

EL CUIDADO POR EL ALMA Y POR EL CUERPO. DE PLATÓN A FOUCAULT: *EPIMELEIA*, *EPISTROPHE* Y *THERAPEUO* EN LA METÁFORA POLÍTICA

María Cecilia Colombani¹

Resumen

Este artículo analiza el concepto de “*epimeleia heautou*” en el ámbito del pensamiento foucaultiano, para establecer una relación con la problemática del alma y el cuerpo presente en el Libro IV de la República. Nuestro proyecto consiste en comprender los vínculos entre la noción de cuidado de sí y el lugar que ocupan el alma y el cuerpo en dicho libro. La tripartición del alma y su lucha contra los placeres reactivan la metáfora política: esta es la clave de la disputa. El ser humano debe establecer un orden sobre lo que tiende a desordenarse, a agitarse y a causar molestias. El hombre que se domina a sí mismo es el que puede lograr ese orden porque conoce la estructura del alma y del cuerpo como *topoi* complejos.

Palabras clave

Foucault; Platón; cuerpo; alma; cuidado.

¹ Profesora Doctora – Universidad de Morón, Morón, Argentina. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com.

Abstract

This paper analyzes the concept of “*epimeleia heautou*” within the framework of the Foucauldian thought in order to establish a relation with the problem of the soul and the body present in the Book IV of the *Republic*. Our project consists in understanding the links between the notion of caring for oneself and the place that the soul and the body occupy in the aforementioned book. The tripartition of the soul and its fight against pleasures reactivates the political metaphor: here is the key to the dispute. Man must establish an order over what tends to get disordered, to stir and to cause inconvenience. The man who is self-controlled is the one who can achieve that order because he knows the structure of the soul and the body as complex *topoi*.

Keywords

Foucault; Plato; body; soul; care.

Introducción

Este trabajo analizará el concepto de *epimeleia heautou* en el marco del pensamiento foucaultiano a fin de establecer un vínculo con la problemática del alma y del cuerpo presente en el libro IV de *República*. Nuestro proyecto consiste en establecer los lazos entre la noción de cuidado de sí y la dimensión que ocupan el alma y el cuerpo en el libro mencionado.

Comenzaremos con una información del *corpus* foucaultiano en el que quedan explicitadas las pautas de lo que será una cultura de sí, tópico que Foucault pone de relieve entre los griegos clásicos y los romanos de los primeros siglos del Imperio. Nos referimos a los tomos II y III de la *Historia de la Sexualidad*, *El Uso de los placeres* y *La Inquietud de sí*, respectivamente. La *epimeleia heautou* domina y conduce el campo cultural². La huella semántica del término *epimeleia* nos sitúa en el corazón mismo de la experiencia: cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica; la diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica son dos nociones solidarias y complementarias que aúnan sus espacios y garantizan la conducción, la autoridad, la potestad, el dominio sobre uno mismo, que necesariamente implica la subordinación del cuerpo al alma a partir de sus distintos registros ontológicos.

El alma como *topos* de atención

No se trata entonces, de una atención ingenua, voluntarista, sino de una dirección que obedece a un saber, a un conocimiento imprescindible que recae, fundamentalmente, en el alma como objeto de conocimiento y cuidado, lo cual supone una compleja relación con el cuerpo. “Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones” (Foucault, 1992: 49). Conjunto de aplicaciones que suponen la consideración del tiempo y de la vida como un *continuum* a considerar y cuidar; ya se trate del cuerpo o del alma, la idea dominante es la conjura de la *hybris* frente a la soberanía de la *sophrosyne*. *Hybris* y *sophrosyne* se convierten en una díada de oposición que domina todo el escenario de la ética clásica. La *epimeleia* es precisamente ese conjunto de aplicaciones que

² El marco teórico en torno a la cultura de sí forma parte de mi libro (Colombani, 2009).

garantiza el reinado de la medida. El propio Sócrates advierte sobre la conveniencia de tal preocupación cuando afirma:

