Desde la Edad Media, la tortura acompaña a la confesión como una sombra y la sostiene cuando se esquivo: negras mellizas. La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.

De ahí, sin duda, una metamorfosis literaria: del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las "pruebas" de valentía o santidad, se pasó a una literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión hace espejear como lo inaccesible.

—Michel Foucault

María Daraki

El viaje a Grecia de Michel Foucault

CRISIS DE IDENTIDAD

Ni embalsamadores ni cuervos

Desde luego no sin razón, y tampoco sin *solvencia social*, fue Foucault nuestro pensador nacional número uno durante casi veinte años. El trabajo siguiente trata de un autor que hizo época y cuya adecuación histórica es importante reconocer. Quienes el día de mañana deban estudiar "la historia de las mentalidades" en Francia, en la segunda mitad del siglo xx, acertarán al juzgarnos por nuestras "estrellas". No está de más interrogarnos desde ahora sobre las razones de nuestro asentimiento.

Desde ese punto de vista, nada debemos esperar de las reacciones que provoca en la actualidad la muerte de este autor. Sea que tratemos de justificar el fenómeno Foucault, sea que lancemos zarpazos al cadáver de un recién fallecido, no hay en ello nada con qué renovar nuestra vida intelectual. El verdadero problema no radica en saber por qué J. P. Aron frecuentó con asiduidad a todos los "Modernos"¹ mientras estaban "de moda", ni por qué, cuando cambia el viento, se cree obligado a comunicar que, "en el fondo de sí mismo", guardaba la distancia. Esto debió decirlo antes y, en cualquier caso, no en el preciso momento en que está por renovarse el establo de "maestros del pensamiento", pues ello podría dar peso a la idea de que existe una especie de proyecto general: hacer algo "nuevo" con lo viejo para evitar que en realidad se haga algo nuevo.

El verdadero problema es esa situación global que desde hace varias décadas puso a nuestra vida intelectual bajo el signo de "la cortesía y el comentario" que hacía imposible el verdadero debate. Fuerza es interrogarse sobre los extraños poderes *sociales* de los "maestros del pensamiento" (*maîtres á penser*), que les daban derecho de dominio sobre más de un sector clave de la difusión de las ideas. Pudiera ser que el "envejecimiento de nuestra vida intelectual", o "el silencio de los intelectuales" del que tanto se ha hablado, no estén exentos de relación con este estado de cosas.

La guerra de las ideas es buena, a condición de librarla por el interés común. Desde este punto de vista el objeto de análisis no es Foucault sino el *foucauldismo*. Dejemos de lado a quienes se codearon con Foucault dentro del marco de acciones concretas que nadie se atrevería a desaprobare. Dejemos también de lado al propio Foucault, en la medida en que fue un ser privado que vivió su drama personal. Pero queda el fenómeno Foucault. Para situar con precisión el lugar de convergencia entre un autor de gran difusión y su público, no es posible ahorrarse el análisis atento de su obra.

1 J. P. Aron, *Les modernes*, ed. Gallimard, 1984.

En el principio era la muerte del hombre

El libro que en verdad "lanz" a Foucault, *Les mots et les choses* (1966), anunciaba la "muerte del hombre". xito "trgico". Por qun doblaban las campanas? La mayora de los crticos prefiri comprender lo que era lgico en una historia razonada del saber: el advenimiento de las ciencias humanas, considera el autor, habra hecho caduco el antiguo modelo de hombre que nos legaba la tradicin mayor de nuestra filosofa. Se habl del "agotamiento del *cogito*" era cosa de sentido comn.²

Mas no es esa la posicin de Foucault. Todo lo contrario, el "condenado" es para l el hombre de las ciencias humanas, ese hombre cuya "fecha reciente demuestra fcilmente la arqueologa" (398).³ El autor se queja de la "finitud antropolgica", y del hombre que le llevan a descubrir la ciencias humanas; ese hombre "sometido por el trabajo, la vida, el lenguaje", factores exteriores a l y "ms viejos que su nacimiento", que "lo dominan con toda su solidez y lo traspasan como si no fuera ms que un objeto" (324). La ciencias del hombre, esa "analtica de la finitud", nos revelan a un sujeto "avasallado", "atrapado sin liberacin posible en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida" (327).

En el advenimiento de las ciencias humanas ve Foucault un nacimiento, ms que una mutacin: la "aparicin del hombre" habra coincidido con "el fin de la metafsica", (327). Pero ese nacimiento se produjo con mala estrella. Por lo dems, para el pensamiento clsico la finitud del hombre era un llamado a volverse hacia el infinito (327), mientras que, para el pensamiento moderno, "la metafsica del infinito resulta intil", a causa de la aparicin de una "analtica de la finitud de la existencia humana". No bien haba nacido, el hombre dio muestras de su inconsistencia. Pues "el hombre moderno —ese hombre asignable a su existencia corporal, laboriosa y hablante— slo es posible a ttulo de figura de la finitud" (329), de modo que la verdadera lucidez "consistira en preguntarse si en verdad existe el hombre" (332). Se invitaba a todos y cada uno de nosotros a reconocerse en ese "rostro de arena" dibujado "en los lindes del mar", que sin duda pronto iba a borrarlo... (398).

Y si de verdad se deseaba comprender, qu es lo que habra que comprender? Las ciencias humanas introdujeron un nuevo concepto de hombre, definido, ya no en trminos de *esencia*, sino

² Vanse, entre otros A Guedez, Foucault, ed. Universitaires, Pars, 1972, p. 69; cf. G. Canguilhem, "Mort de l'homme ou puisement du cogito?", *Critique*. n. 242, 1967, pp. 599-618; M. de Certau, "Les sciences humaines et la mort de l'homme", *tudes*, marzo de 1967; etctera.

³ Los nmeros que aparecen entre parntesis en el texto indican la pgina citada en *Les mots et les choses*, Gallimard, Pars, 1966.

[Hay edicin en espaol, *Las palabras y las cosas*, trad. De Elsa Cecilia Frost, Mxico, ed. Siglo XXI, 1968.]

de *relaciones* que lo abren para siempre al entorno y al devenir. En ello ve Foucault otros tantos sometimientos, y las ciencias humanas le revelan a un sujeto sobredeterminado por entero. Posición esta que no se da por sentada. Como lo recuerda un gran sabio en ciencias humanas, lo que caracteriza a nuestra especie es que seamos aptos "para hacerlo" y "pensarlo todo", además de nacer "prácticamente vacíos".⁴ Somos los *animales herederos* por excelencia, prueba de lo cual *a contrario* es el niño gacela. Vale decir que somos ricos en deudas, sin ser por ello miserables: nadie nos pide pagar. Las *relaciones* que nos *constituyen* ciertamente nos sobredeterminan, pero al propio tiempo son negociables. A ojos de Foucault, sólo nos "dominan" y nos "abruma". Pero, para penetrar más hondo en los secretos de esta actitud, es preciso considerar sus fundamentos.

La epistemología o el derecho a engañar

Les mots et les choses pretende ser "una arqueología" del saber sobre el hombre, antes de la aparición de las ciencias humanas. En él se describen tres *epistemes* que se suceden del siglo XVI al XX. Lo primero digno de notar es que esas *epistemes* ostentan cada cual un solo color, franco y sin mezcla. El renacimiento es *el* realismo: las palabras están en las cosas. La época clásica es *el* nominalismo: la representación se representa a sí misma. La época contemporánea es, sin remedio, la "finitud del lenguaje", "sometido" al condicionamiento espacio-temporal.

Esta singular historia del saber distribuye en periodos estancos dos corrientes que, a decir verdad paralelas, se remontan, por una parte, a los pitagóricos y a Porfirio, y se vuelven a encontrar en el pensamiento contemporáneo, con las firmas de un Bertrand Russell o un N. Goodman, por ejemplo. En vez de encerrarse cada cual en una *episteme*, el nominalismo y el realismo se enfrentan en una controversia renovada sin cesar, cuya antigüedad recuerda "la querrela de los Universales" del siglo XI...

Pero —se nos podría objetar—, a lo largo de esas cuatrocientas páginas de la obra ni una sola vez se habla del realismo ni del nominalismo. Es cierto, y es lamentable. Pues cuando se escribe que en el siglo XVI "la lengua no es un sistema arbitrario", sino que "está depositada en el mundo" (51), como "estigma sobre las cosas", o "escritura" que suscita "el comentario" como si constituyera un "texto original" (57), se han dado todas las coordenadas de la visión realista: los hechos mentales o verbales tienen correspondencias ontológicas, *realizadas* en el mundo, que gozan de una existencia objetiva independiente del sujeto pensante o hablante. Cuando Foucault se refiere a esa lengua "inscrita en el mundo" (58), lengua cuyo estatuto se basa en una visión del origen en que "los nombres se hallaban depositados sobre los que designaban" (51), nosotros reconocemos el paraíso perdido de toda lingüística realista. Los signos son las huellas digitales del creador y el conocimiento se obtiene mediante la recolección: conocer es "recolectar toda la gruesa capa de los signos" depositados sobre las cosas (54). Quien está convencido del "sentido autóctono de las cosas" es un realista sin sombra de duda.

⁴ Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, II *La mémoire et rythmes*, ed. Albin Michel, París, p. 24.

Ahora bien, creíamos saber que el realismo caracteriza en un sentido propio a la Edad Media. La certidumbre de que las palabras y las cosas coinciden se inserta en toda la garantía divina y va acompañada de esa actitud de consentimiento y reconocimiento cuya más bella expresión nos ha legado Santo Tomás. Y cabe preguntarse: después de haber pretendido que el Renacimiento es *el* realismo, ¿cómo puede Foucault llegar a la conclusión de que lo ocurrido en él se resume, en última instancia, en "un aborregamiento de lenguaje al infinito"? ¿Cómo puede escribir, a propósito de la visión del mundo más confiada y convencida de autenticidad de los signos, que "los propios signos eran sólo un juego de semejanza" (55)?

¿Cuáles, en fin, son las reglas del juego? Es fácil: primero se muestra el signo en plena fusión con la cosa, fusión de la cual obtiene toda la autenticidad de lo real. Luego, la misma fusión se lee en el otro sentido, para que confiera a la cosa la inconsistencia del signo. Infortunadamente no hay ninguna otra clave de lectura para esa "composición teórica". El autor hace al mismo tiempo dos lecturas antagónicas, y obtiene un *signo* autónomo como en el nominalismo, y fuerte como en el realismo.

He aquí por qué no debían mencionarse esas dos etiquetas, demasiado transparentes para los pases de magia.

¿Para quien trabajan los "encantadores"?

