⁹.

Al comparar las relaciones de soberanía con el poder disciplinar Foucault destaca que en la primera sólo hay un individuo, el rey, ya que aunque el poder soberano se aplica sobre los cuerpos no hace aparecer todavía la individualidad, mientras que el poder disciplinar es un poder individualizante que constituye al individuo como cuerpo que entrenar y potenciar. Por ello hay que distinguir entre cuerpo y cuerpo individual que sería el resultado de una transformación histórica y política del primero. El cuerpo individual no es un dato sino el resultado de complejos y múltiples procesos de individuación. Las disciplinas construyen a partir de los cuerpos una individualidad que es celular, ya que depende de la estructuración y reparto del espacio; orgánica, se basa en la codificación de sus actividades; genética ya que supone la acumulación del tiempo y el mantenimiento de su identidad a través de su continuidad temporal; y combinatoria porque es el producto de la composición de las fuerzas (SP, 169). Las ‘singularidades somáticas’, para Foucault, no se convierten en individuos y en sujetos hasta la modernidad capitalista disciplinaria (PP, 46-47). Las disciplinas no capturan una

⁹ Cf. G. Lechuga, *Foucault*, UAM, México, 2007, pp. 49-50.

parte del tiempo, de la vida o del cuerpo de los individuos sino la totalidad; por otra parte, establecen un control continuo sobre el tiempo y el cuerpo. En este control global y continuo del cuerpo de los individuos los diferentes procedimientos de la escritura, en tanto que registro, codificación y transmisión de información, son esenciales. Por último, el poder disciplinario no actúa de forma periódica mediante castigos ejemplares sino que vigila desde el primer momento la conducta de los individuos, proyectando sobre su cuerpo algo que nuestro autor denomina 'psique'. El poder disciplinario es múltiple, está constituido por una red tupida de micropoderes que se articulan y se solapan entre ellos, no dejando hueco, en un movimiento normalizador que actúa de forma permanente sobre los individuos a lo largo de su vida. El poder disciplinario es una 'fábrica de cuerpos sometidos' (*assujetés*) que fija la función-sujeto sobre los cuerpos. El individuo es, pues, una construcción, el resultado de la fijación del poder político sobre las singularidades somáticas. El individuo aparece cuando y porque su cuerpo ha sido subjetivado, psicologizado, normalizado, y en ese sentido las ciencias del hombre no son más que los efectos de todos estos procedimientos de individualización, subjetivación, normalización, etc. proyectados sobre las singularidades somáticas para convertirlas en individuos y sujetos. Las ciencias humanas acoplan como objeto el individuo jurídico, propio del poder soberano, con el individuo disciplinario, dando lugar al concepto de Hombre, base del humanismo occidental. (PP, 43-60).

A partir del siglo XVIII la razón de Estado se ve doblada por la policía, que vigila los cuerpos y su salud para controlar las epidemias. El poder pasa de ser un poder de dar muerte a ser un poder que gestiona la vida, procurando desarrollarla. No se trata tanto ya de castigar a los súbditos como de vigilarlos, de cuidarlos. El poder, fundamentalmente urbano ya a partir de esta época, se enfrenta con los problemas producidos por las multitudes en las ciudades: problemas de miasmas, de circulación de personas y mercancías, de ventilación del aire, de salubridad de las aguas, de eliminación de los residuos; problemas de la salud, el crecimiento y el bienestar de la población; problemas de la familia centrados en el control de la salud y la sexualidad de los hijos, lo que exige su medicalización; problemas, en suma, del cuerpo de los individuos tomados aisladamente y tomados en su conjunto como población. En esta época la limpieza y la higiene son esenciales, son la clave de la moral del cuerpo, base a la vez de la política entendida como policía, como 'fomento', como cuidado por la salud y el bienestar de los súbditos. A partir de este momento se instala una 'somatocracia' en la que el cuidado del cuerpo se convierte en un objetivo político esencial. El cuerpo entra en el mercado como fuerza de trabajo a entrenar, maximizar y reproducir y como consumidor de salud. En ese momento se constituye el individuo moderno no como origen y causa de las relaciones de poder sino como su producto: el individuo es el resultado de unas relaciones de poder que se ejercen sobre los cuerpos, los deseos, las fuerzas, para encauzarlos, dirigirlos, normalizarlos, pero a la vez también para desarrollarlos y maximizarlos. La policía es un aspecto del poder que tiene por objetivo esencial la sociedad, los hombres en tanto que seres sociales; la policía se ejerce sobre el individuo en tanto que ser vivo, activo y productivo. La policía vela por lo viviente, se

ocupa de lo viviente, en ese sentido, la vida es el objeto de la policía, pero la vida en su aspecto colectivo más que individual y, por ello, la policía es un aspecto de la biopolítica y su objeto esencial es la población. (DE IV, 822-6).

