

## Foucault, el cuerpo y la vida: hacia una fisiología del límite \*

Foucault, body and life: towards a physiology of the limit

Tuillang Yuing Alfaro\*\*  
Mariela Avila\*\*\*

### Resumen

El artículo elabora un itinerario del lugar que tiene el cuerpo en el trabajo de Foucault. Para ello revisa y discute algunos de sus principales antecedentes como son las figuras de Nietzsche y Canguilhem. El primero abre la posibilidad de conectar de modo directo con un modo genealógico de hacer filosofía donde la corporalidad está en cruce con la historia. A su vez, el segundo permite mostrar como el problema del cuerpo está atravesado por una serie de discusiones en torno a la vida tal y como la han desarrollado las ciencias de la vida durante la modernidad. De este modo se busca sostener como, lejos de una concepción de cuerpo puramente receptivo e incapaz frente al poder, el cuerpo es una reserva permanente de imprevisibilidad en la filosofía de Foucault.

**Palabras clave:** Foucault, cuerpo, vida, Nietzsche, Canguilhem

### Abstract

The article elaborates an itinerary of the place that body has in Foucault's work. For this we study and discuss some of the principals Foucault's precedents like Nietzsche' and Canguilhem. The first one opens the possibility of connecting with a genealogical philosophy where the body is permeated by the history. The second one, shows how the problem of the body is permeated by a series of discussions about life that life's sciences had developed during the modernity. This allows to show how, far from the idea of a pure and receptive body unable to opposite to power, in Foucault's philosophy body is a permanent reservation of unpredictable forces.

**Keywords:** Foucault, body, life, Nietzsche, Canguilhem

---

\* Este artículo forma parte del Proyecto FONDECYT N° 11160148 “Re-pensar el exilio: ampliaciones de sentido para un análisis filosófico en clave latinoamericana.” Universidad Católica Silva Henríquez (2016-2019)

\*\* Chileno, co-autor. Doctor en Filosofía por la PUCV, profesor en el Colegio Alonso de Quintero. Investigador independiente en las áreas de filosofía de las ciencias sociales y filosofía contemporánea. [tuillangyuing@gmail.com](mailto:tuillangyuing@gmail.com)

\*\*\* Argentina, co-autora. Doctora en Filosofía por la PUCV y por Paris 8. Académica de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. Adscripta al Centro de Estudios en Fe y Cultura. [mavila@ucsh.cl](mailto:mavila@ucsh.cl)



## Introducción

*Lo que tiene vida no es predecible*  
Kafka

Durante buena parte de su trayectoria, Foucault tomó la noción de diagnóstico como un vocativo al cual aludir para caracterizar los matices y lineamientos de su trabajo. En general, las menciones al diagnóstico tenían como referente la vinculación que Nietzsche hace entre filosofía y medicina, donde el cuerpo tiene un papel gravitante. Atendiendo a la fórmula nietzscheana del hombre como el animal enfermo<sup>1</sup>, la tarea de la genealogía es, entre otras, dar cuenta de su estado de salud actual y de sus proyecciones terapéuticas. Lo anterior significaba para Nietzsche una concurrencia entre la historia y la fisiología donde, por cierto, el cuerpo del hombre moderno debía ser sometido a un minucioso examen y a una demorada auscultación.

Esta senda nietzscheana abre un dominio que Foucault explora con severidad. Ante todo, se trata de un giro en sus investigaciones filosófico-históricas, que hasta ese momento se habían centrado en los discursos, para ir a la caza del modo en que las relaciones de fuerza han dado formas diversas a la corporalidad. Un desafío histórico que tiene el cuerpo puesto en la mira, se inicia desde ese momento. Así lo manifiesta en el año 1975: “Si fuese, pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral.” (Foucault, 2001, vol. I: 1621)

A partir de la década del setenta, paulatinamente el cuerpo irá cobrando un nuevo sitio en el trabajo genealógico de Foucault. La contratapa de la primera edición de *Vigilar y castigar* parece ser una confesión declarada de esa opción teórica: “¿Puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?” (Foucault, 1975: contratapa). Una confesa voluntad nietzscheana anima las investigaciones foucaulteanas, por lo que todo el gris y sombrío trabajo de archivo y de prácticas discursivas no debe despistar, pues se trata de develar la materialidad de un ámbito tradicionalmente relegado a la trascendencia metafísica: la moral. ¿Cómo se conjuga entonces la preocupación por la corporalidad con la interrogación de una dimensión estimativa?

Pues bien, pese a que buena parte de las investigaciones de Foucault habían tomado nota de la conformación de un saber moderno que consideraba el cuerpo en su más dócil mecanicidad –la anatomopatología o la penalidad–, tampoco sería certero atribuir al autor un juicio sobre el cuerpo como instancia meramente padeciente. El objetivo de este artículo es entonces sistematizar con minuciosidad el abordaje que Foucault hace del cuerpo para

---

<sup>1</sup> Se trata de una tesis que se desarrolla a lo largo, principalmente, de *La genealogía de la moral* “¿De qué depende aquella condición enfermiza? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello –él es el animal enfermo.” (Nietzsche, 2006: 156)



enfaticar su coeficiente de imprevisibilidad y de ese modo destacar cómo el cuerpo, lejos de estar totalmente reducido y docilizado por el poder, presenta en sí mismo las fuerzas que implementan una resistencia al poder. Dicho de otro modo, el cuerpo no sólo es objeto de poder, sino también, sujeto de resistencia. Frente a algunas lecturas (Bert, 2007; Hoskin, 1997; Goodson y Dowbiggin, 1997, entre otras) que, a partir de estos indicios, se apresuran en otorgar a Foucault un tono derrotista en lo que al cuerpo atañe<sup>2</sup> –un cuerpo que nada podría hacer frente a los cálculos explícitos del poder–, quisiéramos avanzar en una dirección algo más fresca, que asuma, tal vez, una consideración menos ingenua de la biología que duerme bajo la preocupación genealógica del cuerpo. En ningún caso se trata de zanjar debates ni de resolver oscilaciones, sino tan sólo de poner otros antecedentes sobre la mesa, lo que implica, en el mejor de los casos, despejar neblinas y despejar hacia otros aires.

