

# La teoría del poder en Michel Foucault

Arturo C. Noguez Valencia

Relaciones entre el saber y el poder se consolidan a partir de que las disciplinas son inventadas en el siglo XVIII. En este escrito se explica en qué consisten tales disciplinas y cómo han funcionado, se realiza un recorrido somero por los mecanismos del poder en diferentes momentos.

El poder que se había ejercido sobre el cuerpo, antes del nacimiento de las disciplinas, se transforma. ¿Cómo es que se crean las disciplinas y qué surge con la aparición de éstas? Son cuestiones que se desarrollan en el texto.

Para la genealogía del poder se revisan hipótesis hechas por Foucault, se tocan temas como el poder político y sus relaciones con el cuerpo y el alma. El texto concluye que pensar la unidad del cuerpo y el alma evoca a una impostergerable e interminable guerra entre ellos.

**H**acia finales del siglo XVIII la sociedad habría visto surgir, y difundirse más o menos rápidamente, una invención: *las disciplinas*. Momento y espacio de consolidación de una serie de relaciones entre el saber y el poder, y cuya incidencia en el cuerpo habrían producido una novedosa anatomía política, una nueva economía del poder político, donde las estrategias y los mecanismos ya no estarían orientados al puro aniquilamiento del cuerpo por la vía del universalista derecho monárquico de castigar, sino más bien centrarían su preocupación en la procuración de aquellos mecanismos y estrategias que a través de su implantación, metódica y consistente, habrían de producir un cuerpo dócil, manipulable, educado y obediente; anatomía política cuyos esfuerzos de saber se propon-

drían explorar, desarticular y reorganizar el cuerpo bajo nuevas consistencias y volúmenes.

Indudablemente, una nueva *episteme* había aparecido en el cielo de la edad clásica, constituyendo las correlativas relaciones de poder que permitirían pensar a la naciente anatomía política como aquella que “define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea sino para que operen como se quiere, con las técnicas según la rapidez y la eficacia que se determina.”<sup>1</sup>

Pero, esta nueva anatomía política no sería posible pensarla como aparición repentina ni como consecuencia lógica del desarrollo de un privilegiado saber único. Pensaríamos más bien que tuvieron que sucederse una multiplicidad de procesos provenientes de los espacios más disímbolos que, coincidiendo, repitiéndose, desarrollándose, apoyándose unos sobre otros, convergiendo y anudándose habrían de producir el dibujo de ese método general de dominación que sería la anatomía política del detalle, como el contenido primordial de las *disciplinas*. En términos generales se puede afirmar que tal multiplicidad de procesos habrían de proceder lo mismo de espacios de saber más o menos consolidados, como sería el caso de las experiencias de la clínica médica, que del conjunto de instituciones que traducen y concretizan una forma o modalidad del Estado.

Aquí es importante no confundirse: la genealogía política del cuerpo y el alma modernos no es la historia de las instituciones, aun cuando éstas usufructúen el saber de esta anatomía política (de esta tecnología política del cuerpo), no se puede confundir con ella, no son ni idénticas ni equivalentes. La *microfísica* del poder constituida por las disciplinas se sitúa, tanto en sus mecanismos como en sus efectos, en otro nivel: en el espacio intersticial del poder. Éste es un espacio trazado y dibujado, vuelto real en el instante mismo en que se encuentran (chocan) determinadas formas de funcionamiento institucional y los cuerpos con sus materialidades consistentes, sus fuerzas y sus docilidades. Conforme esta afirmación requiere un desarrollo y explicitación, estas líneas apuntan en esa dirección.

<sup>1</sup> M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México, 1978, p. 141.

Entonces, volviendo al planteamiento inicial, aquí se sostienen que “a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las “disciplinas”.<sup>2</sup> Atrás habrían quedado los mecanismos festivos del poder que apuntarían al cuerpo como masa total, imaginaria unidad indisociable, sede absoluta y casi privilegiada de una modalidad de ejercicio del poder; poder de castigar que, a través de los ceremoniales del suplicio y del ritual de la tortura, donde lo mismo convergen elementos de saber y actos de poder, significa la puesta en acto del suplicio de la verdad. Suplicio, tortura, codificación de una serie de técnicas para arrancar la verdad que convierten el juego judicial en todo un arte y al verdugo en un artista de las sensaciones; pues, existiría todo un arte en la mecánica de la invocación e instantánea postergación de la muerte, aritmética infinita de la agonía, pero que finalmente terminaría transformando las significaciones. Así el acto de justicia, derecho de castigar del monarca, habría de transmutarse en acto de venganza; o al menos, a partir de los excesos del poder, el deslumbrante haz de luz que vierte sobre el culpable, desde el espacio de las sombras, se percibiría en su visibilidad más nítida el *decalagé* dibujado por el delito y la pena.

