UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Poder placer: para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR:

JUAN EMILIO HERNÁN ORTIZ NAVARRO

Director:

Rodrigo Aníbal Castro Orellana

Madrid, 2022

© Juan Emilio Ortiz Navarro, 2022

A mis padres.

Resumen

Juan Emilio Hernán Ortiz Navarro
emiortiz@ucm.es /ortiznavarro.emilio@gmail.com
Programa doctoral: 2020-2021

Poder placer: para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas

La presente investigación tiene como objetivo revisar los alcances del tópico del placer en los libros, cursos, conferencias y entrevistas de Michel Foucault. Si bien no hay texto que haga del placer objeto central de análisis, éste parece tener un rol cada vez más significativo en el itinerario crítico de Foucault, cuando su trabajo se vuelca hacia una analítica del poder. Será en *La voluntad de saber* dónde veremos aparecer la relevancia que el tópico de los placeres tiene en la analítica del poder, razón por la cual comenzaremos por revisar el marco teórico de este primer volumen de una historia de la sexualidad que pronto tomará otro rumbo analítico, según el modelo del gobierno. Lo que nos llevará a considerar la deriva que va desde la tematización del poder a la tematización del gobierno, siguiendo la pista al modo en que nuestro tema se presenta en distintos momentos de esta reformulación del proyecto de historia de la sexualidad. Veremos según esto que los placeres tienen una particular relevancia en la actualidad política en que vivimos

Continuamos nuestro trabajo considerando los dos últimos libros publicados por Foucault: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, complementados con la publicación póstuma de *Las confesiones de la carne*, donde revisaremos los momentos que, según una genealogía del sujeto de deseo, dieron forma a nuestra experiencia de la sexualidad. En estos libros, podemos ver dos experiencias distintas en lo que respecta a los placeres, una helenística y otra cristiana; una modulada por lo que llamamos *dinámica afrodítica*, otra por lo que Foucault llamó *morfología de la carne*. Dos experiencias distintas, entre las cuales hay, no obstantes, problemas y estrategias comunes, que han servido para concretar la experiencia actual de los placeres. Es para llegar a esta actualidad que seguiremos

revisando los estudios foucaultianos sobre el cristianismo, pero esta vez volviendo al curso impartido en el Collège de France *Los anormales* (1974-1975), ya que es en él donde encontramos los recorridos genealógicos que nos permitan ver la entrada en escena de los placeres en la modernidad. Junto con esto, revisaremos también *El poder psiquiátrico* (1973-1974), donde Michel Foucault nos presenta una escena que servirá para ver cómo, en las inmediaciones del dispositivo asilar que tomó forma en el siglo XIX, los placeres tendrán un rol preciso, que en nuestro trabajo será crucial para comprender cómo es que se implantan placeres en el ejercicio de dispositivos de poder-saber. Revisando esto, nos proponemos seguir la pista a la formación histórica de lo que Foucault llamó en *La voluntad de saber* "lógica del sexo". Así, obtendremos, para una consideración general de los momentos genealógicos en que se juega el placer, un tercer momento, además del de la dinámica afrodítica y el de la morfología de la carne, que sería el de una dinámica de fuerzas reguladas y racionalizada por dispositivos de poder-saber, que, sin embargo, vivimos en la actualidad, en nuestra actual experiencia de los placeres, como una *lógica*. Dinámica afrodítica, morfología de la carne y lógica del sexo, son los tres momentos que un pensamiento foucaultiano de los placeres debe tener en cuenta para proponerse profundizar en el tópico que nosotros decidimos designar diciendo "prácticas hedónicas".

Una vez concretado este recorrido, estaremos en condiciones de calibrar la importancia de los placeres tal cómo estos han aparecido en *La voluntad de saber*, a saber, como resistencia posible al dispositivo de sexualidad, como resistencia alternativa respecto a la liberación del deseo y como apuesta por una sexualidad libre. En este último apartado volveremos a seguir el rumbo desde la analítica del poder hacia la analítica de la gubernamentalidad, pero esta vez revisando una serie de entrevistas y conferencias en las que Foucault nos entrega importantes claves para lo que llamaremos "resistencia hedónica". Será en este recorrido que llegaremos a la cuestión de las prácticas de libertad y su relación con las prácticas hedónicas. Consideramos que los estudios desarrollados por Foucault abren la posibilidad de un pensamiento actual de la relación entre placer y libertad, cuestión que debe tener en cuenta a la ética helenística, y el modo en que esta fue trabajada por Foucault en sus últimos cursos, titulados *El gobierno de sí y de los otros*. Recorriendo así el itinerario filosófico de Michel Foucault, nos proponemos abrir la posibilidad de un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, entregando lineamientos generales para una problematización del rol de los placeres en la actualidad.

Summary

Juan Emilio Hernán Ortiz Navarro
emiortiz@ucm.es /ortiznavarro.emilio@gmail.com
Doctoral program: 2020-2021

Power pleasure: for a foucauldian thinking on hedonic practices.

The objective of this investigation is to review the importance of the topic of pleasure on Foucault's books, lectures, conferences, and interviews. Even though there is no text that makes pleasure the main object of analysis, it seems to have a growing significant role in Foucault's critic, when his work turns into an analitic of power. Is in *The will to knowledge* where the relevance of the topic of pleasure appear to us. This is why we start our investigation reviewing the framework of this fist volume of *The history of sexuality*, which soon will take a different analitic course, now framed by the model of governmentality. This review will take us to consider a drift in foucauldian's thought, which goes from the subject of power to the subject of government. And we will do so by following the tracks of this drift, emphasizing the way our topic (pleasure) is presented in different moments of *The history of sexuality's* reformulation. We will see that pleasures have a particular relevance in our current political situation.