### La moral enraizada: las sendas de Nietzsche

*Nietzsche, la genealogía, la historia*, de 1971, es tal vez uno de los pocos textos de la etapa genealógica de Foucault que no está, de algún modo, vinculado a una investigación histórica específica, lo que da paso a una cavilación sobre aspectos de perspectiva y enfoque situado. Se trata entonces más bien de un texto que expresa algunas precisiones de corte metodológico. En estas reflexiones Foucault sostiene que la búsqueda de la *procedencia* acusa la embestida del cuerpo por la historia: “En fin la procedencia se enraíza en el cuerpo, se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo.” (Foucault, 2001, vol. I: 1010). Lo relevante es, por sobre todo, que el cuerpo es el lugar donde se plasman los avatares a los que se expone la vida. El vigor o la debilidad del cuerpo, su salud o su menoscabo, dicen relación a un medio que lo contiene. El cuerpo está lejos de ser una sustancia autónoma: se constituye por su entorno, por su alimentación, sus hábitos, todo aquello que lo va per-formando o modelando. Por cierto, también el cuerpo inscribe en sí la cultura en la que se desarrolla y que se traduce en significaciones diversas. En ese sentido, el cuerpo *vive* de modo acorde a los discursos con los que se conforma y a los preceptos que le dan un lugar y un rol determinado. Así el cuerpo es también un receptor de la verdad o, mejor dicho, la verdad también es susceptible de in-corporarse, vale decir de encarnarse: “[...] es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error [...]” (Foucault, 2001, vol. I: 1010).

Nietzsche permite entonces a Foucault romper con la supuesta univocidad a-histórica del cuerpo y tomar nota del efecto que la historia –a través del poder– tiene en su conformación. Valga, entonces, un momento de demora en el gesto de Foucault de nombrar su proyecto como *genealogía de la moral*. Por cierto, el cometido de Nietzsche sustituye la pregunta sobre el origen esencial de los preceptos morales por aquella sobre las condiciones

---

<sup>2</sup> A nuestro juicio, es la reducción de los aportes de Foucault sobre el cuerpo a su análisis de las disciplinas la que autoriza y conduce estas posturas. La célebre fórmula “La disciplina es una anatomía política del detalle” (Foucault, 1975:171), en el apartado “Los cuerpos dóciles”, se ha transformado en una verdadera consigna de esta perspectiva.



inmanentes y materiales que hacen posible su surgimiento. Ello supone eliminar de la reflexión toda demanda por un origen (*Ursprung*) trascendental —en último término metafísico— para poner en su lugar el siempre enredado comienzo histórico de la moral. Ahora bien, dentro de este panorama, el cuerpo es la instancia orgánica en que la moral ha escrito o tatuado sus preceptos, de modo que, en un movimiento de péndulo, la moral ha delimitado al cuerpo y este se ha transformado y domesticado en su relación con la moral.

A la vez, Foucault dirige su ofensiva al distrito de las relaciones de poder. Ello lo invita a considerar todo un ámbito de fuerzas en pugna que habitan el cuerpo y modelan la voluntad. En efecto, el proyecto de una genealogía del alma moderna levanta, en primer lugar, la pregunta por aquella lucha interna de los instintos, por ese combate entre las fuerzas que componen al hombre. Foucault va a desprender de este problema el carácter necesariamente médico de la filosofía, atendiendo a que Nietzsche piensa el nihilismo como el estado final de una enfermedad que ha surgido, entre otras cosas, en desmedro del cuerpo. De esta manera va tomando sentido aquel diagnóstico que revela cómo se ha hecho cuerpo el saber y la verdad y cómo ello sólo puede rastrearse en la historia.

Por su parte, son diversos los momentos en que Nietzsche se detiene en la pregunta por lo corporal. Así, en *La Gaya Scienza*, da cuenta del estrecho nexo entre el cuerpo y el conocimiento, marcando el estilo de una reflexión en la que, por una parte, el conocimiento se muestra como algo capaz de encarnarse, y en segundo lugar, el mismo cuerpo deja siempre un coeficiente de algo que no llega a completarse. El párrafo 110 “Origen del conocimiento”, señala: “En conclusión: la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida” [...] ¿Hasta que punto tolera la verdad hacerse cuerpo? – Ésa es la pregunta, ése es el experimento.” (Nietzsche, 1990: 107). Se trata entonces de pesquisar el saldo fisiológico que posee toda esa dimensión que, según Nietzsche, la tradición ha mantenido al margen de lo corporal: los valores, lo sagrado e incluso Dios. La genealogía nietzscheana busca medir el impacto somático de la moral en los modos cotidianos de implementar el orden. El cuerpo es esa condición animal de base sobre la que se apoya y descansa la racionalidad, un estamento que se muestra en las necesidades del día a día. Así, hablar del cuerpo es también hablar de los sentimientos, deseos, ideas y conductas que lo integran, en fin, todo aquello que lo convierte en un territorio de tránsito, por el que circula todo lo que el hombre ha construido culturalmente.

Foucault recoge además de Nietzsche su preocupación por el ejercicio de la Historia efectiva, aquella historia que no se desentiende de su carácter crítico (Nietzsche, 2003). Frente a una Historia monumental y a una Historia anticuaria que desdeña toda referencia a la fisiología en favor de una racionalidad pura, se trata más bien de una historia que, a favor de la vida, busca dar cuenta de la singularidad en que se sostiene la corporalidad, para de ese modo visualizar la fragilidad y contingencia que constituye a toda verdad. Este rescate de la historia al servicio de la vida es, para Foucault, otro modo de poner el cuerpo como foco de sus preocupaciones.



Sin embargo, Foucault no explica con claridad cómo la lucha entre los instintos es la que produce, en definitiva, el conocimiento y la verdad. Por ello amerita una detención: esta disimetría esencial entre el conocimiento y la naturaleza se hace más patente cuando se piensa el cuerpo –y finalmente el individuo– como el lugar de un conflicto más que como una dimensión apaciguada, evacuada de litigios y perfectamente jerarquizada. Para Nietzsche, el cuerpo entraña un equívoco entre superficie e interioridad: su esfera más íntima resulta de un repliegue de aquello que le es más exterior<sup>3</sup>. La historicidad del cuerpo, vale decir, la inscripción somática de los acontecimientos, debe pensarse en una dimensión tanto social como individual. La cultura, en cuanto depositaria de sedimentaciones históricas, muestra con severidad las marcas que organizan el vivir de cada uno de los sujetos que a ella pertenecen. De esta forma, es una memoria colectiva la que permite medir la hondura que ha alcanzado una cierta verdad –una prescripción o un mandato– en el cuerpo y, en ese sentido, habría que señalar que la *profundidad del cuerpo* es también una dimensión que se exhibe en los hábitos y costumbres de una sociedad.