De este modo lo habría percibido C. Beccaria al afirmar, a propósito del delito de «infamia» y la pena que arrastra, que

otro ridículo motivo de la tortura es la purgación de la infamia. Esto es, un hombre juzgado infame por las leyes debe, para libertarse de esta infamia, confirmar la verdad de su deposición con la dislocación de sus huesos. [...] La tortura misma ocasiona una infamia real a quien la padece; luego con este método se quitará la infamia causando la infamia.<sup>3</sup>

También sería necesario desechar cualesquiera concepciones o pensamientos que pretendieran ver en estas manifestaciones del poder sólo el caprichoso comportamiento de quien como monarca encarna y detenta el poder como un bienaventurado don teológico-político, pues habría todo un aparato jurídico que fundamentaría y

<sup>2</sup> M. Foucault, *op. cit.*, 1978, p. 141.

<sup>3</sup> C. Beccaria, *De los delitos y de las penas*, Madrid, 1982, pp. 53 y 54.

justificaría, aun el exceso, más como un “derecho” y menos como un privilegio de la investidura o como una expresión de la maldad del alma del soberano. No, el problema del poder no es un problema psicológico, por más que se sirva del alma para ejercer su dominación, pues

la ley que manda la tortura es una ley que dice: Hombres, resistid al dolor, y si la naturaleza ha criado en vosotros un inextinguible amor propio, si os ha dado un derecho inalienable para vuestra defensa, yo creo en vosotros un afecto en todo contrario, esto es, un odio heroico de vosotros mismos, y os mando que os acuséis, diciendo la verdad aun entre el desenlazamiento de los músculos y las dislocaciones de los huesos; y esto porque si tú eres reo de un delito, luego es posible que lo seas de cientos. Esta duda me oprime, y quiero salir de ella con mi criterio de la verdad; las leyes te atormentan porque eres reo, porque puedes ser reo, porque yo quiero que tú seas reo, pues finalmente yo, juez, debía encontraros reos de tal delito; tú, vigoroso, has sabido resistir al dolor, y por esto te absuelvo; tú, débil, has cedido, y por esto te condeno. Conozco que la confesión que te he arrancado entre la violencia de los tormentos no tendría fuerza alguna; pero yo te atormentaré de nuevo si no confirmas lo que has confesado.<sup>4</sup>

Ciertamente antes del siglo XVIII, en el XVII, ya existían las disciplinas, como un conjunto de instituciones, de disposiciones, principios y mecanismos, cuyo modo y efecto de funcionamiento habría estado estrechamente ligado a la figura del Rey, y por tanto a las codificaciones teológico-políticas sustentadas en un derecho monárquico. En este momento el ejercicio del poder monárquico habría estado caracterizado por toda una simbología y una semiología religiosa, produciendo ciertas formas de conceptualización del poder que, aun hoy en la modernidad, persistirían. En este sentido, el poder descansaría en un personaje, el Rey, saturado de insignias, símbolos y blasones, como los códigos de la posesión y localización del poder mismo. Principalmente, sería un poder visible: hacia allá apuntaría la metáfora del doble cuerpo del Rey enunciada por Ernst H. Kantorowicz, a propósito de Federico II:<sup>5</sup> poder visible, percible, pero sólo de manera unidireccional emanado del cuerpo del Rey al cuerpo del condenado.

<sup>4</sup> C. Beccaria, *op. cit.*, 1982, p. 57.

<sup>5</sup> J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, 1991, p. 171; M. Foucault, *op. cit.*, 1978, p. 35.

Entonces, se puede afirmar que la transformación, la “novedad” de las disciplinas surgidas como “invención” en el siglo XVIII habrían, en principio, modificado este espacio de percepción único y antitético, de suspensión de visibilidades (juego de luces y sombras), de diferencias y verticalidades, merced a un poder como posesión. Las disciplinas en la edad clásica producirían una sensible transformación, no sólo en las formas de concebir y pensar el poder sino también en el acto de percepción que ahora procurarían una visibilidad-invisible, pero recíproca, horizontal y anónima; pero también, suspensión de diferencias sólo para hacerlas más profundas. Es decir, a partir de las técnicas y los mecanismos de la individualización el objetivo último sería producir la diferencia en mayor escala. En todo esto, y más, radicaría la novedad de las disciplinas surgidas en el siglo XVIII; en ello encontraríamos la objetividad de su invención.