Our work continues by taking into account the last two books published by Foucault: *The use of pleasure* and *The care of the self*, complementing them with the posthumous publication of *Confessions of the flesh*, we're we will review the moments that, according to the genealogy of the subject of desire, shaped our current experience of sexuality. In this books, we are able to identify two different experiences regarding pleasures, one Hellenistic, the other Christian; one modulated by what we call *aphroditic dynamic*, the other modulated by what Foucault called *morphology of the flesh.* Two different experiences that, nonetheless, have common problems and strategies, which have helped to solidify our current experience of pleasures. With the goal of arriving to this current situation, we will continue our review by focusing on Foucault studies on Christianity, but this time, we will do so by returning to the lecture at the Collège de

France, *Abnormal* (1974-1975). Is in this text where we will find the genealogical journey that will allow us to see the appearance of pleasures in our modern scene. Along with this review, we will focus on *Psychiatric Power* (1973-1974), where Michel Foucault presents a scene that will allow us to see how, in nineteenth century asylums, pleasures had a precise role in its functioning. This scene is crucial to our work, because it helps us understand how pleasures are implanted through the execution of power-knowledge dispositif. By reviewing this lectures, we aim to trace the historic formation of what Foucault called, in *The will to Knowledge*, logic of sex. Thus, we obtain, for a general consideration of genealogical moments where pleasures are implied, a third moment, besides the *aphroditic dynamics* and the *morphology of the flesh*. A moment that would be that of a dynamics of forces regulated and rationalized by power-knowledge dispositif which, nonetheless, we currently experience as a *logic*. *Aphroditic dynamics, morphology of the flesh and sex logic,* are three moments that a foucauldian thinking on pleasures must take in consideration, if we pretend to deepen on the topic that we call "hedonic practices".

After this, we will be able to estimate the importance of pleasures, as it was presented in *The will to knowledge*, namely, as a possible resistance to the dispositif of sexuality. A resistance that is alternative to the liberation of desire and to the fight for free sexuality. This will take us back to the drift that goes from power to governmentality, but this time reviewing interviews and conferences on which Foucault delivers important keys for what we call "hedonic resistance". Through this review, we will arrive to the topic of practices of liberty and its relation to hedonic practices. We think that Foucault's studies open the possibility of a current thought on pleasures and liberty, possibility that regards Hellenistic ethics, as if it was considered by Foucault on his last two lectures, both entitled *The government of self and others*. By going through Michel Foucault's work, we aim to open the possibility of a foucauldian thinking on hedonic practices, delivering general guidelines for a problematization of the role that pleasures in our present times.

Índice

Resumen / Summary …… 7

Índice ……. 13

Introducción ……. 17

1. Del poder al gobierno …….. 37

1.1. Poder sexual …….. 40

1.2. Impasse …….. 59

1.3. Seguridad, deseo, población …… 71

1.4. Gubernamentalidad ……. 83

1.5. Verdad ……... 92

1.4. Situación de las prácticas hedónicas …… 101

2. Dinámica y morfología …… 111

2.1. Dinámica afrodítica ……. 114

2.1.1. Inquietud …… 116

2.1.2. Patologización ……. 122

2.2. Inversión aletúrgica ……. 137

2.3. Morfología de la carne ……. 150

2.3.1. Descalificación ética …… 152

2.3.2 Combatir(se) …… 177

2.4. Juridización …….. 194

2.5. Anatomía de la voluptuosidad …… 217

3. Lógica sexual ……... 235

3.1. Posesión …… 239

3.2. Locura …….. 256

3.3. Disciplina asilar …… 279

3.4. Tratamiento moral …….. 298

3.5. Hedonismo asilar …….. 319

3.6. Apoyos …… 335

3.7. Espirales …… 360

4. Resistencia hedónica ……... 389

4.1. Resistencia sin afuera …….. 392

4.2. Libertad y transformación …….. 402

4.3. Contracara …… 417

4.4. Creación, amistad e intensificación …… 431

4.5. Antidespotismo ……. 450

4.6. El trabajo de la verdad …… 458

4.7. Proyecciones ……. 489

Conclusiones …… 499

Bibliografía …….. 509

Introducción

Nuestro trabajo tiene como preocupación central las relaciones entre poder y placer, tal como ellas pueden ser pensadas desde los textos de Michel Foucault. Es en *La voluntad de saber*[1] donde este autor presenta de modo más explícito esta relación. Se abre en este primer volumen para una historia de la sexualidad, proyecto posteriormente modificado, una analítica del poder que prepara una genealogía del dispositivo de sexualidad, formación histórica de un poder que afecta a los placeres.

A simple vista, el hecho de que una historia de la sexualidad se proponga una analítica del poder no puede sino sorprender. Y sorprende aún más el hecho de que, al leer este irónico libro de Foucault, no nos encontremos con una descripción diacrónica de prácticas sexuales relevantes que han llevado a la feliz comprensión científica de la sexualidad. La sexualidad, en este libro, aparece como una particular composición de relaciones de fuerzas, que pone en relación prácticas de todo tipo, sexuales o no, y las engloba en un discurso sobre el deseo sexual, según el cual los sujeto pretendemos acceder a una verdad que nos define. La apuesta metodológica de Michel Foucault para emprender una historia de la sexualidad, será, según esto, la analítica de una *situación* del poder en la que se relacionan e inventan prácticas placenteras designadas como "sexuales", las cuales sirven de apoyo para la formación histórica de distintas formas de dominación.

Esta sorpresa podría apaciguarse pensando que este análisis pretende mostrarnos que la sexualidad es objeto de explotaciones y represiones propias de un poder que, en la era del capitalismo, exige a los sujetos, ante todo, productividad. Pero este apaciguamiento se ve rápidamente frustrado en este libro, en el cual se presenta una aguda crítica a la idea de un funcionamiento exclusivamente represivo del poder. Polémica apuesta, la de un poder inventivo y estimulante, que pone a los cuerpos y a los placeres como contraparte de un funcionamiento positivo de formas de dominio. Lo que es preciso pensar cuando hablamos de sexualidad es, según esto, relaciones de fuerzas que acoplan la práctica política a los placeres sexuales. Los placeres aparecen como potencialmente

[1] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

resistentes a las dominaciones. Lo cual es propuesto como una alternativa a la generalizada idea de una liberación del deseo sexual como horizonte de las luchas.