La memoria cultural se activa en conductas y hábitos sociales. Se comprende la empresa de Nietzsche de ir a la caza de una genealogía de la moral; poner a la luz una historia que ilustre aquello que efectivamente ha constituido el alma y la conciencia del hombre moderno. Es así como en el apartado *Culpa, mala conciencia y similares*, Nietzsche se detenía en aquella especificidad del hombre por la cual, la tradición, lo diferencia del resto de los animales<sup>4</sup>. El hombre es un *animal que puede hacer promesas* (Nietzsche, 2006: 75) es decir, que puede decir algo de su conducta a futuro, que puede, en definitiva, empeñar su palabra: un animal moral. Sin embargo, Nietzsche nos recuerda que esta interioridad, que esta instancia de conciencia y memoria, ha sido conquistada gracias al castigo del cuerpo y la aplicación del dolor<sup>5</sup>.

De esta forma, el cuerpo se pone al centro de la tarea genealógica, engarzando una dimensión individual y otra social: poner al cuerpo como punto de articulación de la historia libera un distrito donde lo moral se vierte en los códigos, normas e instituciones que lo administran, controlan y fiscalizan. Pero además implica interrogar por el modo en que la prescripción de ciertas conductas ha elaborado una dimensión interna que organiza a la subjetividad: la de la memoria, la de la culpa, la de la conciencia, es decir, la de la relación del hombre consigo mismo.

---

<sup>3</sup>“Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera, *se vuelven hacia dentro*. Esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina <alma>.” (Nietzsche, 2006: 109)

<sup>4</sup> En un artículo de reciente aparición, hemos trabajado precisamente la relación entre el hombre, el animal y la historia en Nietzsche, centrandó la atención en categorías tales como lenguaje, felicidad y esperanza. A su vez, se hace uso de la reflexión de Agamben para vislumbrar el nexo entre humanidad y lenguaje. (Yuing y Avila, 2014)

<sup>5</sup> Los aportes de Jara son esclarecedores en este punto “La memoria es el resultado de una crianza, dolorosa, porque no obtiene el éxito del recuerdo de un mandato o de una prohibición más que grabándolo a fuego en el único lugar donde ello es posible: en el cuerpo del hombre.” (Jara, 1998: 122)



Por cierto, estas dos vertientes arrancan de aquel efecto anfibológico que detona el cuerpo, en cuanto lugar de depósito de la exterioridad y de fuerzas en pugna que lo atraviesan. Precisamente, éste es el sentido de aquel conflicto de los instintos entre sí que Foucault menciona: pese a ser una realidad inmediata, el cuerpo es una tensión compleja asediada y arremetida por una pluralidad de fuerzas, donde la voluntad es, por su parte, una diversidad de ejercicios en torno a esa pluralidad. Nietzsche señala: “–nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas–. *L’effect c’est moi*”<sup>6</sup> (Nietzsche, 1995: 41). Muchas almas y muchas voces habitan la inmediatez del cuerpo: el sujeto moral –y en cierta medida el sujeto de la razón– no es más que el ensayo de territorialización de dicha multitud. En este sentido, el cuerpo es un total desconocido. Su aparente cercanía se esparce en un sin fin de flujos y energías que se cobijan en los recovecos de todos los sistemas orgánicos. Una serie de vocativos ocultan la caótica multiplicidad que lo compone: voluntad, espíritu, alma, y otros recorren y acentúan episodios de la vida del hombre, dando cuenta de sus ganas, su vigor, su salud, o por el contrario, su debilidad, su enfermedad y su muerte.

Se trata, en definitiva, de que el mismo cuerpo ha devenido una incógnita para el hombre cuando ha ensayado separarlo de los pensamientos, los sentimientos, en fin, de todo aquello que, en virtud de su volatilidad, se ha calificado como “espiritual”. De esta forma, tras la aparente garantía de certeza que representa la corporalidad, se esconde un cuerpo que es totalmente desconocido para el hombre. Nietzsche grafica esta aporía con fuerza:

¡Qué sabe el hombre realmente de sí mismo! ¿Y podría percibirse una vez íntegramente tal cual es, como expuesto en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, aún acerca de su cuerpo, para retenerlo fuera de los repliegues de sus entrañas, del rápido torrente de su sangre, de las trepidaciones complejas de sus fibras, encerrado en una conciencia orgullosa y quimérica? La naturaleza arrojó la llave: y desdichada la curiosidad fatal que quisiera atisbar por el ojo de la cerradura bien lejos fuera de la cámara de la conciencia, y bajo ella, y presintiera, entonces, que es sobre lo despiadado, lo ávido, insaciable y asesino, que reposa el hombre en la indiferencia de su no saber y como pendiendo de sueños sobre la espalda de un tigre. (Nietzsche, 1966: 2)

La tarea es, entonces, avanzar en un conocimiento del cuerpo, o más precisamente de la vida del cuerpo a través de la historia. Sin embargo, como hemos mencionado, dicha meta significa exponer al hombre a su exterioridad, ya que el cuerpo está conformado por aquello que su medio le ha provisto. Conocer el cuerpo, examinarlo, investigarlo, es entonces explorar sus límites, es decir, indagar en aquello que le rodea y con lo que se conecta habitualmente, todos aquellos elementos con los que está en contacto en el tiempo y en el espacio y que dibujan sutilmente, pero con firmeza, la silueta que nos entrega en la actualidad. El párrafo 48 de *Aurora* se orienta en esa perspectiva: “<Conócete a ti mismo>. *A esto se reduce toda ciencia.* –Sólo cuando el hombre haya alcanzado el

conocimiento de todas las cosas, podrá reconocerse a sí mismo, pues las cosas son únicamente los límites del hombre”. (Nietzsche, 2000: 91)

Como puede observarse, para Nietzsche, el cuerpo es una incógnita cuya única llave de acceso es la forma que este ha tomado al interior de la historia. Foucault hará suya esta perspectiva.