Sin embargo, el cuadro así dibujado parecería, de hecho lo es, demasiado austero. Otras complejidades deben ser añadidas y las enunciaré como aseveraciones. Como elementos previos cabe afirmar que las disciplinas inventadas en la edad clásica serían el resultado, primero, de una transformación profunda en la economía del poder: de la riqueza festiva del suplicio, pasando por la consagración de la tortura, a la austeridad sombría de los derechos suspendidos; de este modo, la economía del poder político de castigar se transmutaría en una economía del poder de normalización. En segundo lugar, obedecería a la constitución correlativa de un campo de saber, producción de nuevos objetos y de otras realidades que desbordarían la sencillez de las revoluciones científicas en su testarudo pensamiento de neutralidad.

Este saber nuevo implicaría, de suyo, en su relación con el poder una cierta modalidad de la analítica del hombre que operaría en su estructura, en su volumen, su consistencia, sus fuerzas, en capacidades y habilidades: saber para conducir y controlar más, y menos para coartar o suprimir; saber para dominar y utilizar mejor, y menos para reprimir y excluir; relaciones de poder y de saber que habrían de suspender los silencios, convirtiéndolos en diálogos interminables: echado a andar el molino sin fin de la palabra ya nada produciría susurros y silencios. La consigna, la convocatoria ahora es hablar, romper, franquear las diferencias y

producir las identidades aunque éstas no sean más que lugares de paso obligados para arribar a las diferencias “reales”, así producidas por las prácticas escindientes del saber y del poder, por las estrategias disciplinarias emergentes.

Entonces, otros códigos (nuevos espacios semánticos) y otras historias se escribirían en y por los individuos en su recorrido hacia la sujeción normalizadora. Vale la pena insistir: antes del surgimiento de las disciplinas, el poder, como encarnación y privilegio, en sus manifestaciones dibujaría en el cuerpo social el mapa jurídico-político de las sanciones, los delitos y las penas, las exclusiones y los destierros, pero también trazaría los espacios de las libertades reales, manifestadas por los comportamientos no plenamente fundados en los códigos o en las benevolencias del monarca, sino en un paradójico juego de presencia-ausencia; es decir, habría unos comportamientos reales y libres en los individuos, presentes pero ausentes de codificación en un saber-poder que los enunciara y los marcara. Por ejemplo, el sexo sólo aparecería como un asunto de “familia”, pero la sexualidad es un problema de la sociedad disciplinaria. Así, los espacios saturados de silencios muy pronto se transmutarían en una feria de discursos parlanchines, ávidos de decir su verdad.

Aunque en este espacio no es posible ocuparse más ampliamente de estas singularidades disciplinarias, interesa resaltar que a partir de la invención de las disciplinas se produjo una vasta red de comunicación horizontal, excluyendo o desterrando los silencios, ampliando las visibilidades-invisibles, procurando individualidades esfumadas sólo para mostrar las diferencias reales y las escindientes prácticas sociales en que estarían inmersos los individuos convertidos en sujetos.

Por otro lado, lo anterior comporta interrogantes, tales como: ¿qué del saber y el poder hizo posible el surgimiento de las disciplinas?, ¿en dónde radican sus anudamientos?, ¿qué materialidades y consistencias podrían amparar y sustentar no sólo su surgimiento sino aun su persistencia en nuestra modernidad? Como respuesta procede señalar que es la genealogía del cuerpo y del alma modernos la que permitiría no solamente dar cuenta de estos interrogantes, sino también explicar los modos de funcionamiento de las disciplinas en la modernidad. Para hacer esta genealogía se parte de

algunas afirmaciones de M. Foucault, a las que se agregan otras producidas por la investigación aquí planteada.