La recepción de esta apuesta foucaultiana no ha sido justa con Foucault. Se ha intentado hacer de la original manera en la que se presentan los placeres en *La voluntad de saber* una justificación para movimientos de resistencia que no se han hecho cargo de los alcances críticos que implica el acoplamiento poder-placer que propone este libro. Y se ha intentado, también, ver en la apuesta de Foucault por una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres, las bases para una ética hedonista que sería foucaultiana. Foucault, en cualquiera de los dos casos, abogaría por un hedonismo como forma de liberación de las opresiones del poder, lo que se justificaría en el interés que nuestro autor puso en la ética helenística, en sus últimos cursos.

A este problema en la recepción del tema del placer, en su relación con el poder, se agrega otro. El hecho de que no haya comentario de Foucault –salvo algunas humildes excepciones- que se aboque a plantear los alcances de esta apuesta foucaultiana. Cuando se trata el tema del placer en estudios de la obra de Foucault, este suele englobarse en *El uso de los placeres*[2], lo que implica una consideración de la temática estrictamente antigua del placer. O también, se toma al placer como un índice biográfico para comprender los textos de Foucault, remitiendo la comprensión de su obra a sus inclinaciones hedónicas o a sus inclinaciones sexuales. Un buen ejemplo de esto último es el libro, sobrecargado de psicoanalismos, de James Miller. Y si bien este tema que a nosotros nos interesa, el del placer, abre una apuesta foucaultiana por una resistencia alternativa a la de la liberación del deseo sexual, los libros y artículos que se han propuesto una revisión de la cuestión de la resistencia en Michel Foucault, dejan de lado, en gran medida, este tópico de los placeres.

Esta recepción injusta del tópico del placer en Michel Foucault puede justificarse por cierta precariedad conceptual al momento de mencionarlo en distintos momentos de sus investigaciones. En efecto, el placer no es un concepto propuesto por Foucault, tampoco es una práctica a la cual haya dedicado un libro, donde nos mostraría los modos que esta tiene de acoplarse en las relaciones de poder. Ni siquiera podríamos afirmar que el tema del placer aparezca en desarrollo hacia una tematización contundente, que no

[2] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009.

habría llegado a puerto debido a la temprana muerte del pensador de Poitiers. Y no obstante lo anterior, este término "placer", está presente con una notable intensidad a lo largo de sus trabajos.

A grandes rasgos, podemos ver que en la *Historia de la locura en la época clásica*[3], en el capítulo IV de su segunda parte, titulado "Médicos y enfermos", Foucault nos entrega un maravilloso retrato de la noción de placer como curación de la locura en el alienismo francés del siglo XIX. En *El nacimiento de la clínica*[4], *Las palabras y las cosas*[5], y *La arqueología del saber*, se puede observar una línea de reflexión sobre la relación entre erotismo, saber y muerte, a la que sigue una tematización del despliegue del deseo en la episteme moderna, para llegar a proponer la posibilidad de "una descripción arqueológica de la sexualidad"[6]. Los cursos en Clermont-Ferrand, de 1964, y en la Universidad experimental de Vicennes, en 1969, constituyen un primer abordaje consistente del problema de la sexualidad[7].

La importante etapa en el pensamiento de Foucault que se abre con los cursos en el Collège de France, comienza con *Lecciones sobre la voluntad de saber*, dictado en el período académico de los años 1970 y 1971, en cuya primera clase se detiene en la morfología de la verdad aristotélica, comentando su libro *Metafísica*, donde el placer (*agápesis*) de la sensación que implica el deseo de conocer, configura una forma de verdad que supone la exclusión del saber trágico, del saber "socrático-sofístico", y del saber mnémico de Platón. Y cuando se detiene, en este mismo curso, en la cuestión de la palabra verdadera en el período homérico, cuyo "equivalente no verbal" era la ordalía, Foucault pasa a referirse a su uso en los procesos jurídicos de la Inquisición. En este punto, se intercala en el manuscrito una nota sobre el placer del masoquista, que no debe entenderse como un placer extraído del sufrimiento, sino más bien como la aceptación de una prueba de verdad, y como el sometimiento del placer a esta prueba. Ante la pregunta inquisidora y apofántica de su "interlocutor", el masoquista responde con un desafío

[3] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 523.
[4] *Cfr*. Michel Foucault. *El nacimiento de la clínica*: *una arqueología de la mirada médica*. México, D. F.: Siglo XXI editores, 2009, p. 243.
[5] *Cfr*. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI, 2006, pp. 206-209. Y también: *Ib*., p. 307.
[6] Michel Foucault. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores, 2010, pp. 251-252.
[7] *Cfr*. Michel Foucault. *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2021.

ordálico, que desequilibra la relación entre ambos, hasta el punto de invertirla, si el placer masoquista es sostenido hasta superar la prueba de la verdad. El masoquismo es una forma no verbal de la verdad jurídica, desafío ordálico en el que un sujeto afirma su placer hasta llevar al límite la verdad que se le exige.

Unos años después, en el curso *El poder psiquiátrico*[8], dictado en 1973 y 1974, Foucault se detiene en el *El tratamiento moral*, del psiquiatra francés François Leuret, para mostrar "en cámara lenta" en qué consistía la práctica psiquiátrica decimonónica, descripción que lo lleva al triple placer producido por la violenta terapéutica disciplinaria del mal reputado Leuret, consignada en la *Vigésimo segunda observación* de su libro de 1840. En el período académico siguiente, de 1974-1975, se desarrolla el curso *Los anormales*[9], que dedica la clase del 19 de febrero de 1975 a desarrollar una arqueogenealogía del cuerpo solitario de placer y de deseos, en el marco de la conformación del examen de conciencia después del Concilio de Trento, que llevará a posicionar al onanismo infantil como centro de inquietud tanto del poder eclesiástico como del poder médico.