Y el espectáculo continúa. Un entreacto entre la primera y la segunda *episteme* permitirá a Don Quijote aparecer en escena. La hazaña que se propone es la de "liberar en toda la faz de la tierra a las figuras que demuestran que los signos dicen la verdad" (61). Y en efecto, podríamos ver a Don Quijote como defensor de la unión de las palabras y las cosas, héroe trágico, desde luego, cuyas aventuras muestran la crisis de la fe realista en las postrimerías del siglo XVI. ¡Pero no! La "hazaña" de Don Quijote consistirá "en transformar la prueba buscada en burla" para, finalmente, "esbozar lo negativo del mundo del Renacimiento" (loc. Cit.).

¿Cómo asegura él, en este caso, la transición? Jean Piaget lamentaba que la sucesión de las *episteme* foucauldianas fuera "completamente incomprensible".⁵ Sin embargo, Foucault se había explicado de antemano a ese respecto. La clave nos la da "la metamorfosis de los encantadores": ésta revela "que los signos escritos no dicen la verdad", a pesar de lo cual "este juego del hechizo", esta "magia", por ser a su vez un signo escrito, es la prueba de "que los signos se asemejan mucho a la verdad" (61). En verdad nos encontramos en el reino de los "encantadores".

Siendo destructora en esencia, esta "magia" obra sin embargo por la instauración de cierto poder: el lenguaje "detenta en lo sucesivo nuevos poderes". En mala hora para Don Quijote que habrá dado a las palabras el soporte de su propio personaje. La verdad de este héroe "no está en la relación de las palabras con el mundo, sino en esa fina y constante relación que las marcas verbales tejen de ellas a sí mismas (62).

5 J. Piaget, "Structuralisme sans structures", en *Le structuralisme*, PUF, 1968, pp. 108-15.

El resultado que Foucault busca es siempre el mismo. El realismo de su Renacimiento se resolvía en un "aborregamiento del lenguaje al infinito" en que "los propios signos eran sólo un juego de semejanza" (55). Lo único que hace la transición que Cervantes debía lograr es establecer la "relación que las marcas verbales tejen de ellas a sí mismas". En cuanto a la segunda *episteme*, la época clásica, ésta es por completo "el reino del discurso representativo, en que la dinastía de la representación se significa por sí sola"(222). Cuando hayamos recorrido las aproximadamente ciento setenta páginas que dan su descripción, sabremos que el "modo de ser" los siglos XVI y XVIII es "el de la representación" (222-23). Se nos invita a mirar la manera en que "la idea juega consigo misma" (81), manera ésta un tanto acrobática, en vista de que "en su propia esencia la representación siempre es perpendicular a sí misma" y va acompañada de trinos como el siguiente: "el signo es la representación de la representatividad en la medida en que es representable" (79).

Las *episteme* pasan, el objetivo permanece: es necesario que todo se pueda reducir a una relación de palabras con palabras. Y cuando llegue el tiempo detestable de la "finitud" —tercera *episteme*— y el lenguaje haya cambiado su autarquía —su supuesta autarquía— por su implantación en tierra humana, Foucault evocará con nostalgia la autonomía de "una representación que se representa a sí misma" (308-9): más, las nieves de antaño, ¿dónde están?

Están en una comarca extraña, en una nueva región del paisaje foucauldiano: en "la literatura contemporánea". Se nos presenta a ésta cómo "al enigma [...] del acto puro de escribir". Una pureza animada por el mismo narcisismo que "los signos que se significan por sí mismos" y las representaciones que se representan a sí mismas": la literatura es ese lenguaje que "no tiene más ley que la de afirmar su existencia escarpada", "como si su discurso no pudiera poseer más contenido que el de describir su propia forma" (313).

¡Y pensar que confundíamos a la literatura con un lugar destacado de la comunicación! A decir verdad en un ejercicio de narcisismo; "la existencia del lenguaje [...] se dirige a sí misma como subjetividad escritora" y en definitiva se afirma como "simple acto de escribir" que "no tiene otra cosa que hacer que brillar en el resplandor de su ser" (313). Afincado entre los astros, el escritor habrá preparado meticulosamente y por sí mismo su derecho a la apoteosis. Pues el poder que instaura la "magia" de las *palabras sin cosas* es el del arte de decir, que decreta la "finitud del sujeto hablante y el poder absoluto del sujeto que habla bien.

Único hombre en el mundo

Pues, planteemos la pregunta: ¿qué fe inspira a Michel Foucault su apego por "el ser del lenguaje"? ¿La de la lingüística realista? En lo absoluto: "ahora ya no existe esta palabra primigenia"; "en lo sucesivo el lenguaje va a crecer sin principio, sin término y sin promesa. El recorrido de este espacio vano y fundamental traza día con día el texto de la literatura" (59). Caso en el cual cabe preguntarse por qué habría de ser "fundamental" ese espacio. Un significante privado de significado "recorre" desde luego un "espacio vacío", pero la profundidad de esos procedimientos sólo ha de buscarse en las poses melancólicas del narcisismo.

Sin embargo, esta disposición melancólica no esta exenta de cierta voluntad de poder poco común. Ahogando de manera sistemática todas las conquistas epistemológicas bajo escenificaciones que animan a las cosas, Foucault deshumaniza la historia, simple y sencillamente. En lo privado y para su comodidad personal. Anula todo ese proceso gracias al cual se ganó a la conciencia una nueva región, borrando meticulosamente toda huella del hombre. Así se explica ese alarde que consiste en tratar del cartesianismo sin presentar ni una sola ocasión la palabra *sujeto*; en disertar acerca de la lógica de Port Royal olvidando nada menos que fue el principio de una reflexión psicológica sobre el proceso del conocimiento.

Desde luego, el imperio de la ciencia clásica sobre el mundo de la naturaleza no fue obra de "una representación que se representa a sí misma", ni de "la idea que juega consigo misma" (80-81), sino de hombres que poseían un nuevo instrumento heurístico: el signo, entendido como convencionalismo; ese signo que por fin da caza a esas "pequeñas imágenes que revolotean en el aire" y de las cuales se burla Descartes. El hombre del *cogito* alcanza el dominio del signo arbitrario y en verdad no es posible describir ese gran acontecimiento como "una dinastía de la representación" (222) sin trastocar su sentido.

Les mots et les choses es un libro animado por un firme deseo de privar al sujeto de todo derecho a la existencia. Mediante un curioso procedimiento de inversión, cada vez que está ante una victoria cognoscitiva, Foucault anima las cosas: ellas ofrecerán el espectáculo de las operaciones mentales del sujeto que él no quiere nombrar. De ese modo, como el advenimiento de la ciencia clásica, tampoco el de la ciencia contemporánea le arrancará una sola palabra al respecto. El paso con que se fundan las ciencias humanas es transformado en un hechizo animista en el que "las cosas" desempeñan el papel de las funciones mentales;

retiradas hacia su esencia propia, residiendo al fin en la fuerza que las anima [...] las cosas escapan [...] al espacio del cuadro; [...] se arrollan sobre sí mismas, se dan un volumen propio, se definen un espacio *interno* que, para nuestra representación, está en el *exterior* [cursivas del autor]. A partir de la arquitectura que esconden [...] las cosas vienen a entregarse a la representación de manera muy particular, por fragmentos, perfiles, trozos y desconchaduras (252).

Y en efecto, de manera muy particular, pues el sueño de Foucault sería un mundo en que las palabras respondieran a las palabras; o, en última instancia, un mundo-teatro en que las cosas se ofrecieran como representación a modo de hacer inútil a la humanidad. Entre "las palabras y las cosas" no hay lugar para el hombre. Nunca se habla de él antes de llegar al hombre de las ciencias humanas que, es sabido, ha de morir.

Entonces, cabe preguntarse: ¿cuál es esa "arqueología de las ciencias humanas" que: a] desconoce hasta la noción de *proceso*, b] nunca habla del hombre como no sea para anunciar su próximo fin? Es evidente. De la humanidad no hay mucho que escoger. Mientras que el hombre de las ciencias humanas es objeto de la apuesta de que pronto se le verá borrarse "como en los lindes del mar un rostro de arena", el hombre de la filosofía, quien ha preparado su advenimiento,

se hunde en las sombras y ve atribuir a las palabras todas sus habilidades. A las palabras, cuyo señor es Foucault. Ya hablaremos de su discurso de ingreso en el Colegio de Francia: en él se proclama señor de las palabras, con mayor claridad que lo que aquí se dice.

Y entonces queda clara toda la empresa. Las ciencias humanas introdujeron un nuevo concepto del hombre, definible por sus *relaciones* con la sociedad y la tradición. En ellas ve Foucault otros tantos sometimientos, porque recusa esas relaciones. La protesta contra el peso que ejercen sobre el hombre factores "más viejos que su nacimiento" emana, sin lugar a dudas, del sujeto singular. A diferencia del *hombre genérico* del que tratan las ciencias humanas, que no está "abrumado" sino constituido por la herencia del individualismo contemporáneo que opone al individuo y la sociedad es alérgico a todo lo que proviene del entorno: de allí sólo emana para él el sometimiento...

Pero eso no lo dice Foucault. Quiere que su discurso capte a la humanidad, que tenga un valor demostrativo universal. Según toda evidencia, "el poder de las palabras" le importa más que nada. A él dedica todas sus demostraciones. Pues en él ve *su* poder. La intención más tenaz de la obra es expulsar de ellas todo lo que pueda recordar a la forma humana, para instituir el reinado de las palabras. Único apoyo humano: el *yo* del autor...

"Historia de la sexualidad": primera época

En el primer volumen de esta historia (*La volonté de savoir*, Gallimard, 1976; *La voluntad de saber*, trad. Ulises Guinazú, Siglo XXI, México, 1977), un contexto social preciso viene a ofrecer a la "arqueología del saber" el suelo del que estaba privada por completo en *Les mots et les choses*. Y en él surge, particularmente interesante a los ojos del psichistoriador, la hipótesis de la fuerza constitutiva del discurso. Pero el enfoque es otra vez determinista. La idea de la *autoconstrucción del sujeto* ni por asomo se le ocurre a Foucault; nos empeñamos en arrancar a su noche una sexualidad producida en realidad por nuestro discurso, se burla el autor (209): "la exhortación [...] a tener que conocer el sexo y a definirlo en palabras" habría intervenido en la formación de la sexualidad moderna. El autor ve en ello un ejemplo más de nuestra sumisión.

Pero esta conclusión es pesimista, depende de una condición previa, igualmente pesimista: la sexualidad es obra de diversas estrategias del poder (129, 130, 139 y *passim*). Más, ¿quién ha dado al poder el privilegio de este monopolio creador? El autor. Él ha elegido contar como discurso sobre el sexo sólo las expresiones represivas, él ha favorecido a las prohibiciones, a título de exclusividad. Por principio de cuentas, cultiva su asombro a partir de un falso problema; véase "a una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga estentóreamente por su hipocresía, y es prolija al hablar de su propio silencio, etc." (17). Extraña visión ésta de una sociedad unánime que habría unánimemente producido discursos opuestos sobre sí misma.