### Normas, desvíos y cadáveres: el cruce con Canguilhem y Bichat

No obstante, el lugar que Foucault da al cuerpo no arranca exclusivamente de la figura de Nietzsche, también está fuertemente alimentado por el enfoque que Canguilhem ha abierto en *Lo normal y lo patológico*. Este importante antecedente teórico debe permitir entonces una reconsideración de la valoración que Foucault hace del cuerpo. En efecto, la propuesta de Canguilhem, sugiere una consideración de la vida como ejercicio normativo, vale decir, una vida que es capaz de proponer normalidad más que padecerla. Por lo tanto, el cuerpo no puede sino estar en constante dinamismo; el cuerpo es mutante, está en transformación permanente según lo que la vida hace de él. En efecto, Canguilhem señala: “[...] para apreciar que es lo normal o lo patológico para el cuerpo es necesario mirar más allá de ese mismo cuerpo.” (Canguilhem, 1971: 153). De este modo, la frontera *de la normalidad* debe inevitablemente establecerse con la mirada puesta más allá de la individualidad hermética del organismo. Aún en su dimensión más estrictamente biológica, el humano no se reduce a su cuerpo –si por él se entiende nada más que los límites dérmicos de su organismo. La forma que tome la corporalidad se juega también en la transacción que mantiene con su entorno. El cuerpo humano es también su accionar, su labor y, sobre todo, su capacidad de instaurar y determinar normas frente a un medio abierto y en tránsito constante por el cuerpo. Para Canguilhem, el organismo goza de normalidad –y entendamos por ello salud– cuando está en condiciones de generar pautas adaptativas que permiten mantener en equilibrio el conflicto dinámico entre organismo y medio (Le Blanc, 2004). A esa capacidad es a la que Canguilhem denomina normatividad biológica. En ese mismo sentido, el cuerpo no puede restarse al devenir, y su forma actual puede ser también interrogada respecto de su historicidad. No obstante, debe destacarse que, para Canguilhem, es la vida y no el cuerpo la noción que permite captar el dinamismo y la movilidad de la normalidad.

Para ser justos, esta inquietud por la vida tiene un tercer involucrado además de Canguilhem y Foucault: el cirujano Xavier Bichat. La primera parte de las *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, comienzan con una definición que va a servir de escenario para una extensa pero solapada interlocución: “La vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte” (Bichat, 1852: 2). Pero esta definición es mezquina en relación al conjunto de análisis que la preceden. En efecto, Bichat percibe que, con el dominio virgen de la anatomía y la fisiología modernas, se abre un campo de investigación que en nada se asemeja al de la materia inanimada. La física, ciencia paradigmática en lo que a opciones metodológicas refiere, debe entonces dejar de ser el ejemplo que permita guiar la conformación del saber sobre la vida. Luego, si lo que interesa son los cuerpos en la medida que están vivos –vale decir, si lo viviente es el problema–, se debe renunciar por



anticipado a un saber de carácter legislativo, capaz de entregar reglas inamovibles y aplicables de modo universal. La vida, en definitiva, es inaprensible en un sistema formal de cuantificaciones o esquematismos invariantes. Por el contrario, su nota esencial va a estar dada por esa capacidad de resistir que le permite ir compensando los procesos degenerativos naturales, y a la vez, ir trasgrediendo o superando sus limitaciones de manera gradual pero imprevista.

Ahora bien, Canguilhem rescata los aportes de Bichat y les brinda nuevas significaciones. Por una parte, la negativa a hacer de las ciencias de la vida un caso particular de la física: “La inestabilidad y la irregularidad son, según él [Bichat], caracteres esenciales de los fenómenos vitales, de manera tal que hacerlos entrar por la fuerza dentro del marco rígido de las relaciones métricas significa desnaturalizarlos.” (Canguilhem, 1971: 37). Esta inestabilidad va a ser re-interpretada por Canguilhem como la polaridad normativa de la vida respecto del medio al cual pertenece. Esto amerita una demora: recordemos que Canguilhem lleva a cabo una revisión de los criterios de delimitación entre normal y patológico. Como sea, lo patológico se predica respecto de un viviente y no respecto de un elemento inorgánico. No existen patologías físicas, químicas o mecánicas puesto que, en último término, estas alteraciones sólo cobran sentido como patologías en la medida que son padecidas por un viviente. De este modo, la actividad fundamental de la vida es valorativa: consiste en la creación e instauración permanente de valores normativos dentro de los cuales puede perpetuarse. Si bien Canguilhem lo muestra con ejemplos médicos generosos, entre sus pasajes podemos encontrar esta cita con una severa tonalidad filosófica:

Pensamos, en cambio, que el hecho de que un ser vivo reaccione con una enfermedad frente a una lesión, a una infestación, a una anarquía funcional, traduce el hecho fundamental de que la vida no es indiferente a las condiciones en la cuales ella es posible, que la vida es polaridad y por ello mismo posición inconsciente de valor, en resumen, que la vida es de hecho una actividad normativa. (Canguilhem, 1971: 92)

Para Canguilhem entonces, el viviente no dispone de valores ganados definitivamente, sino que estos siempre se están poniendo en juego. Esta oscilación y puesta en forma permanente de la polaridad normativa significa, sin embargo, que la vida está siempre enfrentándose con aquello que la desafía: la muerte. Analógicamente, la salud o la normalidad no va a ser sino un estado transitorio que se gana frente a lo patológico, vale decir, frente a la amenaza de otro estado normativo en el que el viviente no puede simplemente permanecer.