A partir del XVIII el cuerpo no es marcado por el suplicio sino entrenado por las disciplinas. El poder político no actúa sólo por la ideología, no actúa solo sobre las almas, sino que se ejerce sobre los cuerpos dando lugar a “una tecnología política de los cuerpos”. (DE, II, 523) Las relaciones de poder penetran en el espesor de los cuerpos sin haber pasado por las representaciones de los sujetos. Se produce el paso de la teocracia a la somatocracia, del cuidado de las almas al cuidado de los cuerpos como objetivo político. Conversión del tiempo de la vida en tiempo de trabajo y del cuerpo en fuerza de trabajo. Panoptismo: instituciones que encuadran el cuerpo y la vida de los individuos a través de una vigilancia y un control permanentes.

El cuerpo viviente, el cuerpo individual y el cuerpo social, la población, se han convertido en el verdadero objeto de la política moderna (VS, 216). El cuerpo no existe como un artículo biológico o un material, sino dentro y a través de un sistema político (DE III, 470). Los cuerpos se muestran investidos por el poder¹⁰, un poder no solo negativo, que prohíbe, sino también un poder positivo que en causa, promueve y potencia. El cuerpo con la modernidad pasa de ser objeto de castigo a ser objeto de la corrección. “Si se hiciese una historia del control social del cuerpo, se podría mostrar que, hasta el siglo XVIII incluido, el cuerpo de los individuos es esencialmente la superficie de inscripción de suplicios y penas. El cuerpo estaba hecho para ser supliciado y castigado. Ya en las instancias de control que surgen a partir del siglo XIX, el cuerpo adquiere una significación totalmente diferente; no es más lo que debe ser supliciado, sino lo que debe ser formado, reformado, corregido, lo que debe adquirir aptitudes, recibir cierto número de cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar” (DE II, 618).

Foucault se detiene en el análisis de ciertos instrumentos empleados por las tecnologías específicas del cuerpo. Antes del siglo XIX los instrumentos corporales pueden agruparse en tres categorías: 1) instrumentos de garantía que impedían ciertos tipos de acción y prohibían ciertos deseos (cinturones de castidad), 2) instrumentos para obtener la verdad (el suplicio del agua), y 3) instrumentos para marcar la fuerza del poder (marcar con fuego una letra en un cuerpo). Pero los instrumentos que proliferan en el siglo XIX son de otro tipo, pertenecen a una cuarta categoría; se trata de instrumentos ortopédicos, que más que marcar el poder sobre el cuerpo, arrancar la verdad o garantizar que algo no se llevara a cabo, buscan asegurar el enderezamiento, el adiestramiento del cuerpo. Éstos poseen tres características: 1) son aparatos de acción continua, 2) su efecto progresivo tiende a que ellos se vuelvan inútiles (el efecto debe continuar cuando son quitados), 3) son homeostáticos (menos uno se resiste a ellos, menos se los siente; más uno se resiste, en cambio, más se los siente), (PP, 106-107)¹¹.

¹⁰ Cf. J. Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, París, 2002, pp.17-18.

¹¹ Cf. E. Castro, opus cit.