En efecto, existen en Foucault un par de afirmaciones que habrían operado como hipótesis de trabajo en sus investigaciones pero que para este caso sería conveniente desarrollarlas más ampliamente e incluso complementarlas, pues se piensan como líneas de investigación que aun hoy no habrían sido agotadas. Dichas afirmaciones son enunciadas sólo en una ocasión, de manera sencilla, sintética para no volver a retomarlas ni mostrar su genealogía; más bien, serían enunciadas e inmediatamente puestas a trabajar produciendo las reflexiones que marcan los tiempos de la investigación filosófica de Foucault. Tales afirmaciones, sin enunciarlas de manera textual, plantean lo siguiente:

- a) El cuerpo está inmerso directamente en un campo político, y
- b) En términos de G. de Mably, se afirma que la entrada en el escenario de los delitos y las penalidades del alma estaría en la base de las transformaciones de la economía del poder político. A lo cual se puede agregar que las parejas formadas por el cuerpo y el alma, y por el saber y el poder sustentarían el planteamiento de la microfísica del poder, y desde este lugar se sustentaría la invención de las disciplinas.

Los interrogantes principales de este trabajo serían entonces: ¿de qué manera el cuerpo está inmerso directamente en el campo político? ¿Qué quiere decirse con esta afirmación? ¿A través de qué mecanismos y estrategias el alma se introduce “de una vez y para siempre” en la genealogía del poder político? ¿La introducción del alma en la genealogía del poder político refiere una desacralización o una secularización del alma, o ambas? Las diferentes y variadas PSI (PSICología, PSICOanálisis, PSIQuiatría) que dominan el cielo teórico de la modernidad, apuntarían al rastro dejado por esa alma, de tal modo que, por ejemplo, ¿hacer la genealogía del PSICOanálisis llevaría forzosamente a hacer la genealogía del cuerpo y el alma modernos? A partir de este momento el análisis se centra en estas preguntas, y quizás en otras que eventualmente se pueden considerar pertinentes para el desarrollo del presente trabajo.

\* \* \*

La genealogía del poder político habría de mostrar, a través del suplicio y la tortura, todo el esplendor de un ejercicio del poder marcado por la negatividad; economía dilapidaria del poder, que fundaría su prestigio en el dislocamiento y quebrantamiento de huesos y cuerpos perseguidos más allá de la muerte. Aunque, también se tendría que admitir el correlato de saber de este mecanismo masivo del poder, pero aun este saber sería alcanzado por la negatividad, pues parecería sólo manifestarse en la avidez tecnológica: una maravillosa capacidad de inventiva cristalizada en la multiplicidad de instrumentos para el suplicio y la tortura.

En el poder monárquico habría de trazarse el dibujo de un espacio social cerrado, cuya matriz teológico-política otorgaría al soberano el derecho de vida y muerte; derecho y privilegio que integraría el castigo en el caudal de ceremoniales, festividades y conmemoraciones, como en otras tantas reivindicaciones de la investidura y el cuerpo del soberano. En esta mecánica del poder negativo,

el soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como «de vida y muerte» es en realidad el derecho de HACER morir o DEJAR vivir. Después de todo, era simbolizado por la espada. [...] El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla.<sup>6</sup>

Poder y saber cuya negatividad se encontraría no sólo en los efectos inmediatos producidos por la manifestación de superioridad de las fuerzas en relación (el cuerpo del Rey-el cuerpo del condenado), sino también en el derroche inútil e improductivo expresado en los fastuosos ceremoniales del poder, encaminados siempre al enaltecimiento positivo de la figura del soberano; poder individualizante e indivisible, portentosamente visible hasta la homologación con aquel ser supremo (Dios) de quien proviene su derecho; sin embargo, improductivo e inútil —cabe insistir— en la medida en que al

<sup>6</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, 1977, pp. 11-13.

individuo que atraviesa lo ensalza en su individualidad, lo que es cierto, pero sólo como instante de objetivación necesaria para arrojarlo más eficazmente al sombrío espacio de la muerte.

En no escasas ocasiones el poder del soberano perseguiría al condenado aun más allá de la muerte, pues al acto de venganza en que se habría de convertir el derecho de castigar no encontraría su saciedad en el aniquilamiento radical del cuerpo, es decir, en la reconversión al polvo de los orígenes mítico-divinos, ya que también sería necesario borrar de la faz de la tierra todo vestigio de memoria que en algún pertinaz e indiscreto recuerdo podría redescubrir el *crimen majestatis* infligido. El puro derroche de poder y la crueldad intolerable del mismo serían recursos incompletos para explicar estas crónicas; más bien, sería en la matriz teológico-política donde se encontraría la “lógica del procedimiento” y que bien podría expresarse de la forma siguiente: la reducción de las consistencias materiales a las infinitudes ínfimas del polvo de cenizas, sólo reivindicaría al poder terrenal-político del soberano.