Querido amigo, que eres ateniense, de la ciudad más poderosa y de mayor fama en cuanto a sabiduría y fuerza, ¿no te avergüenzas de preocuparte por tu fortuna, de modo de acrecentarla al máximo posible, así como a la reputación y a la honra, mientras no te preocupas ni reflexionas acerca de la sabiduría, de la verdad y del alma, de modo que sea mejor? (*Apolog.* 29.e)

La dirección de uno mismo es un camino teleológico, un *telos*, el más noble de los fines, porque supone una genuina soberanía ligada a la autonomía que solo otorgan la libertad y la racionalidad a partir del trabajo sobre uno mismo como núcleo de atención y preocupación permanente. El hombre empieza por cuidar su cuerpo y paralelamente vela por su alma en gesto ético. El hombre debe cuidar de sí mismo porque, en realidad, nadie puede ni debe hacerlo por él. La verdadera y más genuina dimensión antropológica ubica al hombre como aquel ser que está capacitado para tomarse a sí mismo como objeto de inquietud y cuidado. Quien abandona la misión abandona la posibilidad de constituirse en un sujeto ético-político-estético y actuar en consecuencia. Esto se vincula fuertemente con el rol activo que el sujeto ocupa en una determinada relación, por ejemplo, en el marco del amor a los muchachos, territorio importante en la constitución de sí como sujeto ético-político. Dice Paul Veyne al respecto: “ser activo es actuar como un macho, cualquiera sea el sexo del *partenaire* que adopta el papel pasivo en la relación sexual. Toda la cuestión se reduce a obtener virilmente placer, o a darlo servilmente” (1987: 57). En la misma línea, Dover expresa la delicada tensión entre el amante y el amado, el *erastes* y el *erómenos* en lo que respecta a cuidar y velar por sus respectivos *topoi* en el marco de una relación problemática que culminará en una relación de *philia* (2008: 48)

Ocuparse de sí es autogobernarse, ejercer la soberanía y, en tal gesta, convertirse en un sujeto libre que no depende de otro; la *epimeleia* toma la forma general de la *conducción*, del *gobierno*; se trata de *definir el territorio* sobre el cual debe ejercerse la atención continua y esa geografía no es otra que el alma, siempre en relación con el cuerpo como tensión política.

Hay entonces, un movimiento del sujeto sobre sí mismo, un retorno, un giro, una vuelta y en ese acto el sujeto encuentra su alma y las correspondientes relaciones con su cuerpo. Esta es la empresa socrática, su desvelo; es este doble horizonte el que está presente en su misión: lograr que el sujeto vuelva sobre sí y, en ese giro ético-antropológico, encuentre el objeto de cuidado. Atención a la que Sócrates entrega su vida, uniando precisamente *epistrophe*, *epimeleia* y *bios*. Es esta tarea la que nos interpela

desde su condición instituyente de subjetividad y nos lleva a pensar su figura en relación con el concepto de autoridad y potestad.

La metáfora política. Cuerpo y alma en tensión

He aquí los primeros indicios de la metáfora política. El hombre se convierte en el sujeto del autodomínio; es capaz de controlar sus pasiones y apetitos, de no convertirse en esclavo de ellos, sino, por el contrario, sobreponerse a su posible tiranía. El vocabulario es decididamente político y la tensión libertad-esclavitud domina la escena. ¿En qué medida el verbo *therapeuo* nos ubica en el *topos* que estamos problematizando y en qué sentido resulta una noción nodular dentro de esta economía del cuidado? El campo léxico del verbo alude a la acción de estar al servicio de, cuidar, guardar, atender, tener cuidado de, honrar, curar. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí mismo implica reconocerse como persona y ese gesto supone honrarse, al tiempo que ubica al alma y al cuerpo en los *topoi* respectivos.