Hasta aquí, el placer aparece en la relación terapéutica entre los alienistas decimonónicos y los locos. También, se perfila como una sexualidad anexada a la muerte y desplegada en la forma del deseo. Y al mismo tiempo, el placer se asoma como el eje de un desafío ordálico que algunos individuos interponen a la apofántica de poderes inquisidores. Esto ya nos entrega un panorama de los diversos ámbitos en que emergen prácticas hedónicas: locura, sexualidad, verdad. Ya a mediados de los setenta la cuestión del placer en el campo del tratamiento de la locura se hace evidente, en el sentido de ver en la práctica del alienismo francés la emergencia de formas de placer que luego, con la apuesta de Freud, serán centrales para el encuadre clínico, como es el placer de la enfermedad. Todo lo cual lleva a *La voluntad de saber*, y a esa apuesta política que implica proponer un acoplamiento poder-placer en el cual los placeres pueden cumplir un rol subversivo.

[8] *Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008

[9] *Cfr.* Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

Vemos en este itinerario que el placer es un tópico al cual el pensamiento foucaultiano da una relevancia que no puede pasarse por alto. Y, no obstante, Foucault casi nunca se detendrá en él, para calibrar esta relevancia en su filosofía crítica. Esto tiene que ver, quizás, con el hecho de que la propuesta de una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres, en el marco de un modelo estratégico, implicaba afirmar cierta coincidencia estratégica entre poder y resistencia, lo que llevó a la analítica del poder a un impasse del que Foucault intentará salir en los trabajos posteriores a 1976. Foucault se adentra en este período de su trabajo en la cuestión del gobierno político de los hombres, cuya antesala es la pastoral de las almas, lo que desembocará en los estudios foucaultianos sobre el helenismo. En esta deriva del pensamiento foucaultiano el tema del placer resurgirá en los estudios sobre la *chrẽsis aphrodisiõn* helenísticas, y en los estudios sobre la carne cristiana, según vemos en *El uso de los placeres* y en *El cuidado de sí*[10]. Y también, en la publicación póstuma de *Las confesiones de la carne*[11].

En este punto, la relevancia de los placeres como resistencia alternativa a la liberación del deseo ha quedado, aparentemente, de lado. Decimos aparentemente ya que, según nosotros, esta cuestión es retomada en los trabajos foucaultianos sobre la parresía filosófica antigua, tanto la socrático-platónica como la cínica. En torno a una pregunta por el modo en que la verdad es dicha por la filosofía ante el juego político, el tópico de los placeres será considerado desde el problema de la soberanía como uno de las características de lo que en la antigüedad se consideraba la verdadera vida. Paralelo a estos trabajos dedicados al helenismo y al cristianismo, entre 1976 y 1984, Foucault dará una serie de entrevistas en las que veremos perpetuarse la problematización hedónica de las resistencias. Sin embargo, no hay en estas entrevistas una tematización contundente o un cierre conceptual que permita comprender de forma acabada qué es el placer para Foucault.

Y no obstante llama la atención que, en estas entrevistas, se despliega un esfuerzo del pensamiento foucaultiano por dar mayor profundidad a la posibilidad de una resistencia venida del cuerpo y de los placeres. Es en estas conversaciones y entrevistas donde veremos desplegarse una posible tematización del rol que cumplen los placeres en

[10] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
[11] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2019

las luchas por la libertad y en el antidespotismo que implica la filosofía crítica foucaultiana. Desarrollo, es preciso señalarlo, que no va a satisfacer las expectativas de aclarar los alcances de esta apuesta foucaultiana.

Son estas tematizaciones precarias de una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres, desplegadas desde la publicación de *La voluntad de saber* hasta la muerte de Foucault, las que queremos revisar, con el objetivo de obtener lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de los placeres. Para ello no sólo nos enfocaremos en las conversaciones y entrevistas de este período del itinerario crítico de Foucault, sino también en los cursos *Los anormales* y *El poder psiquiátrico*, ya que es ahí donde postulados de *La voluntad de saber* se muestra con mayor profundidad histórico-crítica. Y haremos un repaso general, también, de *El uso de los placeres* y de *El cuidado de sí*, complementando este repaso con consideraciones aparecidas en *Las confesiones de la carne*, ya que en ellos podremos comprender el modo en que nuestra actual experiencia de los placeres ha llegado a modularse según un estilo discursivo confesional, que sustenta aquello que Foucault designó en *La voluntad de saber* como *scientia sexualis*.

Intentaremos, con esto, desplegar un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas que puede ordenarse según una experiencia dinámica, propiamente helenística, una experiencia morfológica, configurada con el cristianismo, para llegar así a comprender los alcances históricos de una lógica del sexo, que caracterizaría nuestra moderna economía de los placeres. Sólo así consideramos que se está en condiciones de calibrar los alcances de la apuesta foucaultiana por lo que llamaremos *resistencia hedónica*. Lo que nos obligará a enfocarnos en las conversaciones y entrevistas aparecidas entre 1976 y 1984. Y lo que nos llevará, finalmente, a un repaso general de las temáticas referidas al platonismo y al cinismo, donde la apuesta por una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres será retomada según una nueva periodización, y según una búsqueda por estrategias posibles para un cuidado de la libertad.