¿Y qué si, de manera más simple, esos discursos obedecieran a la pluralidad ideológica, conocida por el propio autor (133)? Ello obligaría a tener en cuenta no sólo a los discursos del poder, sino también a los que emanaran de diversos antipoderes. Si "por poder [...] hay que

entender la multiplicidad de las relaciones de fuerza que son immanentes al campo en que se ejercen" (122), ¿por qué entonces en esta obra todo se resuelve siempre en una relación favorable sólo para las instancias represivas? No deja de ser extraño que se catalogue como discurso sobre la sexualidad a cualquier reglamento de internado y se guarde silencio sobre un monumento como *Le nouveau monde amoureux* de Fourier, página básica del discurso occidental sobre la sexualidad: por primera ocasión la sexualidad y las pasiones, consideradas hasta entonces como elementos perturbadores, se constituyen en factores de armonía, y de armonía social. A nuestro parecer, ese discurso hubiera podido contribuir a "maximalizar la vida" e "intensificar el cuerpo", igual o más que la necesidad de "autoafirmación de una clase", la burguesía represiva a la que el autor decide conceder las palmas de la promoción de la sexualidad.

Pero a este respecto el pesimismo de Foucault lo único que logra es exacerbar una tendencia más generalizada. En nuestra cultura existe una especie de fe en los obstáculos, que se manifiesta también en el terreno de la psicología. Para no andar con rodeos, el "por qué de los fracasos" interesa a nuestros psicólogos mucho más que el "por qué de los éxitos". Y Foucault establece precisamente una oposición entre las sociedades que han elaborado un *ars erotica*, por una parte, y el Occidente inventor de la *scientia sexualis*, por la otra. Ligada a la verdad "del propio placer, considerado como práctica y recogido como experiencia" (77-78), la primera nos deja ver, según creemos, una búsqueda a partir del "por qué de los éxitos", en tanto que nuestra *scientia sexualis*, nacida en la patología y acabada en el freudismo, es, sin lugar a dudas, la búsqueda por excelencia del "por qué de los fracasos". Por el pesimismo que campea en el, primer volumen de la *Histoire de la sexualité* de Foucault pertenece claramente a la *scientia sexualis*. Y su fe sólo es el poder constitutivo de los discursos represivos anula el margen de libertad que concede a los hombres la hipótesis de la fuerza activa de los discursos.

Y todo por el estilo. El autor guardaba en su expediente materia para otras reflexiones. Por ejemplo, es cierto que la noción de sexualidad es reciente y constituye una ampliación de lo que antes sólo era *sexo*. La *objetivación* de las realidades psicológicas en el plano del cuerpo es cosa común y corriente. Se hubiera podido suponer que del *sexo* a la *sexualidad* hubo un proceso de desobjetivación y de toma de conciencia. En este sentido, podríamos decir que desde hace un siglo nuestro saber sobre nosotros mismos, y la conciencia de *sí* que de *él* resulta, se ha extendido por una nueva región: la *sexualidad*. Foucault nos dice que nuestra identidad podría haberse reducido, que se reduce al *sexo* (205)...

La "negativa a la confesión"

En una publicación reciente, el autor precisa en retrospectiva sus posiciones y sus preferencias, además de indicar que sus estudios sobre las categorías destinadas a figurar la "Anormalidad" —sea la de la "locura", sea la de la "enfermedad", el "crimen" o la "sexualidad" — explican la condición del individuo en general, tal como se presenta en nuestras sociedades. Esos estudios muestran las "técnicas de individualización" cuyo secreto poseería el "poder de

Estado".⁶ Este punto de vista deja perplejo al sentido común, pero permite dar más cuerpo a la lógica interna de un proceder a fin de cuentas global. El "poder de Estado" desde luego no "individualiza". Muy por el contrario promulga modelos de "normalidad" que homogeneizan. Como consecuencia, y solidariamente, Foucault identifica las identidades-cinceles que oponen el antimodelo al modelo.

Claro que es conveniente impugnar este procedimiento. No porque "individualice" sino porque, muy al contrario, no individualiza. Lo que podemos reprochar al poder médico o judicial es que no siempre tiene la voluntad o el tiempo necesario para adentrarse verdaderamente en cada caso personal. Desde luego que habría que individualizar, hasta donde es posible, a "los locos", "los enfermos" y "los detenidos". ¿Con vistas a qué? Con vistas a sacarlos de su "diferencia", como es evidente, con vistas a su reintegración mental, física y social. Pues, por lo que toca a estas categorías, su "diferencia" no es ciertamente un "derecho".

Muy distinto es el caso del atipismo sexual que, por su parte, no quiere salir de su diferencia sino que, por el contrario, la reivindica como un derecho. Y plantea un problema aparte. Como precio de "el uso de los placeres" tiene el aislamiento y el desprecio. Se ve separado de los demás y detenido en una identidad-prisión. Cuando Foucault denuncia las estrategias del poder que buscan "aislar al individuo" y "atarlo a su identidad" (302), se toca el caso del atipismo sexual; pero no el del individuo en general que no se queja de estar "ligado a su identidad", sino más bien de perderla, bajo el efecto homogeneizante de las "estrategias del poder".

Mas por otra parte se comprende que la identidad-etiqueta que viene a marcar al atipismo sexual es una forma de confinamiento. Su *símbolo* puede ser la condición del "determinado", del "loco" o del "enfermo" internados. Pero sólo el símbolo. Pues, por lo demás, los intereses reales divergen. Incluso se puede decir que son antagónicos.

Querer salir de su "diferencia" o, por el contrario, permanecer en ella expresa intereses contradictorios. Cuando únicamente se pide la abolición de los criterios que separan a lo "normal" de lo "anormal" se expresa con gran fidelidad la reivindicación del atipismo sexual. Pero nadie tiene derecho de hacerlo a nombre de los "locos", los "enfermos" y los "detenidos". Toda terapia empieza por la distinción entre "normal" y "anormal". Foucault en cambio se fija como objetivo el de denunciar sólo "*la separación* entre el loco y el hombre de espíritu sano, el enfermo y el individuo saludable, el criminal y el 'chico bueno'..." (197). Cuando cómo se habla de A, se habla de B, la falla no sólo es lógica, sino, en ocasiones, también ética. Esta falla se acusa de manera particularmente desagradable cuando, a propósito del mundo de las prisiones, Foucault declara que sólo desea "poner en tela de juicio la distinción moral y social que separa al inocente y al culpable". Habría que pedir la opinión del preso inocente; como señala con toda razón M. Walzer en un artículo reciente, en esas tomas de posición hay un evidente caos

⁶ En "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", publicado en *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, de H. Dreyfus y de P. Rabinow, ed. Gallimard, 1984, pp. 297-321 y, sobre todo, pp. 297 y 300, 204. A continuación, los números puestos entre paréntesis remiten a esa obra.

moral.⁷ Falta por agregar que el notorio apoliticismo de Foucault es su consecuencia obligada. La "nueva economía de las relaciones de poder" que él nos propone recusa "la suposición de un 'Poder fundamental'". Y sobre todo hay que tener en la mira a las "técnicas de individualización" del poder, interesarse sólo por las luchas "inmediatas", sin buscar al "enemigo número uno"; y, además, sin perseguir una "solución" y sin "promesa de liberación"...(312). ¿Ausencia total de proyecto? ¿Nihilismo? Ya se ha dicho, con todo derecho (308). Pero la actitud general únicamente expresa los intereses particulares de la diferencia sexual, de la que no hay interés por liberarse.

Como en *Les mots et les choses*, en *La volonté de savoir* Foucault sólo habla de sí mismo. Pero sin la valentía del yo confesional que tanto le preocupa. Combatir contra la "voluntad de saber" de los que tratan de "identificarnos", romper lanzas en un combate anacrónico contra "la pastoral cristiana", arrancadora de "confesiones": así se desarrolla una lucha de uno consigo mismo, en la que habrá ganado el yo dominador y, a falta de "confesión", sólo habrá engendrado la revelación patológica del "lapsus significativo".

"Para terminar, podríamos decir que el problema al mismo tiempo político, ético, social y filosófico que se nos plantea en la actualidad no es tratar de emancipar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino de emanciparnos *nosotros*, de él y del tipo de individualización que a él se liga. Necesitamos promover nuevas formas de subjetividad recusando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto por siglos" (308). Ese *nosotros* que destaca el autor separa su causa del "individuo" en general; y, sin embargo, el principio del párrafo parece ir dirigido a la humanidad.

VIAJE A GRECIA

"La ciudad iré en ti siempre"

Dices: "Iré a otra tierra, hacia otro mar

y una "ciudad mejor con certeza hallaré". [...]

No hallarás otra tierra ni otra mar. La ciudad irá en ti siempre. [...]

(K. Kavafis, *La ciudad*, extracto. Versión de José María Álvarez.)

La adhesión que suscita la obra de Foucault en nada obedece, cronológicamente, a sus dos últimos volúmenes. *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (Gallimard, 1984 [hay edición en español, *El uso de los placeres*, ed. Siglo XXI, México, 1986 y *La inquietud de sí*, ed. Siglo XXI, México, 1987]). Pero el viaje a Grecia arroja, retrospectivamente, luz sobre todo. Esta obra trae a colación el problema que en la actualidad se discute acaloradamente, el de la oposición entre los derechos del individuo y los intereses del grupo. Grecia parece ser su piedra de toque, en la medida en que, a ese respecto, todos creen tener la respuesta.

⁷ "La politique de Michel Foucault", en *Lettre Interaction* (2-1984), un artículo de saludable lucidez.

A todas luces, Grecia es el lugar de la plenitud del individuo, donde el ideal agonístico invita a la excelencia personal en todos los terrenos de la vida, donde todos desean dejar un nombre, donde sólo se es plenamente hombre como hombre libre; en pocas palabras, la estatua griega es el hombre aislado en su entorno. Pero también a todas luces, Grecia es antes que nada el espíritu de grupo, subordina el hoplita a la falange, el ciudadano a la ciudad que determine incluso su identidad de "animal político", de ella está excluido el poder de un solo hombre y, en pocas palabras, el arte del retrato no es griego. Resumiendo, es una piedra de toque de dos filos.

Lo que la experiencia griega permite distinguir, sobre todo, es lo artificioso de *nuestra* alternativa: o "derechos del individuo" o "derechos del grupo"; como si, en la actualidad, una sociedad que pudiese satisfacer con el mismo impulso los derechos de todos y de cada uno dependiera de lo impensable.