Honrar la propia vida, la cual toma, una vez más un valor estético, en la medida en que el hombre prudente modela su propia existencia como quien modela artesanalmente una obra de arte. Honrar la existencia como modo de consolidarse en el honor y, por ende, en el ejercicio de la autoridad sobre uno mismo. El verbo *therapeuo*, ligado a un horizonte curativo, nos retrotrae a una instancia previa al estado de enfermedad. Cuidar es previo a curar; cuidarse evita curarse, porque la acción trabaja en el punto de la *harmonía*, del encastre, del equilibrio que evitará lo que luego, de otro modo, habrá que curar. El verbo juega con la tensión entre la salud y la enfermedad, por cuanto la esclavitud de las pasiones aparece como una forma de enfermedad y ceguera.

Pensemos ahora en la dirección de la noción de “guardar”. Es el propio gobierno y la dignidad de la vida lo que se guarda. Se protege el *topos* del sí mismo como geografía de una acción sostenida y continuada. Así como la metáfora política alude al cuidado de la *polis*, guardar el alma se erige como aquello que merece cuidado y preservación frente a toda fuerza hostil.

Devenir el guardián del territorio propio es una forma de asegurar la fijación a un espacio de excelencia, a una geografía de *arete*. Esto constituye la más noble *askesis* de quienes pretenden ser *fulakes* de sí mismos. Esta

ejercitación conlleva el esfuerzo de la vigilancia y supone un estado de atención minuciosa, ininterrumpida, sostenida, que dibuja una particular configuración temporal: la práctica no es esporádica, discontinua o fragmentaria. Se trata de un *continuum*, de un estilo de vida, de un *ethos*, que plasmará la más excelente de las existencias: la del hombre prudente, aquel que ha logrado conjurar el daño de la *hybris* al abrazar la *sophrosyne*. Dice Foucault:

Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (1997: 39).

En la modernidad, la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El mero acto de conducción de la razón como facultad de conocimiento le alcanza al sujeto para el logro, “sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser tenga que ser modificado o alterado” (Foucault, 1997: 41). Ahora bien, “¿Bajo qué figura se han dado cita en la Antigüedad occidental el sujeto y la verdad?” (Foucault, 1997: 35). La formulación foucaultiana nos ubica en la problemática. El concepto moderno de la verdad supone la recomendación cartesiana de conducir la razón bajo las reglas estrictas del *methodos*; el acceso a la verdad en tiempos clásicos exige toda una práctica de sí, una política de rodeo que supone la transformación de uno mismo.

Ha sido el campo semántico el que nos ha orientado en la singularidad de la preocupación ético-antropológica. Los campos léxicos del sustantivo y del verbo impactan en el núcleo de preocupación: *epimeleia* significa cuidado, solicitud, dirección, administración, gobierno, práctica. El verbo *epimeleomai* significa cuidar, cuidarse, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, aplicarse, dedicarse, preocuparse por, cuidar con todo cuidado. El campo es fuerte en lo que se refiere a nuestra indagación.

El sujeto está encargado de sí mismo, lidera como un estratega la empresa subjetivante, convirtiéndose en el objeto de preocupación. La *epimeleia* orienta entonces, la cuestión política del gobierno de sí y de los otros, ya que el gran marco de la ética y la política griegas se juega en el gobierno de la *polis* como *telos* último.

La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada con el ejercicio del poder [...] Ocuparse de uno mismo

es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros (Foucault, 1997: 41).

Se trata del gobierno de sí como forma de alcanzar el gobierno de los otros. La *epimeleia* es siempre un puente tendido hacia la *polis* como *topos* de acción política.

Ocuparse de sí mismo toma la forma general de conducirse, gobernarse, a partir de la delimitación del espacio sobre el cual debe recaer el cuidado y ese *topos* no es otro que el alma. El sujeto debe cuidar su alma. En segundo lugar, se observa la presencia de un maestro. No hay *epimeleia* sin un guía, sin un maestro estatutariamente apto para la tarea de conducción. Dice Foucault al respecto:

El otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo. Para que la práctica de uno mismo dé en el blanco constituido por ese uno mismo que se pretende alcanzar, resulta indispensable el otro (1997: 55).

