

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

MESA 34: Modos del cuerpo: prácticas, saberes y discursos

CONTROVERSIAS EN RELACIÓN AL CUERPO: HACIA LA DESNATURALIZACIÓN DE AQUELLO NATURAL

Autora: Emiliozzi María Valeria: (UNLP-IdIHCS-CONICET-GEEC)

E-mail: val_emiliozzi@hotmail.com

Resumen

El artículo se enmarca en la Tesis de Maestría que se encuentra en proceso de escritura, la cual nace de una provocación, de una contradicción que produce la lectura de un documento y la incertidumbre que crea.

Teniendo como faro una política de la interpretación sobre nuestras propias prácticas; en tanto que “(...) la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma” (Foucault, 1995:47), es que se pondrá sobre relieve un análisis sobre el discurso humanista que enuncia el Diseño Curricular de Educación Física de la Provincia de Buenos Aires.

Ciertos interrogantes se ponen sobre la mesa cada vez que se intenta definir al cuerpo desde el discurso encontrado ¿Somos la construcción de una serie de factores externos o poseemos algo de natural? ¿Existen principios innatos?

Toda determinación de la esencia o naturaleza del hombre, sabiéndolo o no, presupone de una interpretación determinada desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo.

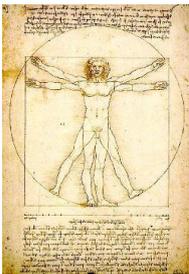
A modo de introducción

“Vitruvio el arquitecto, dice en su obra sobre arquitectura que la naturaleza distribuye las medidas del cuerpo humano como sigue: que 4 dedos hacen 1 palma, y 4 palmas

hacen 1 pie, 6 palmas hacen 1 codo, 4 codos hacen la altura del hombre. Y 4 codos hacen 1 paso, y que 24 palmas hacen un hombre; y estas medidas son las que él usaba en sus edilicios. Si separas la piernas lo suficiente como para que tu altura disminuya 1/14 y estiras y subes los hombros hasta que los dedos estén al nivel del borde superior de tu cabeza, has de saber que el centro geométrico de tus extremidades separadas estará situado en tu ombligo y que el espacio entre las piernas será un triángulo equilátero”

“El hombre de Vitrubio”. Leonardo da Vinci

El extracto pertenece a la traducción completa del texto que acompaña al Hombre de Vitrubio de Leonardo da Vinci. En realidad es una traducción de las palabras de Vitrubio pues el dibujo de Leonardo fue originalmente una ilustración para un libro sobre las obras de Vitrubio. Y con el correr de los años es una imagen que ha sido reconocida por representar una manera de entender al cuerpo y el mundo.



El orden de las cosas parece tener una ley interior que establece un precepto, que al tratar de enunciarlas, al buscar romper su silencio, aparece una lucha de teorías generales del ordenamiento de las cosas y de las interpretaciones que lo requieren. Las diferentes modalidades por las que han pasado el orden de las cosas, forman un conjunto de conocimientos que no dejan de ser una manera de entender el cuerpo.

“(…) el sistema de positividades ha cambiado de manera total al pasar del Siglo XII al XIX. No se trata de que la razón haya hechos progresos, sino de que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber, se han alterado profundamente”.¹

El artículo intenta efectuar un análisis arqueológico, tratando de encontrar en el discurso del humanismo aquellas formaciones discursivas, aquella episteme en el cual se hunde su positividad; es decir la regla en la que puede formar sus grupos de objetos, conjuntos de enunciaciones, juegos de conceptos.

¹ Foucault, M., (2008), Las Palabras y las cosas, Argentina, Siglo XXI, p. 17

En suma, de lo que se trata es de destotalizar ese discurso humanista sobre el cuerpo, ese régimen de verdad que constituye una manera de entenderlo; lo que implica oponerlo a estrategias interpretativas. ¿Cuál es la episteme que sustenta esa manera de entender al cuerpo? ¿Qué vinculaciones se suscitan en el enunciado de dicho discurso?