Cierto es que, en algunos aspectos, la ciudad griega fue "un régimen inaudito".⁸ Así ocurre en cuanto al problema que nos ocupa aquí. La economía del ideal agonístico apresta con precisión los caminos de una realización individual sin límites, en dirección de los intereses del grupo.⁹ La solución es bastante singular, pero se basa en ciertos elementos que el sentido común concibe a la perfección. La característica fundamental de la experiencia griega, que probablemente explique todo lo que esta tiene de excepcional, es que nos deja ver un índice de adaptación del hombre a la sociedad entre los más elevados que jamás se hayan observado. Y ello obedece al hecho de que la sociedad que exige esa adaptación ha surgido, a su vez, de una elección compartida de manera sumamente amplia y sostenida de modo muy activo. Lo que resulta "inaudito" no es "milagro" por necesidad. En Grecia, lo social determina lo mental con el mismo éxito que lo mental había determinado lo social. Vale decir que la aventura griega, en condiciones particularmente favorables, ofrece a la observación el proceso de *autoconstrucción del sujeto*. Este principio posee un valor general, lo demás depende de las condiciones que caracterizan a cada coyuntura histórica. Por ejemplo, el hombre asocial también se autoconstruye; pero en contra de la sociedad.

Algunas convicciones formadas en el terreno griego nos han llevado, desde hace varios años, a poner en duda los determinismos estructuralistas que prevalecían en Francia.¹⁰ Nos parecía que describían a nuestra sociedad y condición humana "intemporal". Importante a causa de su público, la obra de Foucault, a nuestro parecer, invitaba a discutir la injustificable "muerte del

8 Louis Gernet, "Les debuts de l'hellenisme", publicado en *Les Grecs sans miracle* —obra y título póstumos—, ed. Masperó, París, 1983, p. 28.

9 Véanse los admirables análisis de Eduardo Will, "'Individualisme oïniën', 'Discipline dorienne'; Deux fausses idées claires", en *Doriens et ioniens...*, París, 1956, pp. 17-34.

10 Estos trabajos sobre la autoconstrucción del sujeto antigua dieron por resultado una tesis de doctorado de Estado, *Anthropos. Cadres mentaux et devenir socio-politique en Grèce ancienne d'Homère à Aristote*, París, 1983 (el primer volumen aparecerá próximamente, con el título de *Dionysos ou la Grèce envoûtée*, en Arthaud/Flammarion; el segundo volumen, *Des hommes ordinaires*, aparecerá con posterioridad). Cf. también infra 13. La parte crítica fue publicada en *Esprit*, mayo y septiembre de 1984, en forma de artículos.

sujeto", el papel privilegiado concedido sólo al poder constructor de las prohibiciones, la ausencia de perspectiva histórica; a ello le oponíamos el ejemplo griego y las reglas generales que él se derivan.

Tras la aparición de los dos volúmenes recientes de *Histoire de la sexualité*, los juegos se han vuelto a repartir. Bajo el elocuente título de "Modificaciones", el autor presenta estos dos tomos expresando su deseo de "desprenderse de sí mismo" y "pensar que de otro modo". La investigación se ve transportada a Grecia; Foucault se encuentra con la historia, descubre al sujeto y, mejor todavía, la *autoconstrucción del sujeto*, y renuncia, haciendo hincapié en ello a favorecer sólo el poder constructor de las prohibiciones.¹¹ Según se anuncia en la introducción, el principal objeto de estudios será examinar el modo como los hombres se imponen reglas y se conforman a sí mismos (2.18-19),¹² y como, de una manera más general, "alguien se constituye a sí mismo como sujeto mediante una relación de sí consigo mismo" (passim).

En principio, nada nos separa ya de Foucault. Junto con sus demás lectures medimos el carácter radical de un cambio que se aprecia en más de un aspecto. En *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, la escritura es agradable y ya no hay estilo atormentado de las "representaciones perpendiculares sí mismas"... También la documentación resulta bastante honesta, hay tableros de la experiencia griega observados con finura, por ejemplo "la corte del amor", cuyo decorado había montado la homosexualidad en la Grecia clásica; asimismo la visión que se desprende de *La clave de los sueños* de Artemidoro; y, en fin, los dos capítulos sobre el matrimonio, que ciertamente merecen que se vuelva a ellos.

Pero queda "la ciudad", que en ocasiones irá en ti siempre...

Un extranjero en la ciudad

L'usage des plaisirs y *Le souci de soi* tratan respectivamente a la Grecia clásica y del mundo grecorromano. Distribuidos entre estos dos volúmenes, entre estas dos épocas, encontramos dos modelos del "amor a los muchachos", con dos formas de matrimonio, como polos de comparación.

En la Grecia clásica, la relación sexual más "problematizada", la que despertó mayor interés y provocó debates filosóficos célebres, fue "el amor a los muchachos". El matrimonio y el vínculo conyugal vienen en segundo plano.

Lo contrario ocurre en el segundo periodo estudiado. Esta vez, la relación entre esposos constituye el foco de interés de los pensadores y, en consecuencia, el amor a los muchachos se ve "desproblematizado" o banalizado, y pierde gran parte de su importancia como objeto pensado. Como origen de ese cambio, que imprime su movimiento a ambos libros, están las

¹¹ El autor insiste al respecto en esta introducción, pp. 10, 19, 28 y 29.

¹² A continuación, los números que aparecen entre paréntesis remiten al volumen y a las páginas, designando el 2 a *L'usage des plaisirs* el 3 a *Le souci de soi*.

modificaciones que intervienen en el "uso de los placeres"

Durante los siglos clásicos, la actividad sexual en la Grecia de las ciudades no está reglamentada por medio de prohibiciones, sino basada en el criterio de una separación entre "moderación" e "incontinencia" (2.53). Nada más cierto. Pero, a partir de allí, entra en escena una figura extraña que predominará en todos los análisis de la obra: la del hombre que, mediante el dominio de sí, logra el dominio de los demás. Caro al autor, este modelo es subyacente a las figuras más diversas. Merced a la temperancia o a la abstinencia total, el atleta logra "su superioridad sobre los demás" (2.136); el esposo basa "su poder sobre la esposa" (2.168); el príncipe da muestras de una virtud "que marca una superioridad" y legitima el "poder que ejerce sobre los demás" (2.195); el efebo cortejado que resiste a sus enamorados afirma "su superioridad sobre los demás" (2.231-34); de adulto, tendrá que asumir "el papel de aquel que, en la ciudad, es superior a los demás" (2.241); trátase de una "superioridad" social, que podría manifestarse en el ejercicio del poder: en la Grecia de las ciudades, el dominio de sí es la virtud de "quien debe dirigir a los demás" (2.94); de ese modo, la ética griega implicaría "una articulación sumamente estrecha del poder sobre sí y el poder sobre los demás" (3.105), etcétera.

En este punto cabe preguntarse en qué sociedad se está, de manera más general, como un ideal *ético*, que invite a todos a fincar *socialmente* su poder sobre los demás, podría ser una regla general en una sociedad cualquiera. Pero, cuando se trata de la Grecia de las ciudades durante los siglos clásicos, el modelo propuesto entra en contradicción con los hechos más elementales. El ideal griego del dominio de sí mismo es el complemento necesario de la *isonomía*, que hace que un ciudadano no pueda estar sometido al poder de alguien más.

Pero aquí se impone una aclaración pues, de otro modo, lo demás resultaría incomprensible. El extraño modelo del hombre que, dominándose, se pone en condición de dominar a los demás, no es una total invención de Foucault. Quien se proponga estudiar la *autoconstrucción del sujeto* en la Grecia antigua encuentra dos modelos particularmente elocuentes. El primero es el hombre del dominio de sí, exigido por la sociedad *isonómica*. Él debe dominarse en la medida en que nadie lo domina. En su patrimonio cuenta con la práctica de los placeres, la *chrêsis*, a condición de hacer un uso socializado de ella. El segundo es el hombre "puro", el renunciante de Grecia, "el hombre divino" (*theios anèr*). Por medio de la *askêsis*, término técnico que en un principio designó una práctica de "magos" capaces de abandonar su cuerpo, este hombre se esforzará toda su vida por desligarse del suyo para coincidir sólo con su alma. Es el hombre de la *askesis*, que permanece al margen de cualquier "uso de los placeres". Como contrapartida, goza de un prestigio social incomparable que lo habilita para una función de consejero público, e incluso de "guía", en el sentido pleno de la iniciativa política; piénsese, por ejemplo, en los pitagóricos. Los renunciantes griegos no sólo no fueron "hombres fuera del mundo" sino que, además, representan la única figura de "hombre superior" cuya autoridad fue aceptada en las ciudades, sin que hubiera ningún conflicto con el ideal igualitario.¹³

13 Hemos reunido una documentación sobre estos hechos en "Identité et exclusion en Grece ancienne", *Revue de l'Institut de sociologie*, Bruselas, 1982, 1 y 2; "Les fils de la mort", en Gnoë y Vernant. *Les morts, la mort. Ideologic*

Foucault conoce ambos modelos;¹⁴ pero amalgama sus características y, conservando del Temperante el derecho al "uso de los placeres", le agrega la "superioridad" de la que solo goza el Abstinente. El producto es el hombre que "dominándose domina a los demás". La moderación, necesaria para el individuo de una ciudad en la que nadie domina a los demás, se transforma en medio de dominio de cada cual sobre los otros...

Comparativamente, es menor el contrasentido que consiste en describir en los mismos términos el poder del ciudadano y los dos modelos que le oponían los griegos: el que ejerce el "príncipe" sobre sus súbditos, o el que ejerce el "esposo" sobre su mujer.

Doy a todos los griegos por un solo graeculus

Tal desconocimiento de la originalidad política de Grecia explica fácilmente que se desconozca también el problema que habrá planteado el desposeimiento político de los griegos. Este ocupa el centro del periodo estudiado en *Le souci de soi*: el mundo helenístico y el del Imperio Romano entremezclados.

El análisis político que el autor hace allí ("El juego político") empieza recusando el nexo aceptado de manera general entre el "repliegue hacia sí", característico del pensamiento helenístico, y el desposeimiento político de los griegos tras el hundimiento de la ciudad. Esa relación sería "inadecuada" y "discutible". A ojos de Foucault, la nueva sociedad nada tiene de insoportable; "la vida de las ciudades [...] no desaparece": su "municipalización" satisface los criterios políticos del autor; ¿acaso no garantiza el mantenimiento "de las aristocracias tradicionales" en el poder (3.102-03)? Mezcladas en el mismo propósito, las "aristocracias" locales, que deben resolver el problema del desposeimiento político, de los griegos, y la "aristocracia de servicio" que, cuatro siglos después, parece resolver con tanta facilidad el del desposeimiento político de los patricios, ven enumerar sus ventajas; se habla mucho de "fortunas, influencias, prestigios, autoridad y poder", pero nunca de libertad. Ciertamente es que con frecuencia se depende "del capricho del príncipe" y la sociedad romana se caracteriza por una solidísima "verticalidad" (3.104-05). Pero, en fin, "en cierto modo siempre se es gobernante y gobernado" (3.108).