La modernidad capitalista ha entendido el poder como Biopoder y a los hombres como cuerpos vivos y no como sujetos jurídicos¹². A partir del XVIII el cuerpo se valora económicamente y se devalúa moralmente, mientras que surge un nuevo tipo de poder: no basado en el derecho sino concebido como técnica; que no se basa en la ley sino en la normalización; no en el castigo sino en el control, y que no se sitúa en el nivel estatal sino en el ámbito constituido por una serie de micropoderes. Ya no se hace jugar a la muerte en el campo de la soberanía sino que se distribuye lo vivo en un dominio de valor y utilidad. La vida es a la vez el objeto del poder y el foco de las resistencias. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo en términos de utilidad y las disminuye en términos de obediencia: disocia el cuerpo de su poder. Hay en la edad clásica el descubrimiento del cuerpo como “objeto y blanco del poder”, al que se le otorga una gran atención en tanto que “cuerpo que se manipula, se conforma, se entrena, que obedece, que responde, que se hace hábil o del que las fuerzas se multiplican”. (SP, p. 138). Las dos estrategias de este biopoder son: la Anatomo-política del cuerpo que considera el cuerpo como una máquina que disciplinar para mejorar su capacidades y la Biopolítica de la población, que considera el cuerpo como el soporte de los procesos biológicos sometidos a controles reguladores. Como nos recuerda Deleuze, el poder en la modernidad se estructura como la articulación de dos funciones puras, la anatomo-política y la biopolítica, sobre dos materias desnudas, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera¹³.

Lo esencial de todo poder es que su punto de aplicación siempre es el cuerpo; todo poder tiene un aspecto físico lo que hace que se produzca entre el cuerpo y el poder una conexión directa. (PP, 15). En concreto, el poder disciplinar es una modalidad de lo que se podría denominar “el contacto sináptico cuerpo-poder”; es una forma capilar del poder que “toca los cuerpos, los muerde, tiene en cuenta sus gestos, sus comportamientos, sus costumbres, sus palabras” de tal manera que permite trabajar, modificar y dirigir dichos cuerpos a través de su cerebro (PP, 42).

Frente a esta conversión de los cuerpos en fuerza de trabajo se producen intentos de recuperar el cuerpo para la vida, para el placer, y ahí se insertan las reivindicaciones de una sexualidad no sometida a los imperativos de la reproducción de la fuerza de trabajo, y las luchas por la liberación sexual, la liberación de la mujer y la liberación de la homosexualidad, masculina y femenina. (DE, II, 537) Foucault propone un erotismo no disciplinario, no cuantitativo: “el del cuerpo en estado volátil y difuso, con sus encuentros azarosos y sus placeres sin cálculo” (DE II, 822). Partiendo de la idea de que la sexualidad no es tanto el descubrimiento de los aspectos secretos de nuestro deseo como una creación nuestra, Foucault no pretende liberar los deseos sino crear placeres nuevos y es en ese

¹² Sobre el análisis foucaultiano del biopoder en su relación con el concepto marxiano de la producción capitalista, así como sobre la centralidad del cuerpo, especialmente el femenino, en los procesos de expropiación que dieron lugar a la acumulación primitiva del capital se puede consultar la espléndida y muy documentada tesis de Ariane Aviñó, titulada “El retorno a la deseconomización marxiana del trabajo en la ontología crítica contemporánea”, leída en la UNED en 2015.

¹³ Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 1986, p. 79.

marco donde retoma al final de sus días el sado-masochismo como un mecanismo de crear nuevas posibilidades de placer desexualizado, erotizando partes del cuerpo no directamente eróticas. El sadomaso erotiza precisamente las relaciones de poder, las relaciones estratégicas entre los partenaires; utiliza las relaciones estratégicas como fuentes de placer físico. Mientras que en las relaciones heterosexuales las relaciones estratégicas son relaciones sociales que sirven sólo como medios para obtener el sexo, en el sadomaso las relaciones estratégicas forman parte del sexo, en ellas el cuerpo se ve implicado. (DE IV, 735, 737-8, 743).