Tras la episteme del discurso humanista

El hombre Vitrubio realizado por Leonardo Da Vinci deja entrever una visión del hombre como centro al quedar inscrito en un círculo y un cuadrado, en el que se refleja un estudio anatómico buscando la proporcionalidad del cuerpo humano, el canon clásico, que trataba de vincular el cuerpo humano con la naturaleza. El dibujo es un claro ejemplo del enfoque de Leonardo que se desarrolló muy rápidamente durante la segunda mitad de la década de 1480.

Al comenzar a indagar la imagen de Vitrubio, al sacar las sombras que lo atraviesan una inteligibilidad estremece, pues la imagen abandona ya el espacio de representación. Los seres vivos se alojaron en la vida y son ellos quienes ponen en palabras el acontecer del lenguaje.

“(…) tratar de alinear todos los saberes modernos a partir de las matemáticas es someter al único punto de vista de la objetividad del conocimiento la cuestión de la positividad de los saberes, de su modo de ser, de su enraizamiento en esas condiciones de posibilidad que le dan, en la historia, a la vez su objeto y su forma”.²

En palabras de Michel Foucault (2008) el espíritu humano supone un orden en las cosas olvidando que la naturaleza está llena de diferencias y excepciones.

En el lenguaje hay una función simbólica, y se ubica entre ciertas figuras visibles y discursos esotéricos, y la representación del hombre de Vitrubio no deja de ser una manera de entender al hombre, que está atravesado por un discurso humanista; discurso que enuncia el Diseño Curricular de Educación Física en vigencia al formular que busca: “*procurar una Educación Física humanista*”.

² *Ibíd.*, p. 359.

Una mirada penetrante sobre el humanismo, una descripción de su función enunciativa de que es portador, un recorrido sobre sus diferentes dominios, nos deja entrever una figura de hombre, un tipo de hombre.

El movimiento humanista data de finales del siglo XIX. En el sentido que le otorga Michel Foucault, en “Dichos y Escritos”, el hombre no tiene ningún lugar en las culturas de los Siglos XVI, XVII y XVIII, en tanto que ellas se han ocupado de Dios, del mundo, de la afinidad de las cosas, de las leyes del espacio, pero no del hombre.

A medida que el hombre entra, por vez primera, en el campo del saber occidental, comienzan a aparecer todas las utopías de los nuevos humanismos, con sus sesgos antropológicos y positivistas sobre el hombre.

Caminando los primeros pasos sobre la polémica del humanismo, Edgardo Castro (2003) dice que puede situarse históricamente su comienzo alrededor de 1946, año en que se publica la conferencia de Jean Paul Sartre “*El existencialismo es un humanismo*” y en que Martin Heidegger responde en su *Carta sobre el humanismo* la pregunta que le formulara Jean Beaufret sobre las posibilidades de darle un nuevo sentido al término.

Si nos acercamos a la definición del Humanismo, según el Diccionario de Filosofía enuncia que proviene del latín humanitas, humanidad, naturaleza, o bien de humanus, lo que concierne al hombre. Y por otro lado, el Diccionario de la Real Academia Española, lo define como un movimiento renacentista que propugna el retorno a la cultura grecolatina como medio de restaurar los valores humanos.

La humanitas, el enunciado, el átomo del humanismo, reconstruye y formula un discurso sustentado en una preocupación por el hombre, y con un fuerte énfasis sobre el cuidado de la esencia de éste.

La humanitas, en palabras de Heidegger (2000) se transforma en un deseo de la república romana. El homo humanus se opone al homo barbarus. El homo humanus es ahora el romano, que eleva y ennoblece la virtud romana al “incorporarle” de los griegos lo que se traduce con el término de humanitas. Estos griegos son los de la Grecia tardía, cuya cultura era enseñada en las escuelas filosóficas y consistía en la eruditio e institutio in bonas artes. La auténtica romanitas del homo romanus reside en semejante humanitas.

El primer humanismo lo encontramos en Roma y nace del encuentro de la romanidad con la cultura de la Grecia tardía. Lo griego se contempla bajo su forma tardía, y ésta, a su vez, bajo el prisma romano. También el homo romanus del Renacimiento se

contrapone al homo barbarus. Pero lo in-humano es ahora la supuesta barbarie de la Escolástica gótica del Medioevo.