¡"En cierto modo"! Y ello basta para hacer un paralelismo entre dos situaciones que los Antiguos oponían, como se oponen la libertad y la esclavitud. Para Aristóteles, al que nos remite Foucault, el ciudadano es al mismo tiempo *archon* y *archomenos*, gobernante y gobernado; en el

funéraire dans le monde antique, Maison des sciences de l'homme, París/Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1982; "L'émergence du sujet singulier dans *les Confessions* de saint Augustin", *Esprit*, febrero de 1981.

14 Sócrates le da ocasión de definir al hombre divino, el *theios anèr*. "El Sócrates que aparece en este pasaje está investido de los poderes propios del personaje tradicional del *theios anèr*: resistencia física, aptitud para la insensibilidad, capacidad de ausentarse de su cuerpo y de concentrar en sí mismo toda la energía de su alma"; por ello estará capacitado para cierto "tipo de dominio: el que ejerce el dueño de la verdad y para el cual está apto merced a la soberanía que tiene sobre sí mismo", etcétera (2.265). También es conocida la figura del Temperante, al que está dedicado el capítulo *Chrêsis*.

sentido en que él decide en la Asamblea y luego se pliega a la decisión de ésta; y también en el sentido en que —sorteadas— las magistraturas dan vueltas entre las diez tribus. Se necesita mucho valor para hacer un paralelismo con la suerte del alto funcionario romano durante el Imperio, quien, *mutatis mutandi*, también sería "gobernante" y "gobernado", en la medida en que recibe órdenes del emperador y a su vez las impone a las "aristocracias tradicionales" de las ciudades municipalizadas. Aristóteles habría visto en él a un tirano, bajo el poder de otro tirano. Foucault prefiere presentar el testimonio de un *graeculus* servil que en ello habrá visto "el principio mismo del buen gobierno" (3.108): Arístides, autor del *Elogio de Roma*, quien sólo demostró una cosa, el efecto envilecedor que los poderes autoritarios ejercen sobre los hombres.

Desde luego, con la condición de prestarse a ello, pues si, en vez de dar preferencia a un adulator menor, se hubiesen tratado de captar las actitudes predominantes y significativas, no se habría pasado por alto un monumento como el estoicismo antiguo, cuya cosmología se construye totalmente según el modelo de la ciudad que, a falta de organizar la vida de los hombres, organiza el universo como *Cosmopolis*. En todo caso resulta molesto referirse constantemente a los estoicos, sin pronunciar nunca una sola palabra acerca de la escuela fundadora, la *Stoa* de Atenas.

Claro está, nadie puede decirlo todo en un libro —y ni siquiera en dos—, pero ya nadie tiene derecho a deformar un drama histórico que fue profundo y fue digno del hombre; a deformar a ese grado, por ejemplo, el pensamiento de un Dion Casio, en el que lo esencial es el deseo de ver al Imperio transformarse en una "gran ciudad"...

¡Piedad para Poncio Pilatos!

El modelo de la ciudad —como los valores de la República romana, que no se mencionan— ha sobrevivido largo tiempo después de su muerte institucional y esta supervivencia "fuera de contexto" da la clave del drama centrado en el "repliegue hacia sí mismo". Este último, objeta el autor, no pudo resultar de un sentimiento de "inseguridad": las ciudades nunca habían dado "seguridad" (3.102). Por encima del pequeño contenido que en la actualidad se pueda dar a esta palabra, la ciudad griega dio la seguridad de una sociedad concebida a partir de los intereses del hombre. Y puesto que el proyecto central que Foucault adoptaba en su introducción era estudiar la manera en que "alguien se constituye a sí mismo como sujeto", la presteza de los hombres para adaptarse a esa sociedad precisa dirige todo el proceso de la autoconstrucción del hombre en Grecia. Por eso desencadenó el hundimiento de la ciudad un drama de larga duración. Fue este el drama del desfase entre un modelo que *formó a los hombres* y una nueva sociedad que hace del hombre antiguo un *inadaptado*. El atolladero es total, pues la readaptación que exige la nueva sociedad no se le puede conceder: lleva de lo mejor a lo peor. La nueva figura del hombre "adaptado" es Arístides, el *graeculus*.

Pero todavía quedan los griegos. Por ejemplo, Plutarco, a quien se cita en sentido opuesto y quien en realidad se esfuerza por enseñar cómo se puede seguir siendo griego bajo el Imperio Romano: se necesita que el acto político sea una "elección", es preciso que continúe siendo un "acto personal". Foucault cree ver en ello la prueba de que esta posibilidad realmente existía

(3.108), cuando el autor de *Moralia* libra aquí una lucha trágica: quiere conservar el nexo entre la ética y la política en una sociedad en que ese nexo se ha disuelto.

Todo ese capítulo se construye sobre la negación de este divorcio que sin embargo es evidente: la acción moral y la acción política ya no coinciden. Pues no se es dueño de sí. Allí radica el drama de fondo que denuncian griegos y romanos, esta vez mezclados realmente. Estar "bajo el poder ajeno", bajo la *potentia aliena*, es lo que puede hacer que el hombre ya no sea el hombre. Estoicos griegos y estoicos romanos se retiran a "lo que depende de sí". Se les puede preferir a los Arístides, pero entre el alto funcionario del Imperio y el ciudadano "gobernante" y "gobernado" hay una distancia igual a la que separa a la idea de libertad del ideal de una *managerial aristocracy*, a la que se alude aquí muy a propósito (3.104). Sin embargo, no, ¡piedad para Poncio Pilatos! Incluso la "aristocracia de servicio" tenía más dignidad en el mundo antiguo que en nuestra época; cuando no coincidía la acción política y la ética, el *manager* antiguo por lo menos era capaz del acto dramático que consiste en lavarse las manos.

La "triple virilidad"

Foucault no logra concebir al homo politicus, pero cree en el *homo sexualis*. En una cultura dominada por el freudismo y que incluso vio nacer esa "ciencia" especial que es la sexología, no es conveniente examinar aparte el paso que se manifiesta en esa "historia de la sexualidad". En cambio, sí lo será indicar que en la obra de Foucault la idea de hombre está considerada en el sentido limitado de "varón". En *L'usage des plaisirs*, el análisis de conjunto depende de tres "conceptos": los de "virilidad ética", "virilidad social" y "virilidad sexual". Nos constituimos en "sujeto moral" en el uso de los placeres, cuando logramos hacer coincidir en una misma acción a tres modelos de conducta: moral, social y sexual. El "isomorfismo" de estos deriva del hecho de que los tres son "viriles".

Si alguien se siente perplejo ante tal "isomorfismo", debe decirse a sí mismo que constituye el punto de más alto rendimiento de la amalgama entre el Temperante y el Abstinente. Y, a propósito de este último, los griegos emplearon imágenes de lucha hercúlea, que es "viril", si se quiere, en el sentido de que algo tiene de heroísmo y conduce a una victoria total contra el cuerpo. A ella se vincula un gran prestigio social, que es negado al simple Temperante. En suma, no es posible tener al mismo tiempo el "uso de los placeres" y la "superioridad" sobre los demás, es necesario elegir. Pero Foucault se niega a hacerlo. En detrimento del lector desprevenido, hunde al Temperante en el contexto semántico del Abstinente para presentar el simple dominio de sí con los rasgos del ascetismo. Desde ese momento será "viril". Y por "virilidad ética" deberá entenderse ese "combate" que "se desarrolla como una justa consigo mismo", etcétera. Es importante reconocer antes que nada "el carácter viril de la temperancia" griega, que hace de ella un sinónimo de "actividad viril" a secas (2.79, 96, 98, 107 y *passim*). En adelante, queda abierto el camino para situar al Temperante en una posición de superioridad que se manifiesta *socialmente*.

La "virilidad ética" se articula de manera natural con la "virilidad social". Dominarse es "ser

hombre ante sí mismo" y también estar calificado para una "relación de dominio, jerarquía y autoridad que, a título de hombre y hombre Libre, se pretende establecer con sus inferiores". Pieza clave de una "moral de hombres hecha para los hombres", la "virilidad ética" es al mismo tiempo una "virilidad social"; es, "en resumen, una manera de estar activo" ante sí mismo y ante los demás; por eso, "el dueño de sí y de los demás se forman al mismo tiempo" (2.90, 69, etcétera). Éstas son, en suma, las circunstancias concretas del nacimiento del hombre que "dominándose, domina a los demás"...

Pasemos ahora a la "virilidad sexual". También consiste en estar activo pero, esta vez, en el sentido preciso de la "penetración". El "modelo" se construye a partir de la "polaridad" entre dos papeles sexuales, el "activo" y el "pasivo", que deja ver "dos valores de posición, los del sujeto y el objeto"; por una parte; "la función 'activa', definida por la penetración" ; por la otra, "el papel 'pasivo' del compañero objeto". El primer papel es "masculino", el segundo, "es el que la naturaleza ha reservado para las mujeres" y "también el papel que acepta el muchacho o el hombre que se deja penetrar por su compañero" (2.55-56). En virtud de la "virilidad" y la "actividad" que los caracterizan en común, y asimismo del dominio sobre el prójimo que dan los tres, los modelos de conducta moral, social y sexual están destinados a fundirse en una especie de acción modelo.

De ese modo se monta la increíble "estructura" de la "triple virilidad". Bajo apariencias benignas, impone al lector la idea del "isomorfismo" entre lo moral, lo social y lo sexual (2.96). Una vez instalada, funcionará como pivote para conferir al "acto modelo de la penetración" una dignidad igual a la del acto moral. Todo ello, en la medida en que "para los griegos, la oposición entre actividad y pasividad es esencial y señala el terreno tanto de los comportamientos sexuales como de las actividades morales" (2.98). Sin embargo, lo que constituye el vínculo entre lo ético y lo sexual es la "virilidad social", imagen clara del dominio que se ejerce sobre los demás. "Con esta condición de 'virilidad ética' se podrá, de acuerdo con un modelo de 'virilidad social', dar la medida conveniente al ejercicio de la 'virilidad sexual'" (2.96). Llegado el momento, es decir, a propósito del amor a los muchachos, "el acto modelo de la penetración" se verá "valorado con todo derecho" y proclamado como "intrínsecamente honorable" (2.237). Entonces se le podrá dar en verdad "la medida conveniente". Mencionando de nuevo el "isomorfismo entre relación sexual y relación social", el autor liga: "Por ello hay que entender que la relación sexual —pensada siempre a partir del acto modelo de la penetración y de una polaridad que opone a la actividad y la pasividad se percibe como del mismo tipo que la relación entre el superior y el inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido". Trátase, al parecer, de "la estructura agonística": "A partir de entonces se puede comprender que, en el comportamiento sexual, hay un papel que es intrínsecamente honorable, que es valorado con todo derecho: el que consiste en estar activo, en dominar, penetrar y ejercer así la superioridad" (2.237).