Esta advertencia corre la cuestión de un posible individualismo; la presencia del Otro como maestro continúa, por otra parte, la tradición filosófica occidental de la conducción en materia de saber; en este caso, se trata de acompañar una gesta estetizante donde el alma lidera la acción.

El alma como campo de operaciones

A la luz del *corpus* foucaultiano, nos proponemos transitar algunas reflexiones sobre el alma presentes en el libro IV de *República*. La tripartición del alma y el combate de la misma frente a los placeres reactualiza la metáfora política. Dice Sócrates:

La templanza es, de alguna manera, un orden que el hombre pone en ciertos placeres y pasiones y un dominio que ejerce sobre ellos, si hemos de creer a la expresión, que no comprendo muy bien, “ser dueño de sí mismo” (*Rep.* IV.430.e)

He aquí la clave de la disputa. El hombre debe poner coto a lo que tiende a desordenarse, a revolverse y a causar inconvenientes en el alma. Los placeres y pasiones pueden desbordarse y la templanza constituye la condición de posibilidad de contenerlos y ubicarlos en su cauce, reencauzarlos es volver a darles el territorio que les corresponde desde su propia naturaleza, afín al cuerpo.

El hombre dueño de sí es aquel que puede poner ese orden porque conoce la estructura del alma como *topos* complejo. Aludimos a una geografía compleja para indicar un espacio de lidia, de combate entre distintas fuerzas que se reducen fundamentalmente al *agon* de algo más bueno frente a algo menos bueno. Dice Sócrates:

—Sin embargo —proseguí— creo comprender lo que con ella se quiere significar. Hay en el alma del hombre algo bueno y algo menos bueno, y cuando lo naturalmente bueno predomina sobre lo menos bueno se dice que el hombre es “dueño de sí mismo”, y con ello se lo elogia. Pero cuando a consecuencia de la mala educación o de las malas compañías, lo bueno, muy aminorado, es dominado por lo menos bueno, se dice, y ello implica un reproche y un oprobio, que el hombre es esclavo de sí mismo e intemperante (*Rep.* IV, 431. a-b)

La cita presenta la dicotomía entre esas dos partes en pugna. La tensión agonística se da en términos de debilidad y fortaleza. La fortaleza reside en sobreponerse a la posible tiranía de aquella alma que estatutariamente debe ocupar un lugar subordinado. Al alma noble le corresponde mandar y a la otra obedecer. Lo mejor es necesario que se enseñoree sobre lo menos bueno. Se trata del triunfo de lo que ontológicamente es superior por naturaleza. La *epimeleia* radica en este cuidado. La atención que el sujeto presta a esta dinámica política es la base de la inquietud ética. Un alma débil es aquella que no puede lidiar con su aspecto irracional, que no puede subordinar su porción inferior que se subleva y manda. Esto produce un estado de revuelta que debe ser curado, a partir de una dimensión médica que se vincula a la perspectiva terapéutica. Cuidar el alma para que no se enferme de intemperancia. En efecto, la intemperancia, en tanto desborde de lo inferior, se vive como una forma de enfermedad, de ceguera que evita la soberanía del alma como eje rector.

La *epimeleia heautou* implica conocimiento. No se trata simplemente de un retorno sobre el objeto de inquietud, sino que el movimiento de introspección supone conocer la estructura interna del alma para conocer asimismo el lugar que le corresponde a cada parte y por qué ese espacio debe ser custodiado. Dice Sócrates:

—Entonces —dije— no nos equivocaremos al sostener que estas dos cosas que hay en su alma difieren una de la otra, y llamaremos parte razonable del alma a aquella con la que razona, e irracional y concupiscible a aquella con la que desea y siente hambre y sed y es presa de los apetitos y amiga de cierta clase de satisfacciones y placeres. (*Rep.* IV. 439.d).