En este sentido, al humanismo le corresponde un studium humanitatis que remite de un modo determinado a la Antigüedad y a su vez se convierte también en una revivificación de lo griego. De esta manera, es posible ver como se comienza a restituir la unidad interior del hecho histórico que permite comenzar a visualizar reglas de formación de este discurso y los tipos de encadenamientos que hicieron posible la aparición de ciertos enunciados en vez de otros.

“(…) la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», esto es, ajeno a su esencia”.³

En el sentido que le otorga Heidegger (2000), bajo el término general de humanismo se refleja un esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de «libertad» y «naturaleza» del hombre.

Existen distintos tipos de humanismos, desde el humanismo de Marx, pasando por el humanismo que Sartre concibe como existencialismo, hasta el cristianismo, el cual se orienta a la salvación del alma del hombre y donde la historia de la humanidad se extiende en el marco de dicha historia de redención.

Heidegger embiste contra estas formas de humanismo como la que representa el cristianismo, que al igual que el humanismo marxista o existencialista, conciben al hombre como una esencia fija, es decir metafísica.

En una primera aproximación, las formaciones discursivas sobre los cuales se construye este discurso humanista, parten de un compromiso con la metafísica, con la idea de un sujeto universal.

Más aún, el sentido dado al término humanismo por Heidegger denota la idealización de lo humano hasta convertirlo en figura única, idealización que se caracteriza con el término de “antropocentrismo”. Así como lo ejemplifica la imagen de Leonardo da Vinci, el hombre es el centro y origen de todo; donde de manera inexorable el sujeto es pensado como estable, tanto por su origen como por su destino.

³ Heidegger, M., (2000), Carta Sobre el Humanismo, Madrid, Alianza Editorial, p.4.

Se deja entrever una sumisión al paradigma antropológico, el cual no sólo formó parte de las leyes del orden del hombre, sino también que la economía del siglo XIX sentó sus bases allí.

No obstante, por muy diferentes que puedan ser los distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la humanitas del homo humanus se establece desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia y el mundo. Es decir, toda determinación de la esencia del hombre, presupone ya de la interpretación; y por lo tanto no hay una naturaleza propia de las cosas.

En este sentido, resulta interesante preguntarse ¿qué de todo aquello que rodea y produce efectos y transformaciones en el cuerpo es natural? Resulta pertinente investigar si es posible pensar ese estado natural de las cosas o es tan sólo una ilusión como expresa Michel Foucault por no querer concebir la vida aferrada, desafiada, comprimida por el poder.

Naturaleza, según el Diccionario de la Real Academia española refiere a “principio universal de todas las operaciones naturales e independientes del artificio”. Y natural, refiere a lo que es “hecho con verdad, sin artificio, mezcla ni composición alguna”.

El conjunto de relaciones, las formaciones discursivas, más aún la episteme, que ha hecho posible el humanismo, dan lugar a unos sistemas formalizados, como así también a un sujeto universal. En otras palabras, un sujeto regulado en tanto que tiene un origen y un proyecto final.

No obstante, “(...) las especie humana no está dada de una vez para siempre, sino que, para bien o para mal, es susceptible de plasmarse en formas de las que no tenemos aún una noción exacta, pero que de todos modos constituye para nosotros, a la vez, un riesgo absoluto y un desafío irrenunciable”(Esposito, 2006:133).

Desde el momento que se interroga al hombre, desde el momento que se pregunta por el hombre se produce una desmatematización, ya que comienza a aparecer la espesura del lenguaje.

“Cuando se analiza el lenguaje del hombre, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En su lugar (...) se descubren las estructuras inconscientes que gobiernan (...) las estructuras que deciden el marco dentro del cual hablamos”.⁴

Dreyfus y Rabinow nos dicen “El hombre aparece: 1) como uno entre otros hechos que hay que someter al análisis empírico, a la vez que la condición trascendental de posibilidad de todo saber; 2) como un ser rodeado por todo lo que no puede explicarse claramente (lo impensado) a la vez que un cogito potencialmente lúcido; 3) como el producto de una larga historia de la que nunca podrá alcanzar el origen, a la vez que, paradójicamente, la fuente misma de esa historia”.⁵

Desde que existen seres humanos, el hecho de que la ciencia se haya ocupado del hombre no es un fenómeno, sino un acontecimiento en el orden del saber. Y aquella episteme donde se conformó, tuvo las bases de la representación, características de las ciencias biológicas y económicas.