Todo esto nos obligará a alterar el orden cronológico en que fueron producidos los textos que aquí revisaremos. No comenzaremos con *El poder psiquiátrico*, para luego pasar a *Los anormales*, y luego *La voluntad de saber*, *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí*. *La voluntad de saber* será un texto matriz en nuestras investigaciones, ya que entregará las coordenadas para el repaso que nos proponemos de los otros textos. Según nuestro afán de ordenar una historia general de las experiencias de los placeres según una

dinámica, una morfología y una lógica, comenzaremos por revisar las últimas publicaciones de Foucault, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* –complementada esta última con *Las confesiones de la carne*. De ellas obtendremos la experiencia dinámica y la morfológica. Hecho este repaso, complementaremos nuestro ordenamiento con los estudios sobre el cristianismo en *Los anormales*, cuyas temáticas serán retomadas en el curso *Obrar mal, decir la verdad*[12], para proponer una genealogía de la confesión. La razón de este acoplamiento entre el curso de 1974-1975 y el de 1981, es que, en el primero, aparecen consideraciones claves respecto a la consolidación de nuestra actual experiencia de los placeres, que no aparecerán en el curso de 1981. Y no obstante este último curso trabaja a grandes rasgos la genealogía de un estilo discursivo, confesional, que modula nuestra experiencia actual de los placeres.

Esto nos llevará a la experiencia de una lógica del sexo, la cual estudiaremos considerando el fenómeno de la posesión demoniaca tal como lo trabaja Foucault en *Los anormales*, lo que nos permitirá comprender la entrada del cuerpo convulsivo en la emergente medicina de los nervios, hacia fines del siglo XVII. Y con ello, estaremos en condiciones de comprender una tecnología psiquiátrica que tomará a la locura como una experiencia clave para su consolidación. Esto nos obligará a revisar, como puede suponerse, el curso de 1973-1974, *El poder psiquiátrico*, y el modo en que Foucault explica la emergencia de placeres asilares y patológicos que tejerán la trama para el surgimiento de prácticas institucionalizadas en torno a la sexualidad, como por ejemplo el psicoanálisis. Cuestión que complementaremos, de nuevo, con *Los anormales*, pues en este curso se nos entrega el rol fundamental que cumplió la campaña antionanista en la formación de una lógica del sexo. Esto, anclado a la cuestión del instinto, permitirá comprender cómo, ciertas prácticas de placer, comenzará a considerarse puntos de apoyo para la composición de fuerzas que implica el dispositivo de sexualidad.

Sólo así estaremos en condiciones de retomar el acoplamiento poder-placer que constituye nuestro interés central. Punto desde el cual nos propondremos revisar las entrevistas que nos permiten estimar el alcance de la cuestión de los placeres como resistencia alternativa a la liberación del deseo sexual. Veremos desplegarse una interesante reflexión filosófica en torno a los placeres, que se propone reintroducir la

[12] *Cfr*. Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

capacidad crítica y filosófica que estos alguna vez tuvieron, sin por ello asimilar esta capacidad a la que puede observarse en otras épocas, sino que intentado pensar cuál sería la forma en que esta cuestión debe retomarse en la actualidad. Estas serán las reflexiones que nos harán desembocar en algunas clases de los cursos alineados bajo el título *El gobierno de sí y de los otros*[13], esperando obtener de ellos mayor claridad respecto a un pensamiento foucaultiano de los placeres como posible resistencia a dispositivos de poder-saber como los que se han implementado en la modernidad.

Ahora bien, no seríamos justos con Foucault si dejamos fuera el desplazamiento analítico efectuado en el periodo en que aquí nos enfocamos. Un desplazamiento que va desde un modelo estratégico que se propone una analítica del poder sexual –presentado en *La voluntad de saber*-, a un modelo *gubernamental* que se propone una genealogía de las relaciones entre gobierno y verdad –como el que se desplegará desde los cursos sobre el liberalismo hasta *El coraje de la verdad*. Veremos con ello los intentos de salir del impasse analítico que implicaba proponer la coincidencia estratégica entre poder y resistencia, lo que llevará a las relaciones entre poder y libertad, tal como las presentará Foucault en su conversación con Dreyfus y Rabinow[14], lo que permitirá abrir la trama analítica hacia las relaciones que los sujetos entablan con las gubernamentalidad en función de una obligación de verdad. Este será, entonces, nuestro primer capítulo.

En el segundo capítulo, veremos la experiencia dinámica y la morfológica que pueden observarse según la genealogía foucaultiana. En el tercer capítulo, nos adentraremos en la lógica del sexo, para llegar, finalmente, en un cuarto capítulo, a lo que llamamos *resistencia hedónica*.

Es preciso, para terminar de introducir nuestra investigación, explicar las nociones que aparecen en el título y en el subtítulo de nuestro trabajo. En particular, dos nociones: *prácticas hedónicas* y *pensamiento foucaultiano*. Comenzaremos por la primera.

[13] *Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. Y también: *Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

[14] *Cfr*. Michel Foucault. "El sujeto y el poder, 1983", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 317-341.

a. *Prácticas hedónicas*. Decir "poder placer" es designar que en la actualidad los placeres están entramados en complejos estratégicos, y es, al mismo tiempo, preguntarse por las posibilidades que la actual experiencia de los placeres pone ante nosotros. Ahora bien, las dos palabras que componen la frase que titula nuestro trabajo, traen consigo un problema. Es el siguiente: en el marco del trabajo analítico de Michel Foucault, pensar las temáticas a abordar como universales, constituye un error metodológico. Lo aclara en 1979, al comenzar el curso *Nacimiento de la biopolítica*[15]. Cuando decimos *el* poder, o *el* Estado, o *la* sociedad, estamos pensando en universales que sólo puede realizarse, que sólo cobran entidad, por el complejo de prácticas a las que remite el universal.

El Estado, por ejemplo, más que una entidad superestructural, es el efecto de conjunto que surge de las prácticas políticas, las cuales abarcan un espectro general que sobrepasa incluso los límites de lo que llamamos "Política", toda vez que en ella se ven involucrados poderes heterotópicos que concatenados producen las coacciones y las racionalizaciones del poder. Según la apuesta metodológica de Foucault, podría afirmarse que el Estado no existe. O al menos, podemos imaginarnos que no existe, con el fin de poner la mirada en las prácticas que le dan consistencia universal a entidades que nunca consolidan su existencia. Lo mismo podría decirse respecto a cualquier universal: *la* sexualidad, *la* locura, *la* razón, *la* política, *el* pueblo, etc. Todo ellos constituyen, dirá Foucault, inexistencias que, no obstante, tienen una operatividad estratégica crucial en lo que atañe al modo actual de conducir masas.