Es el propio Sócrates quien define el plano político donde las diferentes partes del alma juegan su juego. Sabemos que la diferencia entre el hombre

intemperante y el hombre prudente se da en el marco de la soberanía del alma superior. Así, Sócrates afirma:

—¿Y no corresponde a la parte racional mandar, por el hecho de ser prudente y tener la misión de vigilar el alma entera, y a la parte irascible, en cambio, no le corresponde obedecer y secundar a aquélla? (*Rep.* IV. 441.e)

El escenario de la acción no es otro que el alma como *topos* agonístico, ya que, su territorialidad ambigua, con sus regiones delimitadas, transidas por los diferentes registros de racionalidad, exige un guardián más que atento. Estamos en presencia de una estructura binaria que pone de manifiesto distintas espesuras ontológicas y un juego jerárquico de conducción y obediencia. Estar en estado de vigilia es la exigencia de un alma que no puede verse doblegada por la porción inferior, ya que se trataría del triunfo de lo menos bueno sobre lo más bueno.

—Estas dos partes educadas, instruidas y ejercitadas de tal manera para el cumplimiento de lo que es propio de ellas, deberán gobernar la parte concupiscible, que es la que ocupa mayor espacio en el alma de cada uno y que, por ello mismo, y naturalmente, es insaciable en lo que a bienes materiales se refiere. Deberán, pues, vigilarla, no sea que, colmada por los llamados placeres corporales, se fortifique y ensanche, negándose a realizar lo suyo propio, e intente esclavizar y gobernar a aquello que, por su clase, no le compete, trastornando así la vida entera de todos. (*Rep.* IV. 442. a)

Este es el verdadero peligro que un guardián atento debe vigilar. El alma debe enfocarse en hacer lo propio, aquello que naturalmente le compete. Los placeres del cuerpo pueden colmarla y con ello interferir su tranquilidad y reposo. Se ve entonces perturbada y su interior amenazado por las interrupciones placenteras del cuerpo. Esto debe guardar aquel que se ha capacitado para llevar adelante la tarea terapéutico-política de mantener el orden de la ciudad y del alma como *topoi* isomórficos. Así como se vigila una ciudad para que las fuerzas hostiles no la debiliten, del mismo modo se vigilan el alma y el cuerpo para que este no interfiera en la fortaleza del alma. El problema radica en el triunfo de lo irracional porque revuelve el estatuto onto-antropológico del alma superior como conductora de la gesta ética. La educación del alma es clave del triunfo y dicha educación supone un estado de atención permanente, de vigilia para que nada la perturbe. Tal como afirma Paul Veyne: “Platón milita contra la molicie y los arrebatos pasionales, no constituyendo la naturaleza sino un argumento suplementario” (1987: 53). La preocupación es siempre una inquietud deontológica y no ontológica. En materia de los deseos, *epythimiai* y los placeres, *hedonai*, no está en juego el orden de la naturaleza, sino el registro de la conducta moral.

El alma como campo agonístico supone no sólo la vigilancia de sus dos partes, sino la incidencia de su composición sobre la salud del cuerpo. Queda claro que la salud depende de la fortaleza del alma rectora:

Pues bien —proseguí—, con respecto a los enemigos exteriores, ¿no serán estas dos partes las más apropiadas para cuidar de la salud del alma entera y del cuerpo, deliberando la una y combatiendo la otra, de modo que esta última obedezca a la que manda y lleve a cabo con valor las decisiones de la primera? (*Rep.* IV, 442. b)

Es precisamente esa alma deliberativa la encargada de guiar porque es, en última instancia, la que puede tomar las más sabias y justas decisiones. En términos médico-políticos la salud depende de la mayor fortaleza del alma superior. Aludimos al término político a partir de los juegos de poder que se dan entre ambas. La subordinación política del alma inferior es directamente proporcional a su estatuto ontológico. Es lo perfecto aquello que está llamado a gobernar desde la fuerza de su racionalidad.