En el siglo XIX surge la biología de la reproducción y la medicina del sexo que promueven programas eugenésicos y dan lugar a la medicalización de las perversiones. La sexualidad moderna surge en la articulación entre la disciplina de los cuerpos y el control de las poblaciones (DE III, 153). En Occidente hay sexualidad desde el siglo XVII y sexo desde el siglo XIX, antes había carne¹⁴. En el siglo XIX la carne se proyecta en el organismo dotándole de un sexo. De todas formas, para el cristianismo, la carne no era el mal absoluto, aunque sí una fuente continua de tentación. La carne surge en la sociedad romana como un equilibrio bastante inestable entre las tendencias cristianas más radicales y ascéticas que rechazaban el mundo y una sociedad laica dominante. La carne supone una subjetivación del cuerpo y sitúa la sexualidad en el interior de la subjetividad como su elemento fundamental. La carne supone una noción de concupiscencia como articulación de deseo y verdad en la experiencia de los sujetos. El “cuerpo sensible y complejo de la concupiscencia” aparece como el correlativo de las nuevas técnicas de examen y dirección de conciencia que desarrolla la Iglesia contrarreformista. La confesión cristiana en todas sus formas aparece como un mecanismo de análisis y corrección del cuerpo-carne en tanto que cuerpo de deseo y de placer, en tanto que cuerpo concupiscente. Con el cristianismo surge la idea de que en la sexualidad se encuentra la verdad del individuo y por ello es necesaria una hermenéutica del deseo para purificarlo de la concupiscencia. A partir de los análisis de Agustín sobre la *libido* como deseo y voluntad incontrolados ligados al movimiento autónomo e involuntario de los órganos sexuales a partir de la caída¹⁵ y de Casiano¹⁶ sobre la *fornicatio* (unión sexual de los cuerpos), la *inmunditia* (pensamientos impuros) y la *libido* (deseo que inunda el alma) nuestro autor plantea como en el cristianismo la cuestión de la sexualidad va pasando de una cuestión de relación entre los cuerpos a un repliegue del sujeto sobre sí mismo, sobre sus deseos y sus apetencias, más que sobre sus acciones externas.

La sexualidad surge en el marco de los procesos individualizadores propios del poder pastoral (DE III, 566). Dicho poder se presenta como un conjunto de mecanismos

¹⁴ Sobre este concepto en Foucault se puede consultar el artículo de Arianna Sforzini, “Michel Foucault: carne, concupiscenza e corpo casto” en *materiali foucaultiani*, nº 4, julio-diciembre 2013, pp. 217-235, donde se analiza las diferencias entre carne y cuerpo y entre el ascetismo helenístico y el cristiano en el marco de la genealogía del hombre de deseo en occidente.

¹⁵ Cf. “Sexualité et solitude”, 1980, en DE IV, pp. 174-178.

¹⁶ Cf. “Le combat de la chasteté”, 1982, DE IV, pp. 295-308.

de poder y de control sobre los individuos, pero también como un mecanismo de saber centrado también sobre los individuos. Se trata de conocer a cada individuo por separado, para controlarlo mejor, pero también para cuidarlo. Es un poder que controla los individuos a través de la moralización de sus cuerpos. El poder pastoral se presenta como la base de la ‘gubernamentalidad’, un tipo de poder que controla los hombres a través de la verdad. En su curso de 1979-1980, “Du gouvernement des vivants”, Foucault pasa del estudio de las relaciones entre poder y saber, propia de las disciplinas, al análisis de la relación ente gubernamentalidad, verdad y salvación. En este curso se analiza los dos regímenes de verdad del cristianismo: el de la fe y el de la confesión. En relación con la hermenéutica del sujeto deseante es interesante analizar la idea de penitencia¹⁷ en el cristianismo primitivo que pasa de ser un ritual jurídico a ser un mecanismo de autoanálisis y confesión, ligado a la dirección de conciencia. En el principio la penitencia, en su forma de *exomologesis*, más que un acto o un ritual era un estatuto del sujeto por el que el individuo se reconocía como pecador y como penitente, era un procedimiento de revelación de sí, de sí mismo como pecador y la pretensión de cambiar, de transformarse, de convertirse (*metanoia*). Posteriormente la penitencia, en tanto que *exagouresis*, se va interiorizando y se basa en un análisis continuo de los propios pensamientos seguido de su confesión oral al director de conciencia que conlleva la renuncia del sujeto a su voluntad y a sí mismo. El tema de la confesión ya lo había tratado Foucault en su curso de 1974-1975 sobre *Los Anormales* donde muestra cómo el campo de lo anómalo se ve atravesado por la sexualidad y de qué manera el cuerpo de placer y de deseo surge en el corazón mismo de las prácticas cristianas espirituales y de penitencia a través de la confesión y el examen de conciencia. Este tipo de examen conlleva la descalificación del cuerpo como carne y su culpabilización consiguiente (LA, 155-189). En este curso nuestro autor se centra también en la cuestión de la posesión en sus relaciones con la dirección de conciencia y las complejas relaciones que sobre este tema mantuvieron el poder religioso y el naciente poder médico en torno a las convulsiones que presentaban las poseídas que poco a poco fueron consideradas enfermas mentales. (LA, 190-215).