Por cierto, la revisión de distintas concepciones sobre la salud, permite a Canguilhem la elaboración de una filosofía que enfatiza la imposibilidad establecer límites estrictos sobre la normalidad; lo normal no es más que un apego, una adhesión a una cierta estimación, pero sin solvencia unívoca. Más que una esencia es un rango móvil y evanescente. De esta forma, los criterios de normalidad son de por sí confusos y anfibiológicos. La enfermedad,



en este contexto, debe ser siempre pensada como un litigio, como una lucha. Hay así una cierta “continuidad entre la vida y la muerte” (Canguilhem, 1971: 47), entre lo normal y lo patológico, continuidad simétrica que disgrega todo intento de pensar lo normal como una especie de inocencia biológica o como una virginal blancura carente de infección y toxinas. En este punto, Canguilhem se detiene en la máxima de Leriche: la salud es “la vida en el silencio de los órganos” (Canguilhem, 1971: 63), de donde desprende la paradoja de que el estado de normalidad lleva siempre aparejada una cierta inconciencia del cuerpo y de la propia estabilidad. Dicho de otro modo, la salud se ve revelada precisamente en el momento en que lo patológico amenaza el normal ejercicio de la vida, cuando el sufrimiento interfiere el cotidiano desenvolvimiento de un individuo. Así, lo normal, aquellos límites valorados por la salud, se producen y declaran en el sentimiento de su trasgresión, bajo el acecho de un riesgo: “la noción vivida de lo normal depende de la posibilidad de infracciones a la norma” (Canguilhem, 1971: 150). Salud y enfermedad se entienden entonces desde una tensión que requiere de equilibrio: su identidad y definición no son más que los polos alter-referentes de un movimiento continuo. La vida consiste en un reto y un desafío permanente a sus posibilidades de creación.

También de la mano de Xavier Bichat, Canguilhem muestra que la inestabilidad e irregularidad son fenómenos vitales constituyentes. La vida será entonces esa tarea permanente de normalizar, de luchar frente a lo que obstaculice su persistencia. Si la vida genera un estado normativo, éste sólo tiene sentido y valor si desde esa trinchera puede resistir, vale decir, re-constituirse, invertirse e imponer nuevas leyes. La norma sólo sirve si puede ser superada, trasgredida y revertida. La vida es normal y saludable en cuanto puede resistir una lucha que la expone a la novedad, a algo nuevo que le exige un desplazamiento y la lleva más allá de sus límites. La vida apunta entonces más allá de la vida: en ese sentido, la vida es siempre un proyecto, una exploración que ella hace de sí misma y de sus limitaciones.

Esto conducirá a una de las nociones más sugerentes de la filosofía de Canguilhem. En la medida que la vida, entendida saludablemente como persistencia, consiste en la exploración de sus valores normativos, ello conlleva necesariamente la posibilidad del error. El error no apela en todo caso a una suerte de fidelidad a un orden de la naturaleza pre-determinado y del cual se podría descifrar su lógica, deslinde que Canguilhem se apura en precisar respecto de las enfermedades innatas metabólicas. El error es algo constitutivo a la misma capacidad de la vida y por tanto del cuerpo. Anida en la persistente búsqueda de expandirse y re-inventarse en un medio que tampoco es totalmente inamovible, sino que, al contrario, se va transformando y adecuando a la influencia que la vida imprime sobre él. Este mismo estatuto dado al error implicará una resignificación de la noción de monstruosidad, la que cobrará sentido únicamente a la luz de un sistema ordenado de leyes que el saber naturalista moderno ha intentado imponerle. El monstruo va a ser entonces el depósito de desvíos y errancias de la misma vida en su continua apuesta por ampliar sus modos de existencia. La monstruosidad va plasmar los excesos de la vida que no se pueden explicar.



Con todo, esta arremetida del error como el extremo de un péndulo oscilante que indica, inevitablemente una valoración opuesta, va a reposar en esta tensión que ya mencionamos, que superpone el plano de lo normal y lo patológico al de la vida y la muerte.

### Foucault: entre la historia y el cuerpo como superficie de inscripción

Lo anterior tiene en Foucault un impacto decisivo. Al finalizar el apartado *Un nuevo concepto en patología: El error*, Canguilhem hace explícito este encadenamiento: “En páginas admirables, emocionantes, de *El nacimiento de la clínica*, Michel Foucault mostró de qué manera Bichat hizo 'virar la mirada médica sobre sí misma' para pedirle a la muerte cuentas de la vida. Dado que no somos fisiólogos, no tenemos muchos reparos en creer que, análogamente, le hemos pedido a la enfermedad cuentas de la salud.” (Canguilhem, 1971: 230). En efecto, de modo paulatino pero certero, Foucault fue dando forma a preguntas muy cercanas a estas a lo largo de toda su obra. Cabe mencionar, por ejemplo, que *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* de 1963, aparecía en una colección dirigida por el mismo Canguilhem. Allí Foucault revisaba las mutaciones del saber médico desde fines del siglo XVIII hasta mediados del XIX. El trabajo se centraba entonces, en las transformaciones que habían dado lugar a la medicina clínica moderna. El punto central de este recorrido, lo constituía la re-organización de la medicina bajo la forma de una anatomía patológica, gracias a la confluencia de elementos de dispares dimensiones: epistemológicos, económicos, políticos y sociales.

Como es de esperar, Bichat vuelve a ser el telón de fondo. El capítulo “Abrid algunos cadáveres”, permite el examen del momento en que la práctica clínica se organiza en torno al trabajo con cadáveres inaugurando una mirada que integra la profundidad del cuerpo, es decir el volumen anatomo-clínico.

La muerte se vuelve entonces iluminadora, pues adquiere un protagonismo simultáneamente epistemológico y metodológico: ella es el bastión que permite dar razón de la salud y en última instancia, también de la vida. Según Foucault, la anatomopatología se articula en torno a estas tres nociones; vida, enfermedad y muerte, configurando un triángulo analítico y un dispositivo técnico en el que se funda el saber médico moderno. Paradójicamente, es la muerte la que dispone los elementos para un saber sobre la vida, cuya positividad estará dirigida a enfrentar y derrotar la enfermedad. Esta tensión se expresa en la célebre frase: “la noche viva se disipa en la claridad de la muerte.” (Foucault, 1990: 209). Con todo, se trata de un intento por develar la amenaza de lo anormal y desenmascarar lo patológico: “La enfermedad, autopsia en la noche del cuerpo, disección en lo vivo” (Foucault, 1990: 187), o: “El cadáver abierto que exteriorizado es la verdad interior de la enfermedad” (Foucault, 1990: 195), son sentencias que dominan la tonalidad con que Foucault describe el modo en que la medicina moderna se ha enfrentado con la enfermedad y la vida.