Foucault cree que se hace portavoz de los griegos. Pero, en Grecia, actividad sexual se dice *aphrodisia*, mientras que la *askêsis* implica ascetismo. Una vez que puede escribirse, en un juego

de palabras, que "el régimen físico de las *aphrodisia*" es "al mismo tiempo" una *askêsis* (2-142), todos los deslices son posibles. Y será posible confeccionar una imagen del hombre griego a partir del "isomorfismo" entre una "virilidad" que consiste en abstenerse del acto sexual y otra que consiste en practicarlo en "el papel del compañero activo".

"*Anthropos*" y "*anèr*"

Conscientemente o no, poco importa, Foucault recurre a ciertos lugares comunes surgidos de la vulgata "falocrática" moderna. A decir verdad, también a ese respecto, la experiencia griega nos invita a pensar en las brechas que se abren en la historia. A diferencia de varias lenguas modernas, el griego no condensa en un mismo término la noción de "ser humano" y la de "varón". Para la primera existe la palabra *anthropos*; para la segunda, la palabra *anèr*. Y esta distinción lingüística ha tenido un amplio desarrollo en la historia del pensamiento en Grecia, donde aquello que es propio del *hombre* se distingue escrupulosamente e incluso se opone a lo que identifica al varón. Si algún exceso hay en la ciudad política, sin duda es aquel que, en ciertos discursos, elimina por completo lo sexual y niega las deudas de la ciudad con la propia reproducción sexuada.¹⁵ Esta misma oposición entre lo político y lo sexual está latente bajo la otra, célebre, que opone a hombres y mujeres; y cuando se llega a este problema "quemante", es útil no perder de vista que el griego también combate —sobre todo, tal vez— a la "mujer interior"; aunque ocupara la "posición del compañero activo", si es hiperactivo sexual es, a sus ojos, un "afeminado".

Desde luego, hay una virtud propia del *anèr*: la *andreia*, que es la "valentía" en todas las guerras en que se defiende su libertad, contra el invasor o contra las "pasiones"... En cuanto a la "virilidad sexual", claro que la conocen los griegos, pero hacen de ella una figura de comedia o de drama satírico. Lo menos que se puede decir es que los griegos no han tratado de afirmarse en el *sexo*. Pero, viéndolo bien, ¿habrá un sólo pueblo que lo haya hecho, antes de que surgiera este fenómeno reciente al que con justa razón se da el nombre de "falocracia"? La "valentía", como virtud específica del varón, es lo más común del mundo. Y, además no existe la falocracia "salvaje". En esas sociedades —entre las que se incluye a la Grecia primitiva—, donde el símbolo fálico es central, lo que entra en juego no son las "conductas sexuales", sino los valores de fecundidad y de vigor, vinculados a lo religioso. Para nosotros resulta difícil imaginar estas visiones "irracionales". En cambio, imaginamos que el *homo sexualis* en verdad existe, y que es posible hacer de él un objeto de estudio independiente del hombre como totalidad.

La "antinomía del muchacho"

En resumidas cuentas occidental y moderna, esta visión una "virilidad" compensatoria es la que interviene en la obra de Foucault. Ella reúne a las conductas morales, sociales y sexuales con un mismo signo fuerte: el del dominio que se ejerce sobre el prójimo. Llegará el momento en que represente un problema para el autor: será a propósito del "amor a los muchachos".

15 Estos discursos han sido estudiados por N. Loraux, *Les enfants a d'Athéna*, ed. Maspero, París, 1983.

El apasionado interés que despierta entre los griegos la relación pederasta obedece a la antinomia que hay en ella. Según Foucault, se basa en la incompatibilidad *política* entre el "papel pasivo" que se asigna al "amado" y el "papel activo" que será el suyo en la ciudad (2-241). En principio la lógica del esquema depende de un supuesto: el papel activo de los ciudadanos en la ciudad. Si existe un lugar en que la exigencia de "actividad" esté inscrita en las leyes y sea defendida por los teóricos de lo político, ese lugar sin duda es la Atenas democrática; y agregaremos que también en Atenas, y no en otra parte, es donde la radical intervención "socrático-platónica" que considera Foucault habrá impuesto al "amor a los muchachos" la solución que conocemos. Esta convergencia, que no señala el autor, sin lugar a dudas es significativa. Mas, desde luego, no porque el muchacho en vías de formación tenga que asumir algún día "el papel de quien en la ciudad es superior a los demás" (2.241). Tampoco porque un muchacho no pueda tener en la *polis* "un papel pasivo". El efebo socrático es pasivo, es el modelo del aprendiz dócil, cuya libertad de palabra se limita a monosílabos de conformidad.

La "antinomia del muchacho" obedece al hecho de que a nadie se le prepara para lo *político* mediante lo *sexual*. Esta distorsión viene a reparar el ordenamiento platónico que, por otra parte, conserva para "el amor a los muchachos" el carácter iniciático que *tradicionalmente* fue el suyo. A ese respecto hay un problema de historia, que invita a tomar en cuenta los hechos que dan fe, en Grecia, de una antigua tradición de homosexualidad prenupcial ritual, tanto para las muchachas como para los muchachos. No cabe decir más aquí sobre su lógica, fuera de que fue iniciática y coincide con la de un sistema global, anterior al de la política y centrado en lo "sexual", si se desea, pero en lo "sexual" pleno de religiosidad, diferente de lo nuestro y de lo de los griegos de las ciudades. Y precisamente: tan arraigada como las demás tradiciones con las que viene a confundirse, la de una *homosexualidad de paso*, en todos los sentidos de la expresión, va a inscribirse fuera de tiempo en la Grecia de las ciudades, centrada ya no en los valores vitales sino en los del contrato. Y, tanto en este terreno como en todos los demás, se deja sentir la necesidad imperiosa de poner a distancia los valores antiguos con el fin de asentar mejor a los más recientes. A ello se dedica toda la tragedia y, de manera más general, en las más grandes producciones de la literatura griega subyace una especie de "guerra de gigantes", que opone a la Grecia del Cielo y del Contrato y la de la Tierra y los valores vitales.¹⁶ El problema es enorme, por lo que bastará con decir aquí que la espiritualización platónica del "amor a los muchachos" viene a sumarse a todas las demás luchas que ponen lo sexual a distancia, dentro de una acción monumental que "priva" a Grecia de su propio pasado.

La homosexualidad en Grecia

Pero, puesto que el problema se ha traído a colación, es conveniente detenerse en él un momento más, para reconocer que la homosexualidad en Grecia, desde luego, también depende de la psicología. Y, para ello, hay que escuchar a los griegos y, por ejemplo, a Platón, buen especialista en la materia. Si un discurso hay que se acerque al máximo a lo que nosotros entendemos por "psicología" y, mejor aún, por "psicología de las profundidades", ése es el que

¹⁶ Véase *Dionysos*, cit.

emplea en *El banquete* el Aristófanes de la escenificación platónica. El gran cómico tendrá la obligación de hacer la anatomía de las predisposiciones "congénitas" sexuales y hará aparecer en escena a tres modelos: el mixto, que contiene a la vez lo "mismo" y lo "otro", lo "masculino" y lo "femenino", y predispone a buscar compañero en el otro sexo; luego otros dos, "monolíticos", si se pudiera decir, que se encierran en lo "mismo" para dar por resultado a los homosexuales, hombres o mujeres. Éstos no buscarán a lo "otro" sino a lo "mismo" y, siempre en un tono cómico, Platón agrega que esta especie de "narcisismo" sexual, que "no cesa de vincularse a lo que le está emparentado", con frecuencia va acompañado de "aspiraciones políticas" pronunciadas (192 a-b).

Desde luego, no es el discurso de Aristófanes el que zanja el asunto, sino el de Diotima, una mujer que habla por boca de Sócrates, sin duda en nombre de lo "mismo" y lo "otro". Pero la digresión cómica que lo ha precedido posee el mérito de insistir en un hecho de psicología histórica: los ciudadanos de los siglos clásicos, y los de la ciudad democrática más que nadie, se hallan indiscutiblemente bajo el influjo del modelo masculino que manifiesta con fidelidad un proceso histórico de doble filo. Los griegos ciertamente construyeron una sociedad que era favorable al *hombre* en el sentido lato del término; pero esa sociedad fue construida por y para el hombre en el sentido limitado. Una dentro de otra, estas circunstancias crearon en el ciudadano una evidente autosatisfacción que expresa al mismo tiempo al *hombre* y al *varón*. A ojos de Platón, no es lo mismo. Aquella autosatisfacción que tiene su raíz en lo político y se justifica por la conciencia de haber instaurado una condición de libertad, es cómica cuando se manifiesta en las tendencias sexuales los que, "sintiendo en sí el corazón de un hombre y la apariencia de un varón, se afanan en buscar lo que se les asemeja" (192 a). En ello existe el mismo deslizamiento de lo político a lo sexual que hace un momento; molesta a Platón y, a decir verdad, mezcla la lógica de dos sistemas. Mientras no se construía el estadio de lo político, lejos de indicar la negación de un sexo por parte del otro, la *homosexualidad de paso*, por lo contrario, preparaba para el matrimonio. Prevista tanto para las muchachas como para los muchachos se mantuvo durante los siglos clásicos en esas dos formas: pero, en lo sucesivo, dentro de una lógica de "guerra de los sexos". Para limitarnos aquí a los ciudadanos, a fin de cuentas éstos parecen pensar para sus adentros lo que Platón proclama en voz alta. Pues sigue existiendo el hecho básico. En la Grecia clásica, la única forma del "amor a los muchachos" que fue satisfactoria para el espíritu, la que permitió a griegos hablar al respecto en términos de elogio, fue su forma espiritualizada, enteramente alejada de lo sexual. Esto, Foucault lo dice. Pero ve en ello una "paradoja histórica" (2.268), cuando se trata de un *reajuste histórico*. Sin embargo, para admitirlo, también habría sido necesario aceptar que la *separación* entre lo sexual y lo político es la clave misma de una "historia de la sexualidad" en la Grecia antigua.

Pero ni este país concreto ni la aventura histórica que la suya están aquí en duda, pues la paradoja más bien consiste en el hecho de que se pueda hablar tan largo y tendido de Grecia, para no mencionar a la "libertad" sino a propósito de la que los griegos se concedían en la práctica pederasta (2.268).

Cuando un daimôn quiere ser "sujeto"

L'usage des plaisirs se basa en dos tesis. La primera es, que, en Grecia, el dominio de sí mismo asegura el dominio de los demás, lo cual equivale a negar los propios cimientos de la sociedad de la que se pretende hablar. La segunda consiste en que "la antinomia del muchacho" se basa en la incompatibilidad entre la pasividad sexual y la actividad política. Esto supone una continuidad entre los dos campos que choca con todo lo que se sabe al respecto.