El problema de la confesión lo relaciona también Foucault con la veridicción, es decir con la obligación de decir la verdad y así la analiza en sus conferencias dadas en la Universidad de Lovaina en 1981 y publicadas con el título de *Mal faire, dire vrai*¹⁸. Este proceso de veridicción va unido en la penitencia a un proceso de mortificación ya que el esfuerzo por llegar a la verdad de sí mismo supone la muerte para este mundo. Por otra parte, en dicho proceso se pasa de presentarse a sí mismo de forma ritual, teatral, como pecador a

¹⁷ Cf. los capítulos V y VI de “Les techniques de soi”, curso pronunciado en la Universidad de Vermont en octubre de 1980, ahora en DE IV, pp. 804-813.

¹⁸ Cf. M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Curso de Louvain, editado por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, traducción española, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia*, Curso de Lovaina, 1981, edición original establecida por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, edición en español al cuidado de Edgardo Castro, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, especialmente para el tema de la confesión se puede ver las clases del 29 de abril, el 6 y el 13 de mayo de 1981, pp. 119-215 de la traducción española.

verbalizarse a sí mismo tras un análisis de los propios pensamientos en su movilidad en los que se trata de escapar de la tentación y de la ilusión que la misma conlleva.

El sexo surge en el siglo XIX en la articulación entre las técnicas individualizantes que tratan de desarrollar al máximo las potencialidades de los cuerpos a través de las disciplinas como base de una anatomo-política y las técnicas de regulación que actúan sobre las poblaciones dando a lugar a una biopolítica. El sexo, pues, es un instrumento de disciplinamiento que hace de charnela entre la anatomopolítica y la biopolítica, las dos formas que la modernidad capitalista ha encontrado para controlar los cuerpos, de uno en uno y en su conjunto (DE IV, 194). A partir del siglo XVIII el objeto del poder no son los sujetos jurídicos sino el cuerpo y las poblaciones, es decir, el objeto del poder es la vida, los individuos en tanto que seres vivos; en ese sentido, a partir de esta época el poder en Occidente es un biopoder, un poder que gestiona la vida más que un poder que da la muerte.

Oriente se opone a Occidente como el *Ars erotica* a la *scientia sexualis*: mientras que una es un arte de intensificar el placer, la otra es una investigación sobre sí mismo que parte de la base de que la verdad del individuo se encuentra en la relación que mantiene con su sexualidad. Se opone la intensidad del placer a la búsqueda de la verdad y la identidad propia en el sexo. En Occidente el sexo ha funcionado como una codificación del placer, como una sumisión a la ley, que ha generado el dispositivo de la sexualidad. Frente a esto Foucault propone la desexualización del placer mediante la invención de nuevas formas de placer que articulen los cuerpos de forma inédita. En resumen, nuestro autor propone la invención de nuevas formas de vida basadas en la amistad y el placer que no tienen por qué reducirse a las relaciones sexuales propiamente dichas. Foucault no propone la liberación del sexo sino la construcción de una economía positiva de los cuerpos y los placeres. El cuerpo y los placeres frente al sexo y el deseo. Contra el dispositivo de la sexualidad el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo sino la búsqueda de otra economía de los cuerpos y los placeres, la invención de nuevas formas de relacionarse entre sí y con el placer. Los placeres pueden constituir una forma de resistencia porque son respuestas tácticas a la alianza que la carne cristiana y la sexualidad moderna efectúan, dada su base común en las técnicas de la confesión y de la dirección de conciencia. El descubrimiento de la capacidad de placer que tienen los cuerpos es lo que nos permite resistir a las capacidades identificadoras y subyugantes del sexo-pecado y del sexo-naturaleza. Los cuerpos son capaces de entrar en combinaciones históricas de juegos históricos e inmanentes de verdad y de poder en los que el placer suponga una resistencia frente al deseo¹⁹. En la desexualización del placer que propone, Foucault rechaza la afirmación de identidades fuertes, masculina y femenina, y apuesta por la indistinción (y en eso se adelanta a la perspectiva *queer*), por buscar “los limbos felices de la no identidad”

¹⁹ Seguimos aquí las aportaciones de Arianna Sforzini que retoma las críticas de J. Butler a Foucault, (Cf. A. Sforzini, “Michel Foucault: carne, concupiscenza e corpo casto” en *Materiali Foucaultiani*, a. II, n. 4, julio-diciembre 2013, especialmente pp. 233-234). Nuestra divergencia reside en que yo sí creo que hay una ontología vitalista en Foucault (como en Deleuze) de origen epicúreo y espinosiano que es la base de la resistencia y no un mero constructivismo artificialista.