No obstante, Foucault es capaz de distinguir las limitantes inherentes de esta mirada: ¿cómo diferenciar en el cuerpo lo que es producto de la enfermedad, de lo que es efecto simple de



la muerte? En definitiva, ¿qué lugar ocupa el cuerpo en relación a la vida? Foucault advertirá un segmento confuso en esta trama:

No narrando sino lo visible, y en la forma simple, final y abstracta de su coexistencia espacial, la anatomía no puede decir lo que es encadenamiento, proceso y texto legible en el orden del tiempo. Una clínica de los síntomas busca el cuerpo vivo de la enfermedad; la anatomía no le ofrece más que el cadáver. (Foucault, 1990: 191)

Se trata de un cadáver engañoso, dice Foucault, porque en el episodio mismo de la muerte confunde la vida, la enfermedad y la salud. En esa misma confusión, el dispositivo de análisis ha sido evacuado de toda vitalidad, produciendo un cuerpo mermado en su dinamismo y recortado en su vitalidad.

Foucault advierte cómo, para Bichat, el instante del deceso aparece como “una señal sin espesor” (Foucault, 1990: 200) una instancia vacía de significado para el saber médico, un instante oscuro, que pone sobre la mesa la fragilidad del saber sobre la vida. La vida no guarda entonces, en ningún caso, equivalencia con el cuerpo que le soporta. Ante esta asimetría, la astucia de Bichat ha sido, según Foucault, la de volatilizar los aspectos fragmentarios de la muerte. Con Bichat la muerte se multiplica en una diversidad de espacios y momentos; se vuelve plural y corrosiva, se reparte en pequeños fallecimientos que el cuerpo padece silenciosa y alternadamente. Foucault concede, no obstante, distinciones entre los diferentes derrumbes del cuerpo, pero acentúa el valor equívoco de estas muertes minúsculas, que disgregan la persistencia de la vida. El modo como explica este íntimo entramado, da una nueva cara a la definición que Bichat daba de la vida como aquello que resiste a la muerte.

Llegado este punto, no es casual que una de las notas de *El nacimiento de la clínica* haga referencia a *El conocimiento de la vida* de Canguilhem, para poner el acento en una suerte de nudo ciego al interior de las apreciaciones de Bichat. Si bien éste se abstiene de reducir el saber sobre la vida a una cuestión meramente mecánica –abriendo la puerta a una suerte de vitalismo–, la reducción de la vida a las manifestaciones de un cuerpo laboratorizado, impiden atrapar al viviente en su momento de despliegue, y no ofrecen al conocimiento nada más que un simulacro.

Así, con la reducción de la vida a lo orgánico y del cuerpo a la anatomía, ha surgido la posibilidad de neutralizar un cuerpo en términos temporales y espaciales, y se ha obtenido algo así como un cuerpo muerto, domesticado, arrancado de su medio vital y devenido objeto de conocimiento. Es de este modo cómo el saber clínico sobre el cuerpo anida en una previa aniquilación de ese cuerpo en su condición de viviente. Lo anterior revela la parcialidad de exigir cuentas a la muerte sobre la vida, y a la vida sobre el cuerpo. De esta forma, el cuerpo se cubre de un manto de incógnitas, enarbolándose como un acertijo próximo pero volátil.



De lo anterior se visibilizan dos consecuencias en el trabajo de Foucault. Este cuerpo transformado en objeto de conocimiento –a condición de ser restado de su vitalidad y transformado en cadáver–, va a coincidir con dos operaciones. Por una parte, con aquel conocimiento del hombre que significa simultáneamente su muerte: el tema de la muerte del hombre como cláusula para la elaboración de todo saber sobre lo humano, y que será tal vez la apuesta filosófica más severa de *Las palabras y las cosas*. En segundo lugar, este cuerpo objetivado de la anatomopatología y la clínica moderna, va a guardar una total correspondencia con el cuerpo dócil que, junto a las ciencias humanas, van a configurar las tecnologías disciplinarias en un ámbito institucional, que sólo se explica si se atiende a la mecánica que las relaciones de poder ejercen sobre el cuerpo. Nos referimos a los temas desarrollados en *Vigilar y castigar*.

Como ya señalamos, las descripciones hechas de este cuerpo obediente y permeable a las disciplinas han causado tal impacto en algunas interpretaciones, que parecen haber sesgado ciertas lecturas de la tematización que Foucault hace sobre el cuerpo. Tomándose una parte por el todo, se ha hecho de Foucault un autor que parece negar al cuerpo la posibilidad de resistir. Muy por el contrario, podemos ver en Foucault una resignificación muy distinta del cuerpo, en cuanto está atravesado de par a par por la vida, el cuerpo aloja el germen de la imposibilidad en su inespecificidad. El cuerpo, en efecto, nunca es solamente un cuerpo, vale decir, un objeto circunscrito perfectamente o una muerte maquillada, por el contrario, presenta siempre un remanente singular que se juega al interior de su entorno, lo que implica tomar nota de sus posibilidades abiertas al interior de la historia.

Hay entonces una dimensión necesariamente somática de toda apropiación o construcción de la vida, lo que en Foucault tendrá, en sus trabajos finales, el valor de una *estética de la existencia* (Foucault, 2001, vol II: 1549-1553; 1602-1631). Así visto, pese a las reducciones operadas por el saber y el poder, la relación del cuerpo con la imprevisibilidad de la vida dará lugar a despliegues versátiles e inesperados. Lejos del cuerpo dócil, la vida guarda siempre un coeficiente de resistencia que libera la posibilidad de una semantización somática, de una producción de sentidos que amplían la univocidad de los códigos del cuerpo.