Para resarcirle en su divinidad teológica mancillada sería requerido algo más: aquí, en principio, la lógica del suplicio y la tortura significándose como el prelude a los sufrimientos del infierno a donde irremisiblemente sería arrojada el alma del condenado por su crimen, pues, finalmente, todo crimen cometido contra el Rey sería, a la vez, un crimen contra Dios. En este sentido, toda infracción contra la Ley sería procesada a partir de un complejo mecanismo: aritmética del delito y geometría de la condena. La persecución postrera dirigida a la familia del condenado, entonces, no se podría pensarla únicamente como efecto secundario del poder terrenal, sino como la manifestación de la cuota de poder teológico otorgado al soberano y expresado en el privilegio de mortificación y condenación del alma, de esa materialidad inconsistente, pero quizás compartida en sus miserias por todos los allegados al criminal.

Así, los excesos del poder habrían de sembrar la muerte en el condenado e inscribirían, a la vez, el terror en el alma de los allegados. Tan funesto destino se habría cebado en el cuerpo de Damiens y en el alma de su familia; pues, según se describiría en la *Gazette d'Amsterdam* —citada por Foucault<sup>7</sup> y en *Les loix criminelles de France*:

<sup>7</sup> M. Foucault, *op. cit.*, 1978, pp. 11-13.

[...] Llegaba la noche cuando, en el momento en que un caballo arrancaba el último brazo, Damiens expiró. Su cuerpo, que sólo era un montón informe de carne, fue quemado todavía palpitante. Sus cenizas se arrojaron al viento. Se confiscaron todos sus bienes en provecho del rey, y la casa en que había nacido fue arrasada hasta los cimientos, sin que sobre ella pudiera construirse en el futuro ningún otro edificio. Un decreto del Parlamento determinaba que su mujer, su hija y su padre serían obligados a abandonar el Reino con la prohibición de no volver nunca, bajo pena de ser colgados y ahorcados sin forma ni figura de proceso, y prohibía a todas las personas de la familia que llevasen el nombre de Damiens usarlo en el futuro, bajo las mismas penas.<sup>8</sup>

Justo al lado de toda la fastuosidad con que se impregnarían los ceremoniales de guerra, de victorias, conquistas y otros actos heroicos del monarca, también se apostaría el brazo armado de la venganza y el castigo, todo un séquito de jueces, verdugos y confesores, emisarios de la muerte cuyas acciones podrían ser vergonzosas, pero también eran necesarias acciones de la ley que codificaran diversas significaciones: fijarían el inconfesable lugar del verdugo en el mismo espacio infamante que el del condenado, los igualaría en la atrocidad; a su vez, proyectaría el halo sombrío, fragmentos de penumbra que, irremediablemente, terminan por envolver a toda figura bañada por la luminosidad del poder; finalmente, se tendría que afirmar que juez, verdugo y confesor sólo serían el instrumento del poder, artesanos que en cada maniobra organizan y dibujan los espacios del ejercicio del poder monárquico. La presencia del Rey en tales festividades sería la muestra del poder soberano, del derecho de vida y muerte, pues sólo él puede suspender la venganza y la muerte o hacer que cese la vida arrebatándola con el gesto mudo de quien detenta el todo de la Ley: la fracción terrenal y la cuota divina.

En este ejercicio negativo del poder se puede ver un evidente menosprecio por el cuerpo; una infravaloración del mismo, quizá, como herencia histórica producto de las conquistas del cristianismo en el occidente medieval. Ciertamente, múltiples preocupaciones han asediado al cristianismo y, aunque no es el caso ocuparse de una tal diversidad, indudablemente una de sus angustias y sobresaltos fundamentales se referiría al alma y sus vicisitudes. Pues

<sup>8</sup> J.A. Delval, en C. Beccaria, *op. cit.*, 1982, p. 8.

no habría sido suficiente contento afirmar al alma como una de las sustancias componentes del hombre, la principal e inmortal, según diría San Agustín;<sup>9</sup> pues el cuerpo, la otra sustancia, aun cuando conformara la unidad, no poseería la misma jerarquía, siempre estaría en desigualdad, ya que la unidad consiste en que el alma posee al cuerpo, usa de él y lo gobierna; en consecuencia, el alma es una sustancia por derecho propio. De ahí que el hombre, hablando con propiedad, sólo sea el alma.