Por un lado existen códigos que rigen el lenguaje y las prácticas, estableciendo un orden, donde el hombre se reconoce y por otro lado, en el otro extremo del pensamiento, se encuentran las teorías científicas que explican por qué existe un orden en general y a qué ley general obedece.

“Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental (...). Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaure una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, (...) se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son los únicos posibles ni los mejores”.⁶

El humanismo fue una pieza principal en el funcionamiento de las disciplinas y de los saberes del hombre en la modernidad, y es por ello que analizar esta cuestión nos deja entrever no sólo la manera en que se formó el individuo moderno sino además pensar otra manera de constitución del sujeto.

⁴ Foucault, M., (2009), Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 12.

⁵ Foucault, M., (2008), Tecnologías del Yo. Y otros textos afines, Barcelona, Paidós, p. 29

⁶ Foucault, M., (2008), Las palabras y las cosas, op. cit., p.13-14.

En este sentido, es allí, en las prácticas atravesadas por las relaciones de poder y los “juegos de verdad”⁷ donde se constituye y construye el sujeto. Por ello, descender hacia el estudio de las prácticas, nos permitirá un modo de experiencia histórica en la que el sujeto se construye.

El punto de partida del proyecto de Michel Foucault, es un escepticismo que se dirige hacia los universales antropológicos, en el que una de sus reglas consiste en:

“Dirigirse como dominio de análisis a las "prácticas", abordar el estudio por el sesgo de lo que "se hacía" [...], el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que estos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real”.⁸

Michel Foucault pone en despliegue las principales tecnologías que representan la razón práctica y que utilizan los hombres para entenderse a sí mismos: 1) tecnologías de producción, que le permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que le permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan sus conductas, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que le permiten efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.

Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado, aunque cada una de ellas esté asociada con algún tipo particular de dominación. Cada una implica ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes.

Por ello, lo que determina al sujeto no son las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, sino las condiciones de posibilidad de la experiencia real; la cual no debe buscarse del lado de un sujeto universal, sino en una red de prácticas ininteligibles.

⁷ Michel Foucault, utiliza la frase “Juegos de verdad” para hacer referencia a las técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.

⁸Foucault, M., (2008). *Tecnologías del Yo*. Y otros textos afines, op. cit., p. 32.

Pensar en el origen del Hombre, como lo enuncia el Humanismo, es olvidar que el cuerpo está separado de éste desde el momento que lo atraviesa el lenguaje.

“En este sentido, no existe ninguna actividad humana en cuanto tal, una actividad que pueda calificarse de trascendental. El orden del mundo es preexistente al sujeto e independiente de él y, por ello, entre el mundo y el hombre, entre el ser y el pensamiento, entre el “yo soy” y el “yo pienso” existe un nexo establecido por el discurso, por la transparencia de los signos lingüísticos y por la función normativa del lenguaje”.⁹

Lo natural, ya no se disocia del lenguaje, se entrecruza con las palabras y con el deseo. Es decir, existe una "prioridad de los discursos sociales, del lenguaje, sobre el sujeto".¹⁰ De esta manera, se pone sobre relieve un fuerte énfasis en las funciones de la palabra y en el campo del lenguaje, es decir, el sentido sólo emerge como el efecto de la función de la palabra, que a su vez se constituye a partir de las leyes del campo del lenguaje. "La palabra en efecto es un don del lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto (...)"¹¹ Es decir, el cuerpo en el que se reconoce el sujeto siempre es otorgamiento del lenguaje, pues detrás de toda intención imaginaria hay una sobredeterminación simbólica.

Aquí no se busca construir un paradigma cultural o histórico paralelo al paradigma natural, sino ver que el primero no puede sostenerse sin el segundo. Más aún el segundo transforma al primero hasta borrarlo o hacerlo desaparecer. "El primer cuerpo hace que el segundo ahí se incorpore".¹² De modo tal que en razón del Otro resulta imposible volver a un estado de naturaleza “absoluta” como plantea el humanismo: son las prácticas y los modos de subjetivación los que permiten al sujeto constituirse y transformar su propio ser.