3. EL CUERPO Y EL CUIDADO DE SÍ

Una experiencia moral centrada esencialmente sobre el sujeto no me parece ya satisfactoria. Por eso mismo cierto número de cuestiones se nos plantean a nosotros hoy en los mismos términos que se planteaban en la Antigüedad (*Le retour de la morale*)

Foucault ha estudiado a lo largo de su obra las relaciones con la verdad a través del saber científico, las relaciones con los otros a través de las relaciones de poder y, al final de su vida, analiza las relaciones entre la verdad, el poder y el sí mismo (DE IV, 784). En el marco de estas investigaciones Foucault se ha enfrentado con varios tipos de técnicas distintas que funcionan como matrices de la razón práctica: técnicas de producción que se ejercen sobre las cosas; técnicas semióticas que producen signos; técnicas de poder, en estos dos tipos de técnicas se actúa sobre los demás; y, por último, las técnicas de sí, basadas en operaciones sobre el cuerpo y el alma que las transforman con el objetivo de conseguir un estado de perfección (DE IV, 785). Estas técnicas de sí buscan el cuidado de sí y no sólo el conocimiento de sí; son técnicas prácticas más que puramente cognoscitivas y por ello incluyen ejercicios, entrenamientos y no sólo meditación. Precisamente la gubernamentalidad como forma de poder que nuestro autor estudió en los años ochenta surge como el resultado del encuentro de las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí.

El cuidado de sí es a la vez una experiencia y el conjunto de técnicas que elaboran y transforman dicha experiencia. En ese sentido, el análisis del cuidado de sí se sitúa en la intersección entre la historia de la subjetividad, o mejor dicho de la subjetivación, y los análisis de la forma de la gubernamentalidad. La historia de la subjetividad por su parte presenta dos aspectos: por un lado, analiza la forma en la que en la sociedad occidental se ha producido la separación, la escisión, según la locura, la enfermedad, la delincuencia; por otro, la historia de la subjetividad analiza los distintos modos de objetivación del sujeto en los saberes referidos al lenguaje, el trabajo y la vida. El estudio de la gubernamentalidad critica las concepciones tradicionales del poder y estudia el conjunto de relaciones estratégicas que se dan entre los individuos y los grupos y que se vuelcan sobre las conductas (DE IV, 213-4).

Cuando Foucault presenta su propio trabajo dice que su principal tema de investigación no ha sido el saber, ni el poder, sino el sujeto. O, más bien, los distintos modos de objetivación que transforman a los individuos en sujetos. A saber, los saberes que consideran al hombre como un sujeto parlante, productivo y vivo; las prácticas divisorias que escinden a los individuos en locos y cuerdos, en enfermos y sanos, en delincuentes y legales, etc.; por último, las formas en que un ser humano se transforma en sujeto (DE IV, 223).

La vuelta de MF a los griegos tiene por objetivo elaborar la genealogía del hombre de deseo. La crisis actual lleva a preguntarse por la genealogía de lo que entra en crisis buscando qué había antes del surgimiento de lo actual, por ver si nos sirve para salir de la

actual crisis. Esta vuelta atrás le permite a nuestro autor la recuperación de la estética de la existencia y de las técnicas de sí, que tanta importancia tuvieron en el Helenismo y el cristianismo primitivo. La crisis actual de las morales de código (de origen cristiano), nos hace considerar la posibilidad de la vuelta a las morales como formas de subjetivación, como técnicas de sí, como ascesis. Estas morales son facultativas, están dirigidas a ciertas capas de la población, no eran universales, aunque luego el cristianismo las universalizó cambiando su objetivo, del ejercicio del autocontrol y de la independencia respecto a los objetos exteriores se pasó a una moral de reglas, juridificada, regida por valores externos al propio individuo. En cambio, en Roma se elegía un estilo de vida singular, no se obedecía a un código universal.