[...] La unión que existe entre el alma y el cuerpo no es algo accidental, sino un gran misterio, que a pesar de todos los esfuerzos racionales que hagamos para comprenderlo, sigue siéndolo; y sólo podemos medio entenderlo cuando vemos los efectos y operaciones que el principio superior —el alma— produce sobre el inferior —el cuerpo.<sup>10</sup>

Entonces, esto tal vez refiera a una unidad de cuerpo y alma, aunque nunca constituya una armonía entre los componentes; más bien, éstos están en lucha, *petite guerre sainte* a librarse *ad eternum*, con sus victorias, derrotas y resistencias de ambos lados. Y, en medio de la batalla se encontraría el poder pacificador y positivo, allanando el camino para las disciplinas de la modernidad, al servicio del bien para todos sin distinción, disciplinas socialmente útiles y productivas (sobre las que no se harán mayores análisis). Por el momento, el testimonio de una tal contienda y la derrota del cuerpo se encontraría en el occidente medieval, pues en aquel tiempo se habría producido una revolución cultural en el cristianismo cuyos alcances rebatirían incluso los planteamientos doctrinarios antiguos, en los cuales todavía parecía posible asignar al cuerpo la función de instrumento del alma y a ésta, desde luego, la máxima preeminencia. La derrota del cuerpo en el medioevo habría consistido en su humillación y su menosprecio absolutos pues “la encarnación es humillación de Dios”. El cuerpo es la prisión (*ergastulum*, prisión para esclavos) del alma y ésta es, más que su imagen habitual, la definición del cuerpo. El horror del cuerpo culmina en sus aspectos sexuales. El cristianismo medieval convierte en pecado sexual el pecado original, otrora peca-

<sup>9</sup> San Agustín, *Tratados*, México, 1986.

<sup>10</sup> M. Sobrino y M. Beuchot, en San Agustín, *op. cit.*, 1986, pp. 24-25.

do de soberbia intelectual, desafío intelectual a Dios. La abominación del cuerpo y del sexo llega al colmo en el cuerpo femenino. Desde Eva a la hechicera de la Edad Media, el cuerpo de la mujer es el lugar elegido por el diablo...

El camino de la perfección espiritual pasa por la persecución del cuerpo: el pobre es identificado con el enfermo, el tipo social eminente, el monje, se afirma atormentando su cuerpo mediante el ascetismo; el tipo espiritual supremo, el santo, nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio... Más aun que polvo, el cuerpo del hombre es podredumbre. El camino de toda carne es la decrepitud y la putrefacción...

Un célebre poema de los últimos años del siglo XII atestigua esa omnipresencia del cuerpo que corre a su consunción; se trata de «Gusanos de la muerte» del cisterciense Elinando de Froimont:

Un cuerpo bien nutrido, una carne delicada  
no es más que una camisa de gusanos y de fuego  
[los gusanos del cementerio y el fuego del infierno]  
El cuerpo es vil, maloliente y está mancillado.  
La alegría de la carne está envenenada y corrompe nuestra naturaleza.

Sin embargo la salvación del cristiano pasa por una salvación del cuerpo y del alma juntos.<sup>11</sup>

Pareciera evidente la presencia del alma, expresada bajo la indisoluble relación con el cuerpo que habita pero convendría matizar. Quizás, procedente de todo el occidente medieval, atravesando el denominado Antiguo régimen y hasta los albores de la Modernidad, se encontraría con un modo de ejercicio del poder caracterizado por la negatividad. Una economía del poder político que, por una parte, aunque sólo aparentemente, no se preocuparía por que el poder le fuera arrancado, pues le advenía de la divinidad; y, por otro lado, veríase obligado a llevar a la práctica una serie de dispositivos de poder político que habrían de procurarle tanto la consolidación del reino como la posibilidad de su expansión. Tales dispositivos del poder político serían bastante conocidos: invasio-

<sup>11</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, 1991, p. 41,

nes, conquistas, expulsiones, persecuciones, guerras santas —entre ellas, y gozando de una mención especial, las cruzadas—, alianzas selladas por el ritual matrimonial, traiciones, repudios, anulaciones, etc. Toda una maravillosa y cotidiana taxonomía de las prácticas sociales medievales que aún alcanzarían no sólo en sus efectos sino también en sus reiteraciones a la modernidad.