No debe sorprender entonces que Foucault se detenga en la relación que Canguilhem guarda con el error. Teniendo a la base un examen del cruce existente entre las teorías de la información y la genética, Canguilhem defiende, según Foucault, el coeficiente permanente de indeterminación que la vida se reserva: “El error ocupa el centro de estos problemas. Porque en el nivel más básico de la vida, los juegos de codificación y decodificación le dejan lugar al azar que, antes de ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es una perturbación en el sistema informativo, una «omisión»”. (Foucault, 1985: 55)

Ahora bien, la vida del ser humano –aquel ser capaz de conocer y construir conceptos–, no se resta, en esa misma capacidad, de aquella indeterminación, es más, la confirma. Así, la vida del ser humano viene a ratificar, en cuanto constructor de conceptos, el poder absolutamente errático e indeterminado de la vida. De este modo, Foucault se permite, a



partir del error de Canguilhem, indicar un punto de concurrencia con Nietzsche, bajo la figura del hombre condenado a errar para sobrevivir:

“En última instancia, la vida es aquello que es capaz de error, de allí su carácter radical. Y tal vez a causa de este dato, o de esta eventualidad fundamental, haya que dar una explicación sobre el hecho de que la anomalía atraviese la biología de punta a punta [...]. Igualmente, hay que interrogar a partir de ella este error singular, aunque hereditario que hace que el hombre termine siendo un ser vivo que nunca se encuentra en su lugar, un ser vivo condenado a «errar» y «equivocarse». (Foucault, 1985: 56)

En virtud de esta errancia, de este desacierto continuo, el ser humano conduce una peregrinación lacónica a través del tiempo, llevado siempre por la promesa de arribar a un lugar firme, certero, donde su conciencia encuentre la verdad, o mejor, su cuerpo encuentre su sitio. La búsqueda de ese ajuste permanente es lo que define a la vida. La tarea emprendida por Canguilhem –y cuyo relevo pretende tomar Foucault–, es la de hacer la crónica de esos fortuitos errores a través de la historia: “El error es para Canguilhem el azar permanente alrededor del cual se despliega la historia de la vida y el devenir de los hombres”. (Foucault, 1985: 56)

De este modo, se vuelve más comprensible el giro de Foucault en los años setenta. Desde luego, hay otros factores e influjos a los que no hemos aludido, no obstante, la figura de Nietzsche en consonancia con el aporte de Canguilhem, dan una consistencia mayor a Foucault cuando señala: “El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos [...]” (Foucault, 2001, vol. I: 1011). Se trata entonces, de establecer una relación con el cuerpo en la medida en que es parte de una transformación y de un devenir errante a través de la historia. La inscripción de esa errancia y sus oscilaciones, por cierto, se han materializado en el cuerpo. Es posible entonces examinar su superficie. Con todo, se trata de una superficie que reacciona a la inscripción, que se transforma y se resiste a lo que la historia le imprime. En ese sentido, la historicidad del cuerpo no es transparente ni evidente; ella debe pesquisarse a través de las huellas y los vestigios que el medio ha mantenido, trazos que confiesan la efectividad de un pasado que parece desvanecido: “[...] sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.” (Foucault, 2001, vol. I: 1011)

Sin ánimo de extendernos en la cuestión, cabe señalar que partir de la década del setenta, Foucault comienza a desarrollar un trabajo en conjunto con un grupo de historiadores, principalmente en torno a la noción de *archivo*. Allí, esta noción, la de archivo, va cobrando nuevos sentidos en relación a los que contenía durante su aproximación arqueológica, vale decir, en la década del sesenta, llegando a servir como eje para una filosofía del acontecimiento. Desde luego, esta nueva estimación del archivo está nutrida



del trabajo de la *Nouvelle Histoire*, y en ella el archivo es valorado más como un trazo de existencia que como un discurso. Se integra, así, toda la crudeza de la dimensión corporal, el frenesí y padecimiento de cuerpos enredados con el poder, atrapados en distintas intensidades y fuerzas. El archivo trae noticias de aquellas existencias vociferantes, constituyendo en ese mismo sentido, la última huella de su fuerza.

Además, esta consideración del archivo como trazo existencial, entramado en las relaciones de fuerza, integra una doble aproximación al territorio de la subjetividad. En primer lugar, porque aquellas existencias de las que el archivo es vestigio, hacen patente un modo de ser o de hacerse sujeto frente al poder. En otras palabras, el archivo manifiesta la resistencia de ciertos sujetos al poder, quienes, en dicho enfrentamiento, han llevado al poder a pronunciarse, a generar un registro, a nombrarse y movilizarse<sup>7</sup>.

Ahora bien, si el cuerpo puede ser receptor de la historia, es porque no existe un universal fisiológico que puede sustraerse de la mutación temporal. La genealogía toma nota de ello: “La historia <efectiva> se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos.” (Foucault, 2001, vol. I: 1015)

Sin embargo, como hemos visto, Foucault ha advertido que toda una biología y una medicina se han construido al amparo de una idea estable del cuerpo del hombre. Pero precisamente *El nacimiento de la clínica* daba ocasión para dismantlar la pretensión de cientificidad inamovible de la fisiología y la anatomopatología al amparo de una idea universal del cuerpo. Por esta razón, la genealogía busca dar consistencia a los elementos que arrebatan la naturalidad al cuerpo, para hacer de él un texto que da cuenta de su inmersión en la historia: “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra, por tanto, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo.” (Foucault, 2001, vol. I: 1011)

## Conclusiones

Así, través de esta revisión y sistematización de los aportes de Foucault, relativos al cuerpo y la consideración de sus antecedentes teóricos, hemos podido mostrar cómo el entramado entre el cuerpo y la vida no sucumbe pasivamente ni a la objetivación del saber, ni a la dominación del poder. Al contrario, el mismo Foucault ofrece elementos para pensar la imprevisibilidad de un cuerpo que desafía permanentemente sus propios límites. En efecto, en una conferencia de 1966, Foucault ya vislumbra la ambivalente significación del cuerpo, su radical vitalidad, lo que hace de él un nudo anfibológico capaz de padecer el poder, pero también de ofrecer resistencia. El cuerpo es entonces, capaz de docilidad y de escabullidas

---

<sup>7</sup> En el caso de Foucault, se trata de un trabajo que se visualiza, por ejemplo, en *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, junto a Arlette Farge y bajo la dirección de Pierre Nora y Jacques Revel, Gallimard, Paris, 1982; o en la obra colectiva “*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé...*”, Gallimard, Paris, de 1973 y, por supuesto, en el importante artículo *La vie des hommes infâmes* de 1977.



constantes, que lo vuelven una esfera que entrelaza la utopía con la determinación, la fantasía con la inmediatez. El cuerpo se constituye así, como el único territorio donde se produce el sentido, y se cancela la disociación sujeto-objeto:

Mi cuerpo, de hecho, está siempre en otra parte, está ligado a todas las otras partes del mundo, y a decir verdad está en otra parte que en el mundo. Porque es a su alrededor donde están dispuestas las cosas, es respecto a él —y respecto a él como con respecto a un soberano— que hay un arriba, un abajo, una derecha, una izquierda, un delante, un atrás, un cercano, un lejano. El cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse el cuerpo no está en ninguna parte: en el corazón del mundo es ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, expreso, imagino, percibo las cosas en su lugar y también las niego por el poder indefinido de las utopías que imagino. Mi cuerpo es como la Ciudad del Sol, no tiene un lugar, pero de él salen e irradian todos los lugares posibles, reales o utópicos. (Foucault, 2009: 17-18)

En ese sentido, el cuerpo está lejos de ser totalmente conocido o codificado bajo la legalidad de la ciencia moderna. Su misterio está lejos de ser resuelto. Si bien el cuerpo remite a una materialidad inmanente, esta dimensión en ningún modo queda capturada por el hermetismo de un saber que pudiese descifrar todas sus sinuosidades. Es al interior de su misma materialidad, vale decir, en su misma inmanencia, que el cuerpo presenta zonas de opacidad que vehiculan sus puntos de fuga. Por esta razón, es el mismo cuerpo el que pone al hombre lejos de sí y en medio de las cosas, o si se prefiere, en medio del mundo. Ante la imposibilidad de descifrar un secreto esencial del cuerpo, y ante la inexistencia de una corporalidad sustraída a la historicidad, la operación disponible consiste tomar noticia del cuerpo al interior de la historia, o sea, al interior de un mundo que le da su forma y rostro patente. Es en esa “alienación de pleno derecho” (Deleuze, 2009: 68) donde el hombre puede encontrar, de forma más manifiesta, que su cuerpo se ha ocultado y que, en su lugar, es posible conocer sus propios límites en la exterioridad de las cosas.

Es, precisamente, esta condición ambigua del cuerpo la que Foucault manifestaba hacia el final de *Las palabras y las cosas* como fundamento para una *analítica de la finitud*: oscilando entre la finitud de los objetos y la del propio sujeto, el hombre se estrella contra los límites que le imponen “objetivamente” la biología, la economía política y la filología, o si se prefiere, su vida, su condición de trabajador y su lenguaje. Pero adviértase que es en su mismo cuerpo donde el hombre encuentra esa finitud. En efecto, es el cuerpo quien le comunica con todas estas esferas y, en consecuencia, con sus propias limitaciones:

En el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud —que en cierto sentido es la misma: está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje; y, sin embargo, es radicalmente distinta: allá, el límite no se



manifiesta como determinación impuesta al hombre desde el exterior (porque tiene una naturaleza o una historia), sino como finitud fundamental que no reposa más que en su propio hecho y se abre a la positividad de todo límite concreto. (Foucault, 2002: 306)

Foucault mostraba como la episteme moderna tuvo la astucia de convertir esa limitación en una fuente de positividad: los límites temporales y espaciales se pueden ampliar infinitamente en la medida que el hombre insiste en conocerlos. De esta forma, el cuerpo libera “el reino ilimitado del límite” (Foucault, 2001, vol. I: 261)<sup>8</sup> y el mundo se presenta en su consistencia como fronteras posibles de traspasar por un conocimiento que, finalmente, percibe su propia limitación. Para Foucault, en definitiva, el cuerpo deviene también un infinito para el hombre, un infinito interior de inconmesurables fuerzas que se escabullen a su control, pero que, pese a todo, lo capturan en un tiempo y en un lugar. Por eso, es también Foucault quien –atento al mensaje de Nietzsche– se sabe atado a la espalda de una fiera: “¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, a la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?”. (Foucault, 2002: 313)

El cometido genealógico foucaulteano busca una filosofía que comprenda al cuerpo en la dimensión de su historicidad. Por cierto, una vez más, esto no se trata de un reduccionismo biologicista, sino más bien, de extender los modos de comprensión de la vida y de examen del cuerpo, teniendo la reserva de que un infinito habita en él.

Recibido: 28 marzo 2017

Aprobado: 17 mayo 2017

## Obras citadas

- Bert, Jean François. 2007. *Michel Foucault, regards sur le corps*. Strasbourg : Cahiers du Portique.
- Bichat, Xavier (1852) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Archivo digital de la Biblioteca Nacional de Francia. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6275881c>. [10 de marzo de 2017]
- Canguilhem, Georges. 1971. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: SXXI Editores.
- Canguilhem, Georges. 1976. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama, Barcelona.
- Deleuze, Gilles. 2009. “L’homme, une existence douteuse”, *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen : IMEC Editeurs.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2007. “La vida: la experiencia y la ciencia”, en Giorgi, G. y Rodríguez, F (Ed.) *Ensayos sobre Biopolítica*. Buenos Aires: Paidós.

---

<sup>8</sup>Un homenaje a Bataille, de 1963 da ocasión para anunciar esta postura: “En este sentido la experiencia interior es completamente experiencia de lo imposible (siendo lo imposible aquello con lo que la experiencia se hace y lo que la constituye).” Foucault, Michel, *Préface à la transgression*. (Foucault, 2001, vol. I: 261)



- Foucault, Michel. 1990. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 2001. *Dits et écrits*. [Dos volúmenes], Paris: Quarto Gallimard.
- Foucault, Michel. 2002. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel. 2009. *Le corps utopique. Les hétérotopies*, Paris : Éditions Lignes.
- Goodson, Ivor y Dowbiggin, Ian. 1997. "Cuerpos dóciles", en Ball, Stephen (Comp). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata, Madrid.
- Hoskin, Keith. 1997. "Foucault a examen", en Ball, Stephen (Comp). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Morata, Madrid.
- Jara, Jose. 1998. *Nietzsche un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad*, Barcelona: Co-edición Anthropos-Universidad de Valparaíso.
- Le Blanc, Guillaume. 2004. *Canguilhem y las normas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Nietzsche, Friedrich. 1966. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Biblioteca digital Arcis: [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) [16 de febrero de 2017]
- Nietzsche, Friedrich. 1990. *La ciencia jovial. <La gaya scienza>*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. 2000 *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Segunda intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Yuing, T. y Avila, M. "Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre", *Ideas y Valores*. 63.156 (2014): 191-205.