No se trata de "errores" de erudición. Foucault es un autor que trabaja y se documenta. Más bien se trata de ese deslumbramiento trágico que los griegos llaman *Atè* y que se apodera del hombre como un *daimôn*. El *daimôn* de Foucault es un fantasma de narcisismo dominante, que exige el sacrificio de todos los hechos. Para él amasa el autor, con gran paciencia, hechos reales que imprimen al análisis un aspecto de seriedad, pero que da un giro hacia lo absurdo dondequiera que ese análisis se juzgue. Anunciado como una investigación sobre la *autoconstitución del sujeto*, el estudio termina en una "estética de la existencia". ¿Cómo podía ser de otro modo? Para concluir era necesario maquillar...

De L'usage des plaisirs al Souci de soi, o de la "virilidad" a la inquietud

Y, en realidad, nos encontramos en una fantasmagoría de las profundidades y es preciso sujetarse a la lógica de las máscaras. La voluntad de poder marca la tónica en *L'usage des plaisirs*; el miedo le sucede en *Le souci de soi*. La clave del código sigue siendo la misma: la negación del *homo politicus*, la sobrevaluación del *homo sexualis*.

Para explicar el "repliegue hacia sí mismo" que caracteriza al pensamiento grecolatino, Foucault se niega a responsabilizar al desposeimiento político de los griegos y los romanos. No tiene respuesta de repuesto, pero la respuesta se produciría en el capítulo siguiente. Agrupados con el título general de "El cuerpo", cuatro estudios obtienen provecho de un rico expediente sobre las teorías médicas grecorromanas. Mas, para abordar seguidamente lo esencial, el autor saca conclusiones opuestas a lo que se deduce de los textos que estudia. La causa profunda de la "inquietud" que habrá llevado al "repliegue hacia sí mismo" —al que en lo sucesivo se designa como "preocupación por sí mismo"— habrá sido una creciente "patologización" de la sexualidad. Pero en los textos presentados no se encuentra nada convincente al respecto: a decir verdad estos expresan todo lo contrario. En ellos se capta el efecto de una liberación, una de las raras liberaciones que haya traído consigo el hundimiento del universo cívico: es que viene a borrar las fronteras, que son demasiado normativas, entre el hombre y su cuerpo, por una parte, y el hombre y la mujer, por la otra. Toda la medicina de la Antigüedad tardía proclama este cambio. En adelante sólo la noción de medida constituye un criterio para la reglamentación de la actividad sexual y, por ejemplo, para Galeno la abstinencia prolongada es una forma de desmesura. Entre el hombre y la mujer se establece el "isomorfismo", al mismo tiempo que la función sexual se vincula a todo el cuerpo (3.129). Se hace hincapié en los efectos terapéuticos de la actividad sexual, "remedio contra la melancolía y la misantropía" (3.141). Se recomienda que no se perturben las condiciones del acto sexual (3.148); y, además, que no se tengan relaciones

sexuales sin deseo (3.158). Si el autor vio en todo ello uno "animalización del deseo" y una creciente "patologización" de la sexualidad, no lo hizo de buena fe. Incluso las cuatro "enfermedades sexuales" que le brindan su principal argumento se oponen a esa conclusión: el priapismo y la gonorrea no son producto de la práctica sexual, el primero a veces se debe a la abstinencia (1.137); en cuanto a las dos restantes (la satiriasis y la "satiriasis de la mujer", o sea la *machlosynè*), éstas se manifiestan como una hiperactividad sexual y la leyenda las presenta como castigos infligidos por Dionisos a quienes se habían negado a lo sexual...

En resumen, el "repliegue hacia sí mismo" fue transformado en "preocupación por sí mismo" independientemente de la razón histórica. Foucault nunca quiso admitir la frustración que habría traído consigo la ruina de un universo político, social y ético. A sus ojos, la "inquietud" es una actitud que emana del "cuerpo". Pero, por otra parte, hay una profunda coherencia entre las actitudes que subyacen en los dos volúmenes. *L'usage des plaisirs* trasluce una total cerrazón a la idea democrática, a la de una libertad para todos; expresa la negación básica de lo político y, de manera más profunda, de lo social, todo lo cual va dictado y compensado al mismo tiempo por un individualismo llevado a sus límites; pero, además, so pretexto de describir al hombre griego, construye la visión de un deseo de poder egocéntrico que elige expresarse, también, por voz del cuerpo. En la obra no hay recurso alguno para el hombre, por lo que, como es natural, el miedo viene a invadir la escena en el "segundo acto"...

La mujer

Foucault introducía su última obra anunciando un corte en su modo de proceder. Y éste existe. Pero no se produce en el punto en que el autor lo sitúa. Ocurre entre el conjunto de sus escritos, por una parte, y ese admirable fragmento que se descubre en *Le souci de soi*, por la otra, bajo el título general de "La mujer". Sin embargo, el centro de gravedad de estos estudios es "el amor a los muchachos"; las mujeres y el matrimonio se tratan a contrapunto y este proceder se amolda al de los hombres de la Antigüedad, para quienes la mujer era "el otro por excelencia" (3.192). Y sin embargo, el autor se transfigura gracias a este encuentro con la diferencia radical.

Primero, en un aspecto fundamental. A propósito del matrimonio y del vínculo conyugal, Foucault presenta hechos que contradicen el propio proyecto de la "sexología", que pretende aislar a su objeto de todo lo demás. En una serie de estudios que, de uno a otro volumen, se agrupan en un conjunto irreprochable, se examinan los temas que en cierto modo han constituido los títulos de nobleza del matrimonio, sea éste el de la ciudad griega, sea el de la vasta sociedad grecorromana (2, Cap. III; 3, Cap. V). De uno a otro de estos contextos tan distintos, el matrimonio sigue siendo, en el espíritu de los hombres, el único punto de armonía entre lo sexual y lo moral. Pero las razones no son las de un conformismo moralizador. El matrimonio es ese lugar de convergencia en que lo "físico" y lo "social" actúan al unísono y donde las reglas sociales y la sexualidad humana hunden su raíz común. Foucault presenta las dos nociones que sirvieron a los griegos para situar armónicamente al matrimonio en el propio seno de la condición humana. El hombre es, al mismo tiempo, un animal hecho para vivir en grupo (*synagelastikon*) y otro para

hacerlo en pareja (*syndyastikon*). Un mismo principio, depositado en él —ya no sólo el "varón", sino el "ser humano"— rige el vínculo matrimonial y la vida en sociedad que lo instituye. Ésa es la base perenne de la legalidad matrimonial que, de la *polis* clásica al Imperio Romano, ha respetado la historia. Pero, por otra parte, esa base ha redefinido toda una serie de características que Foucault compara con un sentido de la historia esta vez muy acertado.

El matrimonio griego durante los siglos clásicos desde luego no es esa construcción fría que en ocasiones se ha creído ver. En él interviene el Eros y el placer que produce es mayor cuando es por consentimiento. Pero es muy cierto que, por otra parte, el matrimonio clásico obedece a una doble jerarquía que subordina la sexualidad a la procreación y la mujer al hombre. La división de tareas que la acompaña establece entre los esposos las leyes de una justicia distributiva, propia de los regímenes aristocráticos. En el pleno ideal, el marido es el educador de la esposa y lo mismo ocurre con la fidelidad que la mujer debe guardarle, pero que el marido se debe a sí mismo.

En *Le souci de soi* nos vemos transportados al ancho mundo grecorromano, pero no se descubren hechos de imprecisión. El matrimonio es un hecho de "larga duración" y, además, el autor tiene la precaución de precisar que lo que examina es un "modelo fuerte" del matrimonio. Todo está en regla y hay que admitir que, salido de una documentación convincente, ese modelo es para la rutina cotidiana lo que la lengua para la palabra. Pero lo más importante radica en que la forma que se presenta es bella, tanto por su verismo como por esa adhesión íntima que hace al autor darle todo su relieve. Digámoslo sin ambages, la descripción del matrimonio grecorromano, documentada, fina y ponderada, es al mismo tiempo una especie de himno a la "relación dual".

De "forma matrimonial" que había sido en el marco de la *polis*, el matrimonio pasa a ser "lazo conyugal", relación personal entre dos esposos. Es un terreno de "reciprocidad" en el que el "dominio" sobre el prójimo da paso a la "valoración del otro". Reconocida desde tiempo atrás, la naturaleza "binaria" del hombre ahora entra de lleno en posesión de todos sus derechos. El hincapié se desplaza del objetivo de procreación a la finalidad comunitaria del matrimonio. Dejar una progenie ya no es su principal fuente de legitimación. Hay "una vida que compartir" (3.179).

Humanizada al fin, la propia sexualidad es un hecho amplio que ya no necesita ni un discurso aparte ni ningún maquillaje. En la Antigüedad se habla poco de las "relaciones sexuales entre esposos"; en cambio se habla mucho de la "relación conyugal" que las incluye y las remite a esa totalidad que es el hombre. Hay citas de textos en los que, por el interés del matrimonio, los antiguos condenan la prostitución, "forma no amorosa del amor"; y otros donde, "en las relaciones sexuales", el hombre debe recordar *quien es* y asumirse cabalmente (3.193-96).

En la última obra de Foucault —¿realmente es necesario publicar *Les aveux de la chair*?—, la "diferencia" hecha "mujer" ha hecho superflua la referencia a los "locos", los "enfermos" y los "presos". Ya no es necesario utilizar a los "encerrados" como símbolos de otro encierro. La "relación dual" abre la cárcel cuyo nombre aterrador había inventado Foucault: el de "estructura heautocrática". "Valorado" bajo el símbolo de una "mujer-esposa", "el otro por excelencia" es

reconocido al mismo tiempo como "el que forma unidad consigo mismo" (3.192). En ocasiones eso basta para disipar todas las nieblas de *Atè* y para hacer a un hombre lúcido y probo a la vez.

Katastrophè

¿Por qué fue necesario que Foucault escribiera cinco páginas más? Sin esa desoladora *conclusión* que sirve de epílogo a los dos tomos, hoy podríamos decir: poco importan las fallas superficiales de una obra cuando su lógica profunda conduce al desenlace. Pero "la inquietud de sí" —título del segundo libro— tuvo la última palabra: en la Antigüedad, el matrimonio habría alcanzado su calidad de relación dual ejemplar como medida de protección contra las enfermedades sexuales... Hay una vuelta a la "inquietud" que tiene origen en una "creciente patologización de la sexualidad", a la que cada vez más se percibe como una enfermedad, a veces mortal; es insistente el tema de una "fragilidad corporal". Y el matrimonio aparece como el marco de seguridad por excelencia, en el que se pone a la sexualidad bajo control. En él se la confina así, "a reserva de llenarla de significados más intensos en esa relación conyugal" (3.273).