En la actualidad, para Foucault, la relación con la verdad no conduce ya a una hermenéutica del deseo, la moral no se orienta a la codificación de los actos sino hacia una estética de la existencia, de forma parecida a lo que sucedía en la antigüedad.

El ascetismo antiguo más que prohibir problematiza; entiende la austeridad no como prohibición sino como la estilización de una actividad, como un elemento de reflexión y como objeto de un cuidado. Mientras el cristianismo establece una relación entre ascetismo y verdad, entre hermenéutica de sí, hermenéutica del propio deseo y la renuncia a sí. El cristianismo busca el cuidado de sí, por ejemplo en la obra de Gregorio de Nyssa, como medio de recuperar la eficiencia que Dios puso en el alma y que el cuerpo con su concupiscencia ha debilitado (DE IV, 787). Vemos que mientras que el helenismo trataba de potenciar al cuerpo mediante el cuidado de sí, el cristianismo lo considera la causa del debilitamiento del alma que la conduce al pecado. Ya Agustín piensa que el pecado ha hecho que Adán pierda el control sobre su propio cuerpo y que algunas de sus partes, especialmente las sexuales, actúan por su cuenta sin hacer caso a la voluntad (DE II, 175).

El uso de los placeres antiguo es una manera de ocuparse del cuerpo, es más una dietética que una terapéutica, se centra más en el régimen de vida en tanto que estrategia y arte de vivir en general que en el sexo aislado. Poco a poco el centro de preocupación del yo pasa de la alimentación a la sexualidad; después del s. XVII sólo queda la sexualidad. A partir del XVIII tenemos sexualidad, sexo desde el XIX, antes teníamos carne.

Toda una sección de *L'Usage des plaisirs* está dedicada a la problemática del cuerpo en relación con los *aphrodisia* en la antigüedad clásica (UP, 109-156). En esta época el cuidado de sí se proyectaba en tres ámbitos distintos: el cuerpo, la casa y el amor, es decir, la dietética, la economía y la erótica. “La preocupación principal de esta reflexión [la dietética] era definir el uso de los placeres (sus condiciones favorables, su práctica útil, su enrarecimiento [*raréfaction*] necesario) en función de cierta manera de ocuparse de su cuerpo” (UP, 112). La dietética era en este contexto el régimen general de existencia del cuerpo y del alma. De igual modo, una sección de *Le souci de soi* se ocupa del tema en la época helenística (HS3, 119-170). “En este cuadro, tan marcado por la preocupación por el cuerpo, la salud, el medio ambiente y las circunstancias, la medicina plantea la cuestión de los placeres sexuales: de su naturaleza y de su mecanismo, de su valor positivo y negativo para el organismo, del régimen al que conviene someterse” (SS, 126).

Foucault recorre diversos momentos del cuidado de sí, tanto en el clasicismo, como en el helenismo y luego en el cristianismo. Mientras que Platón en su *Alcibíades* considera el sí a cuidar como fundamentalmente el alma, el alma no en tanto que substancia sino el alma en tanto que sujeto de acción que se sirve del cuerpo, y el cuidado de sí como un ejercicio fundamentalmente de autoconocimiento, en los estoicos, y especialmente en Marco Aurelio, el cuidado de sí tiene en cuenta también al cuerpo y no es un mero autoconocimiento, sino una actitud en la que tiene importancia no sólo lo que se piensa sino también lo que se hace (DE IV, 791-4). La ascesis estoica se basa en dos ejercicios: la meditación (*meleté*) y la gimnasia entendida como entrenamiento y ejercicio corporal y físico. En este entrenamiento tienen mucha importancia la práctica de la abstinencia, de manjares y de sexo, pero no tanto por la maldad intrínseca de estos objetos sino como medio de demostrarse a sí mismo y a los demás que uno mantiene la independencia respecto del mundo exterior (DE IV; 801).