Con esto en cuenta, decir "poder" implica apelar a un universal que, como veremos en la primera parte de nuestro trabajo, en realidad consiste en un complejo de prácticas puestas en relación y racionalizadas según dispositivos de poder-saber, desde los cuales se producen los efectos de conjunto que dan forma terminal a las relaciones de fuerza. Esta forma terminal es la que vemos cuando queremos hablar del poder, ejercer el poder, o resistir el poder. Decir "el poder", implica decir, en los estudios foucaultianos, relaciones de poder. Designa fuerzas en relación en las que se modulan y enjambran prácticas de toda índole, que constituyen los cimientos móviles sobre los que se montan las tecnologías de dominio y de gobierno.

Lo mismo debe ser dicho respecto a la otra parte de la frase que titula nuestro

[15] Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

trabajo:“placer”. Tanto como decir *el* poder o *el* Estado, decir *el* placer o *la* sexualidad, designa universalidades que nos hacen perder de vista el hecho de que lo que llamamos *el* placer es una práctica. O mejor, y siendo más precisos, lo que llamamos “placer” designa un complejo heterogéneo y múltiple de prácticas que a lo largo de los siglos de pensamiento occidental han sido reunidas bajo el rótulo de la concupiscencia y luego de la sexualidad. Esta última, que engloba hoy toda práctica de placer bajo el signo del deseo sexual, ha llegado a ser un universal, al hacer pasar por el tamiz de la racionalidad política y médica las prácticas de placer.

Esto es, para nosotros, fundamental, ya que, cuando se quiere abordar la cuestión del placer, sea en la filosofía, en la medicina o en el psicoanálisis, se parte de la idea de que *el* placer existe universalmente, lo que estaría comprobado por el hecho de que todos tenemos la capacidad de sentirlo. Para Freud, por ejemplo, *el* placer es un principio que rige la vida anímica, que encontrará modulación al enfrentarse a otro principio, también universal, que es de realidad. Lo mismo puede decirse de aproximaciones políticas a la cuestión del placer, en la que este no es abordado desde las prácticas que le dan universalidad, sino desde la universalidad misma que presupuesta respecto a eso que llamamos *el* placer. De más está decir que el enfoque médico cae en la misma universalidad del placer, al situarlo en el sistema endocrinológico.

Nosotros haremos caso a Foucault, y tomaremos lo que suele designarse como *el* placer, como un complejo de prácticas. A este complejo lo delimitaremos diciendo *prácticas hedónicas*, noción que aparece en el subtítulo de nuestro trabajo. Para aclarar nuestra opción, es preciso aclarar a qué se refiere la arqueogenealogía foucaultiana al decir “prácticas”. Según el enfoque crítico del pensador de Poitiers, en la historia proliferan prácticas discursivas y también, prácticas no-discursivas. Las primeras fueron estudiadas a través del método arqueológico, aplicado en *Historia de la locura en la época clásica* a las prácticas asilares; en *El nacimiento de la clínica* a la práctica clínica; y en *Las palabras y las cosas*, a las prácticas epistemológicas. En *La arqueología del saber*, libro de método, Foucault entregará una definición:

> En fin, lo que se llama “práctica discursiva” puede ser precisado ahora. No se la puede confundir con la operación expresiva por la cual un individuo formula una idea, un deseo, una imagen; ni con la actividad racional que puede ser puesta en obra en un sistema de inferencia; ni con la “competencia” de un sujeto parlante

> cuando construye frases gramaticales; es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa.[16]

Ni expresión del deseo, ni "competencia" del sujeto hablante, las prácticas discursivas consisten en un conjunto de reglas anónimas, históricamente determinadas, que definen, en una época y en un área específicas, los enunciados hechos. Con la publicación de *Vigilar y Castigar*[17], aparecen los dispositivos de poder, que permiten superar el modelo jurídico- discursivo que impera al momento de pensar la política, dando paso, así, a la propuesta de un modelo bélico y de las relaciones de fuerzas agrupadas y concatenadas en sistemas y conjuntos por efecto de la composición de dispositivos, como el asilar, el penal o el sexual.

De la arqueología de las epistemes la analítica pasa a la genealogía de los dispositivos. La propuesta de una analítica de dispositivos permite a Foucault incluir, en la investigación histórica de las prácticas, las prácticas no-discursivas, es decir la cuestión de las relaciones de fuerzas como aquello que da consistencia a lo que llamamos "el poder" o "la política", y como aquello que da claridad al modo en que se forman los saberes y algunos discursos se vuelven más verdaderos que otros.

Las prácticas, entonces, se mueven tanto en el orden del poder como en el orden del saber. Los movimientos de fuerzas que las prácticas -discursivas y no-discursivas- ponen en juego son enjambrados según dispositivos que facilitan las formaciones de saberes. Las relaciones de poder son la condición de posibilidad del saber, toda vez que las prácticas enjambradas por los dispositivos, objeto de análisis de la genealogía del poder, van asumiendo poco a poco una regularidad que da razón a sus relaciones. Las prácticas encuentran en los dispositivos de poder-saber la racionalidad que servirá de clave para la regulación de las prácticas de los individuos y de los colectivos, para subjetivaciones e instituciones, para el paso desde relaciones de fuerzas anárquicas a prácticas cristalizadas entecnologías de dominio.