⁹ Castro, E.,(2004), El vocabulario de Michel Foucault, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes, p.98.

¹⁰ Copjec, Joan, Read My Desire: Lacan against the Historicist, Cambridge, Mass., MIT Press, 1994, p. 53, citado en Stavrakakis, Y., Lacan y lo político, Argentina, Prometeo, 2008.

¹¹ Lacan, J., (1994), Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, en Escritos I, México, Siglo XXI.

¹² Lacan J., (1993). Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión. Barcelona, Anagrama, p.18.

HACIA EL CAMPO DEL PODER

Luego de ese análisis arqueológico sobre el humanismo, de la descripción de los dominios de saber, trataremos de poner sobre la mesa, en este apartado, las relaciones de poder a través de la herramienta genealógica; en tanto que esa aparición del hombre en el campo del saber, cuando comienza a ser objeto de conocimiento, es una consecuencia de cierto tipo de prácticas que la arqueología no nos puede explicar.

“(…) lo que la genealogía le añade, pero sin romper en absoluto con él, es el intento de responder a la pregunta acerca de quién o qué y porqué (se) decidió tal cosa y no otra cualquiera de las posibles”.¹³

Aquí, las aristas que conforman la noción de biopolítica son una herramienta clave para analizar el horizonte que conduce a pensar el interés por el hombre como objeto de conocimiento.

“La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder”¹⁴

En el siglo XIX, surge una consideración distinta de la vida, donde se comienza a pensar que la relación del poder con el sujeto no debe ser simplemente esta forma de sujeción que le permite al poder quitarle a los sujetos bienes, riquezas y, ocasionalmente, su cuerpo, sino que el poder debe ejercerse sobre los individuos en tanto que ellos constituyen una especie de entidad biológica que debe ser tomada, considerada y cuidada, si queremos, utilizar esta población como máquina para producir riquezas, bienes, para conformar un soldado.

“El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable [dressable], el otro núcleo tecnológico en torno al cual los procedimientos políticos de occidente se han transformado”.¹⁵

La población, se transforman en el auténtico objeto de la política moderna, donde el cuerpo no existe como un ente biológico, sino dentro y a través de un sistema político.

¹³ Foucault, M., (2008). Tecnologías del Yo. Y otros textos afines, op. cit., p. 15.

¹⁴ Foucault, M., (2010), Defender la sociedad, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 222.

¹⁵ Foucault, M., (1994), Dits et écrits IV (Dichos y escritos, vol. IV). Edición utilizada: París, Gallimard, p. 193, citado en Edgardo, C., (2004), op cit.

que gestiona su vida para establecer cierto tipo de regulación. Aquí el concepto de normalización juega un papel fundamental, en tanto que ese proceso de regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones se ejerce bajo el dominio de la norma.

Un biopoder y una biopolítica regulan al cuerpo, toman a su cargo la vida provocando una especie de usurpación de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente. Se trata de un poder de y sobre la vida y el como de la vida, entendiendo a la biopolítica como una política en nombre de la vida y al biopoder como la vida sometida al mando de la política donde conjuntamente ambos conceptos toman caminos diferentes que encierran al cuerpo.

Estos poderes que atraviesan al cuerpo echan luz, o al menos revelan al bíos, es decir se experimenta sobre el cuerpo un juego entre política y vida. Giorgio Agamben (1995) señala como los griegos distinguían la zoé (la vida animal, la vida biológica) del bios (vida calificada, el modo de vida). La “vida desnuda” es la vida en cuanto fenómeno biológico, es la vida aislada, considerada sólo como un añico de materia, un elemento individual de la naturaleza que existe solamente de una manera física. La política “viste” de derechos y obligaciones a esa primitiva vida desnuda (que politizada, claro, deja de estar “desnuda”)

Por ende, en este auge del cuidado de la vida, hay un desplazamiento del bios sobre la zoé, ya que la vida en tanto que materia física se encuentra en el ocaso

Es en este conjunto de ideas, detrás de ellas, donde lo bíos (vida cuyo ámbito es la política) fluye irremediamente. En la constitución del sujeto, la vida, en tanto estructura material y física, esta en constante peligro de extinción. La vida biológica es atravesada por un modo de vivir, es decir que la zoé (vida biológica) ingresa en la polis convirtiéndose en objeto de la política; relumbrando por doquier una tendencia al aplastamiento de la política sobre el hecho biológico.