¡Qué lástima! ¡Y cómo parece Foucault renegar de sí mismo, cuando en el capítulo sobre "La mujer" estaba tan próximo a la actitud real de los hombres de la Antigüedad tardía! Pues, como es enteramente evidente, la profundización de lazo conyugal no fue obra del miedo, sino de la liberación de la que ya hemos hablado, y también de un deseo de integración: para los hombres del Imperio, el matrimonio era un nexo entre lo individual y lo social y esa cualidad se cultivó tanto más "amorosamente" cuanto que muchos otros nexos se disolvían. Para algo es buena la desgracia...

Pero nada bueno hay en la violencia de la enfermedad la muerte que hoy nos obligan a considerar "acabada" la obra de Foucault. Existe una verdadera ruptura entre el Foucault preso de sí mismo y el hombre que quiso viajar "para desprenderse de sí mismo" y descubrió la relación dual; el hombre murió prematuramente. Lo único que tal vez le haya faltado fue tiempo para evitar escribir cinco páginas sobrantes: *Katastrophè*, el final de un drama, y ya.

ALGUNOS PROBLEMAS DE SOCIOLOGÍA CULTURAL

Foucaultismo y situacionismo

Queda aún el fenómeno Foucault, el cual nos invita a establecer un paralelo entre dos lógicas, la de la obra de Foucault y la de su público. El determinismo, el individualismo y el apoliticismo del autor se enlazan en un sistema coherente en los *estratos profundos* del discurso. Lo que sobredetermina a Foucault emana del "ello". El resultado ha sido un debate de toda la vida que representa lo que podríamos llamar "la parte del hombre": pero acaparó al autor, lo alejó de todo lo concerniente al destino común, lo hizo hermético ante la historia, la sociedad y la política. Más aún, la reivindicación del atipismo individual condujo a un conflicto con la sociedad y adoptó la forma de una denuncia militante de todas las normas "sociales y morales".

Consideremos ahora al público de la obra. Se ha aceptado demasiado a la ligera que deriva de

lo *racional* una expresión cuya lógica en realidad es de un orden enteramente distinto. ¿Es necesario recordar los medios de comunicación y el poder de condicionamiento que poseen? Desde luego, pero agregando que el fenómeno de los medios de comunicación brinda recursos nuevos y preciosos para cualquier estudio de psicología social. Posee el mérito de poner al descubierto los "estratos profundos". Por otra parte, no han faltado las advertencias acerca de la inconsistencia teórica de un discurso del que se ha dicho, y no es poco decir, que fue "un estructuralismo sin estructuras".¹⁷ Pero esos avisos no bastaron para invertir la corriente: sólo iban dirigidos a la razón, cuando se trataba de la corriente, impetuosa, de los estratos profundos. En ellos coinciden la "estrella" y la opinión. En esos estratos ponen los medios de comunicación la mira. E igualmente en ellos es coherente la obra de Foucault.

En ella encontró la gente una descripción de la sobredeterminación psicológica del hombre moderno. Ésta es real. El llamado a oponerle resistencia coincidía con el sentimiento común. Por ello, poco importaban los "medios apodícticos". Lo que constituía el cuerpo de la obra estaba en lo vivido y, más aún, en el debate intelectual francés desde fines de los años cincuenta. Como parte de una intensa reflexión sobre la "sociedad de consumo", el condicionamiento que ejerce el medio, y en particular la sobredeterminación de los "deseos", habían sido objeto de una discusión muy animada. El situacionismo, que fue su manifestación inicial, abrió el proceso contra la "sociedad de consumo" que condiciona nuestros "deseos", les transmite la orden del exterior y los conforma según determinados artículos de gran producción que están en venta. Era preciso oponerle nuestros "verdaderos deseos", enriquecidos por todos los recursos de la inteligencia, la imaginación y el talento, recusar la invasión clandestina de los corazones y los espíritus por parte de los "objetos de deseo" prefabricados.

Ahora bien, el foucaultismo es "simétrico y opuesto" al situacionismo. Uno y otro se vinculan a la sobredeterminación psicológica del hombre moderno y al "uso de los placeres". Pero sus estrategias son diametralmente opuestas. El condicionamiento psicológico que el situacionismo atribuye a un contexto sociohistórico preciso es presentado por el foucaultismo como si dependiera de la "finitud antropológica". El primero le opone una alternativa. El segundo es su derivativo. Los situacionistas culpaban sobre todo a la "sociedad de consumo". Foucault le asegura la coartada. Ellos se cansaban de denunciar la hipertrofia del poder económico, en lo sucesivo un "poder fundamental", en el que veían al "enemigo número uno". Foucault afirma que el "poder fundamental" no existe y hace un llamado a las "luchas inmediatas" que debemos librar, cada cual por su lado, contra "poderes" también parcelados: sin buscar al "enemigo número uno" y sin "promesa de liberación".

El situacionismo no fue promovido por los medios de comunicación, el foucaultismo sí. Organizado según el modelo de la empresa, el sector de la comunicación se adhiere de manera enteramente natural a los reflejos del poder económico. Además, es necesario situar los hechos en su contexto general. Éstos tienen por marco histórico ese periodo de expansión llamado en la actualidad "los gloriosos treinta". Como periodo de mundialización del poder económico, éste

17 J. Piaget, op. cit.

introdujo una ambigüedad: ¿cuál es el "poder fundamental", el gobierno nacional o el poder económico local, de dependencia internacional? A ese respecto, un signo secundario, que el caso de Foucault ilustra con brillo particular: la pronta institucionalización de "vanguardismos" muy "audaces".

El foucaldismo fue sólo la expresión piloto de un movimiento general, en que la promoción de los medios de comunicación y las inversiones oficiales favorecían con su elección a autores invariablemente deterministas. No cabe insistir aquí en la fragilidad científica de esas producciones; bastará con reconocer que el determinismo es la ideología básica del poder económico. La sobredeterminación económica de la vida sólo se puede justificar en lo intelectual con base en un principio fatalista: lo económico es determinante. Lo demás es cuestión de contexto local, por lo que es conveniente distinguir entre la práctica y la teoría.

En la actualidad, lo económico sin duda es *determinante* en las *relaciones de fuerza*. En ese nivel, la prueba está en la acción. Se está del lado fuerte, allí donde se ejerce el poder.

Del lado débil se hace teoría. Aquí, estamos en el poder económico local. Entramos en lo complicado. Tenemos el peso de las tradiciones, las realidades de la Europa cultural. No es fácil decir a la gente de buenas a primeras: sufre usted el totalitarismo económico que ejercen los demás. Ni siquiera se le pueden presentar brutalmente teorías de determinismo económico. Es preciso diluir. Estamos ante gente refinada; aunque se halle bajo la ocupación, esta provincia tiene sus pretensiones: ¡por tanto tiempo se ha creído "La cuna de la civilización"! Es necesario diluir. El determinismo económico se debe servir en un caldo de determinismo filosófico, donde se trata en esencia del hombre...

Ah, vieja Europa, cuánto tardas en morir... Pues, como es evidente, los dueños de las transnacionales no tienen necesidad de las "modas de París". La necesidad es local. Y, una vez más, a ese respecto el fenómeno Foucault remite a una situación más general. Los determinismos parisienses no han convencido fuera de Francia. Su especificidad parece vinculada a otras especificidades locales. Existe en Francia una fuerte tradición, incompatible con la procedencia del poder económico, una tradición de politización y de valores humanos: las "modas de París" estaban perfectamente pensadas para hacerle contrapeso.

La Francia tradicional y la Francia posible

Ahora es posible volver a la comparación entre Foucault y los situacionistas. Este regreso nos conduce al *acontecimiento* que dividió en dos épocas a "los gloriosos treinta". El foucaldismo y el situacionismo son cabalmente representativos de las dos tendencias que se manifestaban en el movimiento de mayo de 68. Por una parte, la reivindicación ambigua de los jóvenes burgueses, que reclamaban su "lugar bajo el sol", con un espíritu dominador y mediante una denuncia de la "Francia tradicional", en todos sus aspectos. Esta tendencia se abrió paso. Al respecto, no se

puede hablar de ningún "fracaso del mes de mayo".

Por otra parte, el movimiento dejaba ver una especie de reflejo de autorregulación de la sociedad moderna que, en teoría, habría podido orientarlo en dirección de la "calidad de la vida". Sin ruptura violenta y si explotando en cambio lo que la propia "sociedad de consumo" había aportado de positivo: por primera vez en la historia del pensamiento occidental, el "deseo" se pudo concebir como valor, en el nivel de las mentalidades y las mayorías. Ya no era necesariamente ese "elemento avasallador" que el hombre debía dominar para ser hombre sino, al contrario, un medio de cabal desarrollo. Con la condición de revisar la vocación "mercantil" de la "sociedad de consumo", de recusar la sobredeterminación económica de los "deseos": a eso se refería la enmienda situacionista. Esta segunda tendencia no produjo resultados. Al respecto, es posible hablar de "fracaso del mes de mayo". Sólo fue la sugerencia de cierta posibilidad histórica.

Triunfó otra posibilidad: la modernización bajo el signo de las prioridades económicas. Hubo vencedores y vencidos. Entre los vencidos podemos incluir, mezcladas, tanto a cierta "Francia tradicional" como a una Francia posible. Del lado de los vencedores, desde luego, al poder económico, que recibía sangre nueva: una nueva generación de Decididores, resueltos más que nunca a organizar todos los campos de la vida según el modelo de la *empresa*; por ejemplo, entre otros, el de la *comunicación*. También hubo pérdidas y ganancias: éstas son notorias. Pero se produjo un fortalecimiento de la vocación "mercantil" de la sociedad, una sobredeterminación económica de los principales sectores de la vida y una posición *sine die* del objetivo de la "calidad de la vida". Asimismo hubo un reflejo de autorregulación de la sociedad, pero en el sentido que muestra la victoria del foucaultismo sobre el situacionismo. Llamémoslo *reflejo mediático*, y nadie pasará por alto su importancia, pues se trata de la *comunicación*, sus medios, en el seno de una sociedad, con todo lo que ello implica. La "mutación" económica de nuestra sociedad generaba por necesidad un sentimiento creciente de sobredeterminación. Éste fue registrado en forma de *demanda*, a la que respondió la *oferta*: había sonado la hora de los autores deterministas y su poder de convencimiento sobre la opinión estaba garantizado de antemano. Y dentro del círculo perfecto de la *comunicación*, organizada de acuerdo con la ley del mercado, el efecto enajenante era a su vez una mercancía.

Foucault fue nuestra "estrella" nacional durante casi veinte años, pero el foucaultismo no es ningún grito de júbilo.

[Tornado de *Esprit*, abril de 1985. Traducción de Jorge Ferreiro]