Con esto en cuenta, es que designamos como prácticas hedónicas al complejo de

[16] Michel Foucault. *La arqueología del saber*. *Op. cit.,* p. 154.
[17] *Cfr*. Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012

prácticas discursivas y no-discursivas que han permitido el agrupamiento de una serie de prácticas en un complejo estratégico en el que la intensidad hedónica, esto es, la energía desplegada por los cuerpos y sus placeres, pasa a tener una relevancia política que permite sostener el funcionamiento de dispositivos de poder-saber, así como un discurso sobre la sexualidad en que se mantienen enjambradas una variedad de placeres, que no necesariamente se reducen a las prácticas discursivas implementadas por el dispositivo de sexualidad, y que tampoco se reducen a la práctica política, en cuyo campo *el* placer constituiría una promesa de liberación. Al decir prácticas hedónicas, queremos evitar el reduccionismo implicado en los regímenes políticos y los regímenes de verdad que modulan nuestra actual experiencia de subjetivación. No obstante, designamos, al mismo tiempo, un proceso selectivo de agrupamiento de prácticas hedónicas pertinentes a lo que serán las tecnologías de poder modernas y las formas de saber actuales.

Considerando que no podemos afirmar que el placer sea un concepto foucaultiano, debemos preguntarnos dos cosas: primero ¿por qué detenerse en este tópico? Responderemos de inmediato: hay un pensamiento foucaultiano del placer, que es interesante y original, que vale la pena revisar, por su valor ético-político. La otra pregunta es la siguiente: ¿cómo abordar un tema, en la obra de un autor, que, para este autor, no es un tema? ¿Qué exige un trabajo de investigación sobre un tópico no definido, sobre un no-concepto? Exige, sobre todo, posar una mirada atenta y hacer una lectura a veces minuciosa de momentos del pensamiento foucaultiano que muchas veces se enmarcan en reflexiones más generales, en críticas más contundentes, atingentes a las articulaciones entre relaciones de poder, formas de saber y subjetivaciones.

El pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas se enhebra, no tanto por una revisión de la noción de placer o un estudio exhaustivo de las prácticas de placer; menos aún, por una programación de la actual ética hedonista que haría frente al malestar de nuestra época. El pensamiento del placer se enhebra esporádicamente cuando, en el curso de una u otra problematización, el placer es atingente. Ejemplo célebre de lo que postulamos aquí es *La voluntad de saber*; siendo un estudio respecto a la sexualidad, el tópico de los placeres se hizo, no sólo relevante al trabajo genealógico, sino también, y, sobre todo, ineludible. La intensidad con la que aparecen, aún sin definición, los placeres en *La voluntad de saber*, como puntos de contraataque a una ingente composición de fuerzas según el dispositivo de sexualidad, muestra lo que decimos. No se trata de hablar del placer, de definirlo, de ponerlo como centro de las genealogías. De lo que se trata es

de intentar evitar, a toda costa, decir del placer lo que dice un dispositivo como el de sexualidad, ya que, de hacerlo, no estaríamos avanzando en la transformación de los regímenes discursivos que la crítica foucaultiana se propone socavar.

Ante una historia de la sexualidad, se enhebra esporádicamente un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas más explícito que, por ejemplo, el pensamiento de las prácticas hedónicas que se enhebra ante una historia de la locura. Por ejemplo, en 1973, en el marco de la conferencia en Brasil sobre las formas jurídicas de la verdad[18], durante la mesa redonda, y refiriéndose a relaciones de poder sutiles que se ejercen a través de la medicina, de la psiquiatría, de la familia, etc., Foucault dice,

> Estas relaciones son tan múltiples que no se pueden definir como opresión, ni se pueden resumir diciendo que: <<El poder oprime>>. Esto no es cierto. El poder no oprime por dos razones: en primer lugar, porque proporciona placer, al menos a determinadas personas. Existe toda una economía libidinal del placer, toda una erótica del poder, lo que prueba que el poder no es únicamente opresivo.[19]

En pocas palabras, Foucault afirma aquí que la presencia y circulación de fuerzas excitantes, desplegadas por prácticas hedónicas, en las relaciones múltiples de poder, es lo que permite observar un área del campo de problematizaciones que no procede según la opresión o por la represión. A pesar de la carga claramente psicoanalítica con la que Foucault se refiere a esta "economía libidinal del placer", que carga el plano en que se despliegan las relaciones de poder de una erótica, que no puede reducirse al mecanismo freudomarxista *represión*. Esta capacidad de placer, esta movilización voluptuosa de fuerzas excitantes que hoy energiza y dinamiza los dispositivos y las tecnologías a través de las cuales determinamos nuestra conducta y la conducta de los demás; esta capacidad movilizadora de las prácticas hedónicas, sumada a la capacidad creativa del poder, permiten pensar una región del plano de acción del poder en que los cuerpos, los deseos y los placeres, más que ser oprimidos y anulados, son producidos e incitados.

Vemos con este ejemplo cómo, en el marco de una conversación sobre la verdad, sobre el dispositivo jurídico, y sobre el funcionamiento y las formas del poder, se enhebra esporádicamente un pensamiento de las prácticas hedónicas denso, empaquetado, que no

[18] *Cfr*. Michel Foucault. "La verdad y las formas jurídicas", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*, pp.486-583.
[19] Michel Foucault. "La verdad y las formas jurídicas", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*, p. 580.

es fácilmente discernible, y que no obstante es original y tácticamente útil. El placer no se torna, en ningún otro momento de esta mesa redonda –y no lo fue en ningún momento de las conferencias-, un tema de interés. No pasa a ser, a pesar de lo claro que puede llegar a ser Foucault, un tema que suscitara preguntas, probablemente porque es un tema incómodo, desviado de los intereses académicos y militantes, una impugnación ignorable, que sin embargo, para nosotros, condensa un pensamiento de las prácticas hedónicas interesante, original, que vale la pena revisar. Las afirmaciones hechas por Foucault en esta conversación, sobre el placer que hay en las relaciones de poder, y sobre la capacidad creativa del poder, prepararán la crítica a la hipótesis represiva, y la apuesta foucaultiana por una resistencia a las formaciones de poder del dispositivo de sexualidad, ambas presentada en *La voluntad de saber*, y que llevarán a remodelar el proyecto de *Historia de la sexualidad*.