Las prácticas han hecho ser al sujeto lo que es, hace y piensa. Por ende ¿cómo es posible pensarlo fuera de ellas? Más aún, la vida en tanto estructura material y física, está en constante peligro de desaparición en tanto que la vida biológica es atravesada por un modo de vivir.

A MODO DE CIERRE...

Se pone en evidencia, un desplazamiento de la cuestión del hombre hacia la cuestión del sujeto o, mejor, hacia las prácticas de subjetivación y a hacia la construcción simbólica.

Al plantear la cuestión de las formas de subjetivación y no la cuestión del hombre, se pone en evidencia que al indagar sobre el cuerpo ya no se deducirá de lo que nosotros somos, sino que se deducirá de la contingencia de lo que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser más y de lo que hacemos o pensamos.

Por un lado, el análisis arqueológico, abre la posibilidad de hurgar tras la episteme del humanismo, donde ronda la ilusión o en el ensueño del origen, la antropología del hombre y su tiempo calendario. Sin embargo, cuando se interroga al hombre, el lenguaje emerge y lo simbólico lo transforma.

Por el otro lado, el análisis genealógico nos deja entrar en el contexto de los modos de ejercicio del poder, a través de un desplazamiento de la cuestión hacia el campo de lo político.

Desde esta perspectiva política, la condición de posibilidad de las ciencias humanas es la expansión del dispositivo disciplinario y de la sociedad de normalización, donde la biopolítica busca regular esa población estableciendo una forma de vida.

En efecto, el análisis arqueológico-genealógico que se diseña pretende pensar el poder y el saber mutuamente implicados, detrás de esa política de la salud, detrás de esas políticas que regulan bajo un modo determinado de sujeción (la normalización) supone y constituye al mismo tiempo al hombre como objeto de un saber para un discurso científico sobre el hombre.

El humanismo como mencionábamos al comenzar este escrito, formó y forma parte de las políticas educativas al procurar sobre los jóvenes una educación física humanista.

Como es posible entrever, el humanismo ha funcionado como un modo de justificación de la normalización y a la vez ha sido un instrumento de su ejercicio, en tanto que detrás de todo humanismo se encuentra un ideal de hombre, que se pretende alcanzar mediante sus contenidos éticos normalizadores. Todo proyecto que se enuncia como “humanista” convierte este “que es el hombre” y “que debe ser” en la tarea educativa a desarrollar.

Bibliografía

- Agamben, G., (1995), Homo sacer II. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Castro, E.,(2004), El vocabulario de Michel Foucault, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.

- Castro, E., (2003), Michel Foucault, la cuestión del humanismo, Trabajo presentado en XII Congreso nacional de filosofía, AFRA (Asociación Filosófica Argentina), diciembre, Neuquén.
- Diccionario de la Real Academia Española. Version on-line. <http://www.rae.es/rae.html>.
- Diccionario de Filosofía, (1996), Barcelona, Edit. Heder, Versión disponible en CD Rom.
- Dirección General de Cultura y Educación (2006). Diseño Curricular para la Educación Secundaria.
- Esposito, R., (2006), Bíos. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault. M., (2010), Defender la sociedad, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M., (2009), Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M., (2008), Tecnologías del Yo. Y otros textos afines, Barcelona, Paidós.
- Foucault, M., (2008), La arqueología del saber, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M., (2008), Las Palabras y las cosas, Argentina, Siglo XXI.
- Heidegger, M., (2000), Carta Sobre el Humanismo, Madrid, Alianza Editorial.
- Lacan, J., (1994), Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, en Escritos I, México, Siglo XXI.
- Lacan J., (1993), Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión. Barcelona, Anagrama.
- Stavrakakis, Y. , (2008), Lacan y lo político, Argentina, Prometeo.