Conclusiones

A la luz de nuestro recorrido, podemos inferir que la problematización moral en torno al uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*, y su injerencia sobre la constitución del cuerpo y el alma, es un viejo tema de inquietud que tuvo un escenario privilegiado en la Atenas clásica. Las llamadas “tecnología del yo” o “artes de la existencia”, *tekhnai tou biou*, eran, precisamente, ese cuidadoso trabajo del hombre sobre sí mismo que buscaba hacer de su vida una obra de arte y que hemos intentado esbozar en el presente escrito, analizando las complejas relaciones entre el cuerpo y el alma.

Penetrar en el corazón mismo de esa problematización consiste en buscar las formas y las modalidades de la relación que el sujeto entabla consigo mismo, por las cuales se constituye y se reconoce como sujeto, tomando como dominio de referencia lo que Michel Foucault llama “la historia del hombre de deseo”, o “la genealogía del sujeto del deseo”. Tal historia es paralela a una “genealogía de la disciplina” (Colombani, 2009).

La preocupación por las *aphrodisia* como sustancia ética se remonta precisamente a Platón cuando, refiriéndose al hombre tiránico, se pregunta por los diferentes tipos de deseos y Sócrates afirma:

Considera, pues, lo que yo quiero señalar en los deseos. Entre los placeres y deseos no necesarios me parece que algunos son ilegítimos y tal vez sean innatos

en todo hombre, pero reprimirlos por las leyes y por otros deseos mejores, y guiados y dirigidos por la razón, se desvanecen o debilitan en algunos hombres, mientras que en otros subsisten más numerosos y fuertes. (*Rep.* IX, 571. b)

No hay un Foucault una consideración ontológica de la unidad funcional que constituyen los deseos, los actos y los placeres, sino una consideración deontológica que responde al uso de los mismos y a la relación compleja que el sujeto del deseo guarda con ellos. Michel Foucault, lector de los griegos, penetra en el corazón mismo de esa problematización y sostiene que la tarea consiste en

buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto... estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar “la historia del hombre de deseo” (Foucault, 1993: 10).

Así presenta Michel Foucault su proyecto de trabajo vinculado a una historia de la sexualidad, entendida como una experiencia, entendiendo por ello la relación entre un campo de saber, un campo de poder que regula las prácticas y un campo de subjetivación. Tal ha sido nuestro proyecto basado en el *corpus* teórico de Foucault y su intersección con la problemática platónica.

En suma, esta aproximación al mundo clásico implica abordar tres ejes, fuertemente vinculados entre sí. La formación de saberes que se refieren a una práctica determinada, los sistemas de poder que la regulan, dándole un marco de normatividad y legitimidad, y las formas según las cuales los sujetos se reconocen como agentes de esa práctica, reconocimiento que los coloca en una posición de privilegio: saberse actores de una experiencia de dominio, de una clara posesión de la *arkhe*. Es esto explícitamente lo que hemos podido reconocer en la letra platónica.

Askesis y *mathesis* son las bases de un dominio sobre sí, de una potestad sobre uno mismo, que implica la plena autoridad sobre el campo de la subjetividad. Quizás éste sea el hilo conductor que atraviesa toda la problematización moral de la Antigüedad; aquello que, sin dudas, constituyera una verdadera voluntad de verdad: cómo devenir un sujeto amo de sí, un verdadero conductor de una vida vivida como una obra de arte.

Bibliografía

COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

DOVER, K. J. *La homosexualidad griega*. Barcelona: El Cobre, 2008.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 3. La inquietud de sí. México: Siglo XXI, 1992.

FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 2. El uso de los placeres. México: Siglo XXI, 1993.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira. 1997

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: EUDEBA, 1982.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: EUDEBA, 2009.

VEYNE, P. La Homosexualidad en Roma. In: ARIÈS, Ph.; BEJÍN, A.; FOUCAULT, M. et al. *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 51-64.