De este complejo mapa social así generado, la genealogía del poder político permitiría esbozar el dibujo, los trazos, la cartografía limitada a dicho poder político y sus relaciones con el cuerpo y el alma. A propósito, se podría afirmar que la compleja y sólida articulación entre teología y poder político, operando como matriz de dispositivos de poder, parecería tener como base de sustentación una cierta modalidad de pensar la unidad del cuerpo y el alma; unidad que se manifestaría bajo diferentes formas, evidenciando siempre su matriz de procedencia. En este sentido, en la figura del Rey habrían de converger, por ejemplo, dos diferentes formas de codificar la unidad de cuerpo y alma, de poder divino y poder político: las alianzas selladas por el ritual del matrimonio, parecerían mostrar, con cierta claridad, tanto la unidad de cuerpo y alma como la articulación teológico-política encarnada en el soberano.

Efectivamente, dicho ritual entrañaría una multiplicidad de complejidades, particularmente aquellas que harían referencia a la desigualdad entre los sexos y sus consecuencias: modos diferenciales de concebir los pecados de la carne, las penitencias que traerían consigo y las disciplinas matizadas de preceptos morales que conllevan. Aquí, en principio, interesaría mostrar un dispositivo de poder cuya articulación teológico-política parecería arrancar, como se ha señalado, desde la época medieval, o, al menos, habría sido ése un momento de gran importancia para la genealogía del poder. En este sentido, se encontraría que

la época carolingia fue un momento de viva fertilidad cultural. La reflexión sobre los textos patrísticos tomó nuevo impulso, y este impulso tuvo tal amplitud que arrastró, todavía en el año mil, a las mejores gentes de la Iglesia. [...] Este momento fue también el de una revisión de la sociedad mediante la cooperación, más estrecha que nunca en la historia de nuestra cultura, del poder espiritual y del poder temporal. [...] En París, en 829, los dirigentes de la Iglesia franca se reúnen en torno al emperador Luis el Piadoso. El hijo de Carlomagno ostenta, en el centro, el lugar de Cristo. Diez años

antes ha trabajado en la reforma del cuerpo eclesiástico. Ahora se ocupa de ordenar la parte profunda de la sociedad. Tomando por modelo a Roma, a la Roma de Constantino que se pretende hacer revivir, el emperador escucha la opinión de los sabios. Transmitirá estas consignas a los «poderosos», a aquellos que en su nombre sostienen la espada y que obligaran al pueblo a portarse bien. De este modo el cuerpo social regenerador volverá a las formas que Dios desea. Iluminados por el espíritu, los obispos hablan. Su discurso, destinado a los laicos, trata evidentemente del matrimonio.<sup>12</sup>

Ciertamente habrían de transcurrir varios siglos antes de que el ritual del matrimonio pasara a formar parte del arsenal de las tecnologías del poder, y esto por variadas razones. Convendría recordar que sería precisamente en la época medieval cuando el cuerpo habría sido derrotado por la acción de la cristiandad. Tal derrota infligida a lo corporal no sólo habría traído como consecuencia el menosprecio, la humillación e incluso el martirio del mismo, sino también habrían de imponérsele una serie de prohibiciones, exigírsele gestos y comportamientos determinados, cercarlo y hacerlo presa de una serie de reglas e interdicciones; ocurriría todo esto en virtud de una profunda transformación en la doctrina cristiana. El pecado original de soberbia intelectual parecería ser desechado, o al menos desplazado a un lugar secundario, y en su lugar habría de germinar la semilla del pecado sexual, del pecado de la carne que aun hoy, en la modernidad, seguiría arrojando alegremente sus frutos. Así se puede comprender porqué

desde el pecado de Adán ya no hay copulación sin placer, desgraciadamente, porque el hombre se dejar ir, porque su espíritu ha perdido el dominio de su cuerpo. Desde entonces, la ley primitiva del matrimonio ha sido “transgredida”. Casarse es una falta. El límite entre el mal y el bien está entre los «cónyuges» y los “continentes”. [...] El sentimiento obsesivo de que el mal viene del sexo echó raíces. Se explican así tantas prohibiciones decretadas inmediatamente por los dirigentes de la Iglesia latina. ¿Qué fue la penitencia sino principalmente la decisión de negar el placer sexual? [...] Los esposos se ven constantemente invitados a contenerse, amenazados si son negligentes con engendrar monstruos o al menos niños enclenques. Tienen que estar apartados uno de otro, durante el día, por supuesto, pero también durante las noches que preceden a los domingos y los días de fiesta, debido a la solemnidad; los miércoles y viernes, por razón de peni-