El cuidado de sí produce una conversión, una *epistrofé*, que para Platón era una operación que permitía pasar de este mundo al mundo de las ideas, operación que consistía en liberarse del cuerpo y en conocerse, es decir, en conocer lo verdadero. En cambio, en el helenismo la conversión se daba en este mundo, era immanente, suponía un desplazamiento de lo que no está en nuestra mano a aquello que podemos controlar; la conversión no supone liberarse del cuerpo sino en establecer una relación completa consigo mismo en su conjunto, alma y cuerpo; por último, el conocimiento no es lo más importante en la conversión, sino que ésta se entiende como un ejercicio, como una ascesis. Por su parte, en el cristianismo la *metanoia* se entiende como penitencia y como cambio radical del pensamiento y del espíritu. La conversión cristiana es una mutación repentina del ser mismo del sujeto; es un paso de una situación a otra; por último, la conversión supone una ruptura interior del sujeto que se convierte en otro al renunciar a sí mismo (HS, 201-203).

4. CONCLUSIONES

Frente a Sade búsqueda de un erotismo no disciplinario:
el del cuerpo en estado volátil y difuso,
con sus encuentros azarosos y sus placeres sin cálculo

Hemos visto la centralidad del cuerpo en la obra de Foucault, tanto en el ámbito arqueológico de los saberes sobre el hombre, como en el enfoque genealógico que estudia las relaciones de poder como relaciones entre individuos y grupos, concluyendo con la importancia del cuerpo en la ética estetizante centrada en el cuidado de sí y el uso de los placeres.

El cuerpo para Foucault ha sido objeto de problematización²⁰ constante a lo largo de toda su obra, es decir, se ha convertido en objeto de saber, de prácticas individuales y colectivas, de conducta individual. El cuerpo se constituye como objeto de tratamiento

²⁰ Sobre la noción de problemática cf. J. Álvarez, "Introducción. Una ética del pensamiento" en M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 43-46.

discursivo, como objeto de tratamiento moral y político al ser objeto de las conductas de aprobación o rechazo, represión o estímulo; por último, como objeto de cuidados diversos, médicos, estéticos, institucionales. Como todas las problematizaciones foucaultianas, la del cuerpo tiene por objetivo hacernos ver que lo que consideramos dado y natural es, en realidad, el producto, “el fruto de un polimorfo conjunto de prácticas y discursos”. El cuerpo ha sido también objeto de experiencia como materia de saber, como objeto de prácticas de poder y como el ámbito de constitución histórica del sujeto.

En resumen, podemos decir que la ontología de Foucault es vitalista y materialista porque ha concebido el poder moderno como un biopoder que somete los cuerpos y controla las poblaciones, a la vez que considera la vida como la base de la resistencia a dicho poder. Es materialista porque rechaza el privilegio de los factores espirituales en la historia al situar a los cuerpos como los objetos-sujetos de la historia en detrimento de las conciencias²¹. También Deleuze ha destacado el vitalismo de Foucault al proponer la vida como el objeto a la vez del poder y de la resistencia en la modernidad: “la vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder toma como su objeto la vida... la fuerza que viene de fuera ¿no es una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿la vida no es esa capacidad de resistir de la fuerza?”²². La vida se articula en forma de cuerpos individuales por un lado y de poblaciones por otro, por lo que podemos concluir que el vitalismo de Foucault se refiere esencialmente al cuerpo en todos sus aspectos, epistemológicos, éticos, políticos y estéticos. Pero el cuerpo es más un foco de fuerzas que una forma y por ello se sitúa más en el ámbito del devenir que de la historia, en el devenir de las fuerzas más en que la historia de las formas.

BIBLIOGRAFIA CITADA DE MICHEL FOUCAULT

- Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961; reeditado con modificaciones
- Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, (HF).
- Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, (NS).
- Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, (MC).
- Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, (SP).
- Histoire de la sexualité*, t. I *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976; (VS); t. II, *L'Usage des plaisirs*, (UP), y t. III: *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, (SS).
- Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1991, 4 vol, (DE). (François Ewald et Daniel Defert, con la colaboración de Jacques Lagrange).
- Les Anormaux*, Gallimard-Seuil-EHESS, París, 1999, (LA).
- L'Herméneutique du sujet*, curso en el Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001, (HS).
- Le Pouvoir Psychiatrique*, curso en el Collège de France, 1981-1982, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2003, (PP).

²¹ Cf. F.J. Martínez, *Las ontologías de Foucault*, FIM, Madrid, 1995, p.29.

²² Cf. G. Deleuze, *Foucault*, Minuit, París, 1986, pp. 97-99.