<sup>12</sup> G. Duby, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, 1988, pp. 28 y 29.

tencia, y luego a lo largo de las tres cuaresmas, tres períodos de cuarenta días, antes de Pascua, antes de la Santa Cruz de septiembre y antes de Navidad. El marido no debe acercarse a su mujer tampoco durante las menstruaciones, ni tres meses antes de que dé a luz, ni cuarenta días después. Para que aprendan a controlarse, se ordena a los jóvenes recién casados que permanezcan puros las tres noches que siguen a sus bodas. Finalmente, la pareja ideal es por supuesto aquella que, por decisión común, se fuerza a la castidad total. En los primeros siglos, los dirigentes de la Iglesia latina se apartaron, casi todos, del matrimonio como de algo repugnante. Lo apartaron tan lejos como era posible de lo sagrado.<sup>13</sup>

Difícilmente se podría dejar de ver en estas “invitaciones” la expresión tácita de una serie de disciplinas que, aun cuando procedieran sólo del orden eclesiástico, habrían intentado más controlar, excluir y rechazar (manteniendo a distancia) el placer sexual de la pareja; y menos procurar la libre consagración de los cuerpos a través del sacramento del matrimonio; ello vendría posteriormente. La Iglesia latina de la época medieval, el poder espiritual, aborda el problema del matrimonio colocándolo sin más en el espacio de la negatividad; huelga la explicación: el menosprecio del cuerpo, el pecado sexual, los pecados de la carne, habrían de encontrar en el matrimonio no su licitud, sino más bien parecería que éste representaría el campo de batalla, de la guerra interminable que habrían de librar hasta la eternidad el cuerpo y el alma. Hasta cierto punto el matrimonio significaría una durísima prueba para el alma en su camino hacia la salvación, teniendo como encomienda arrastrar al cuerpo con ella, pues no hay que olvidar que la salvación los implicaría a ambos.

Para el poder espiritual nada de lo terrenal debería serle ajeno o incognoscible, bien fuera para su sacralización o para su satanización, lo importante era cumplir con los designios inescrutables de Dios; pero al lado de tales objetivos y finalidades divinos, caminarían otros “un poco terrenales”, quizás hasta molestos pero necesarios para que el Reino del Señor se extendiera por la faz de la tierra, objetivos que estarían más allá de las tareas de evangelización y salvación.

Así, se sostiene que el poder político, encarnado en el Rey, habría representado para la Iglesia por lo menos un doble riesgo: Por

<sup>13</sup> G. Duby, *op. cit.*, 1988, pp. 27 y 28.

un lado, el poder político, con su creciente magnitud, expansión y dominio, con todos sus ceremoniales paganos, sus festividades orgiásticas, y con su proliferación de emblemas y símbolos, habría sido percibido como un posible enemigo indeseable por cuanto se homologaría en poder y fuerza al poder y la fuerza del poder espiritual.

Y por el otro, parecería inconcebible que la Iglesia concesionara plazas en detrimento de su poder, pues ello le implicaría limitaciones y, en consecuencia, imperfecciones.

La suerte estaba echada: antes que probar las fuerzas, mejor aliarse. Y aquí la antigua Roma pagana habría de significarse como la fuente de extracción del mito del “hombre nacido de la simiente divina”; todo estaría dispuesto: acudiríamos así a la cooperación del poder espiritual y el poder político, y a la repartición más o menos equitativa de los bienes del mundo para mayor gloria de unos y otros y, en última instancia, del único: de Dios. Desde esta perspectiva, el matrimonio, como un ritual que produce y sella las alianzas, traduciría por un lado una de las vertientes de la articulación teológico-política encarnada en el derecho monárquico y, por otro lado, traduciría un modo de pensar la unidad del cuerpo y el alma a través de una guerra impostergable e interminable.

## **Bibliografía**

- Beccaria, Cesare, *De los delitos y de las penas*, Alianza Madrid, 1982.
- Delval, Juan Antonio, “Introducción”, en C. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Alianza, Madrid, 1982.
- Duby, Georges, *El caballero, la dama y el cura*, Taurus, Madrid, 1988.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*, Siglo XXI, México, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1978.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1991.

San Agustín, *Tratados*, SEP, México, 1986.

Sobrino, M. y M. Beuchot, "Introducción", en San Agustín, *Tratados*, SEP, México, 1986.