Este mismo enhebrado esporádico de un pensamiento de los placeres en las reflexiones y análisis de Michel Foucault, podrá observarse cuando Foucault estudie a los movimientos helenísticos, cuando estudie al cristianismo, o cuando sea entrevistado o entable conversaciones con el mundo del activismo gay francés y norteamericano. Para abarcar este modo de aparecer de nuestro tema de investigación en los textos de Foucault, es que nos proponemos intentar seguir la pista al surgimiento esporádico de un pensamiento sobre los placeres, desde la presentación de las relaciones de poder-placer en *La voluntad de saber*, hasta la muerte de Foucault en 1984. Considerando que es imposible abarcar la totalidad de los momentos de la crítica foucaultiana en que aparece un pensamiento de las prácticas hedónicas, nos enfocaremos en el período que suele rotularse como el del *poder*, ya que es ahí, con *La voluntad de saber*, donde se enhebra un pensamiento foucaultiano de los placeres que mueve a esta investigación, y que es el pensamiento de una resistencia hedónica. Y lo haremos intentando poner de manifiesto la originalidad que implica esta *esporádica del pensamiento foucaultiano*, lo útil que esta puede ser para un pensamiento de los placeres creativo y transformador.

b. *Pensamiento foucaultiano*. Comencemos por aclarar lo que queremos decir con pensamiento, para luego aclarar a qué no referimos al decir *foucaultiano*. Esta aclaración la obtenemos del comienzo de *El uso de los placeres*, publicación que, se suponía, era la segunda en el programa *Historia de la sexualidad* presentado en *La voluntad de saber*. No obstante, apareció para el público francés lo que sería el primer volumen de una nueva historia de la sexualidad, con otra periodización, y con otro enfoque metodológico.

Es por esto que *El uso de los placeres* se abre con un apartado titulado "Modificaciones". En él, Foucault se detiene en un término que será clave para englobar las múltiples temáticas y problemas abordados por la arqueogenealogía foucaultiana. Ese término es *experiencia*. Por ella se quiere designar la interrelación entre *campos de saber*, *tipos de normatividad*, y *formas de subjetividad*, para mostrar los ejes correlativos según los cuales se forman experiencias como la sexualidad, la locura, la criminalidad, la política, la ética o cualquier otra experiencia. Según esto, emprender una arqueogenealogía crítica sobre la sexualidad implica preguntarse por la formación histórica de saberes referidos a esa experiencia; implica también, preguntarse por los sistemas de poder que regulan las prácticas enjambradas según esa experiencia; e implica, por último, "…formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad".[20]

La experiencia sexual puede estudiarse, según esto, como una realidad que se piensa a sí misma, como trabajo reflexivo en el que se anudan verdades, dominios y cuerpos, y que permiten la articulación de complejos de *saber-poder-placer* según una ciencia de la sexualidad entronizada como saber profundo del alma y del cuerpo, que sólo puede legitimarse como saber profundo y como conocimiento objetivo logrando hacer que sus objetos de estudios hablen sobre ellos mismos, hasta dar veridicción a estas ciencias, hasta realizarlas como verdades. Con ello, la experiencia pone en operación una serie de dispositivos, mecanismos y sistemas que permitan modular la discursividad requerida y posicionar al sujeto huidizo, proteico, como una identidad jurídica constatable, en el punto estratégico en que las verdades dichas, los placeres y los dolores vividos, sirvan de clave de inteligibilidad para la implementación de estrategias de conducción de conductas.

Así sujetos, aquello de lo que hablamos cuando recurrimos a estas a estas experiencias científicas del deseo sexual, modula el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos; le da racionalidad y credibilidad. Le da veridicción, si se quiere, a lo que nos urge saber de nosotros mismos y de los demás. Si agregamos a esto el hecho de que los científicos del deseo sexual son ellos mismos sujetos deseantes, regidos por el mismo complejo de *saber- poder-placer*, y que muchos de sus pacientes llegarán a ser, algún día, científicos del deseo sexual, podemos ver el complejo de relaciones en que se

[20] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.,* p. 2.

sostiene la formación de saberes sobre la subjetividad y el deseo. Podemos ver también el suelo donde se articula lo que Foucault llamará *hipótesis represiva*. Y, por encima -o por debajo- de lo que sabemos y de lo que hacemos, en este complejo de relaciones se urde la trama del determinismo inconsciente, que a través del psicoanálisis freudiano ha hecho irrealizable la autoformación ética -toda vez que *yo* no es más que una pequeña embarcación entre las tempestades de fuerzas pulsionales, un vasallo siempre liminar al querer vivir y al querer morir.

Saber, poder y relación con uno mismo, quedan entramados así, por el requerimiento de veridicción que hace el poder al sujeto -y a la cual el sujeto responde-. De esta densa imbricación veridiccional, surgirán los *juegos de verdad*. El mismo año de la publicación de *El uso de los placeres*, en una entrevista, Foucault explica a qué se refiere al decir *juego*: "…es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor"[21]. Lo importante de este interés foucaultiano por los juegos de verdad, son entonces los principios y las reglas que se han montado en complejos de prácticas y en diversas experiencias, cuyo objetivo es trazar la línea de demarcación entre lo verdadero y lo falso, entre ganador y perdedor, entre válido e inválido. O entre normal y anormal, entre sano y enfermo, entre orden y desorden.

En *La voluntad de saber* se podía ver esbozado un régimen de saber-poder-placer que hace proliferar prácticas y discursos sobre la sexualidad, matriz de verdad donde se modulaban las prácticas sexuales y sus confesiones clínicas. En *El uso de los placeres*, la analítica de esa matriz es retomada desde la pregunta por *juegos de verdad* según los cuáles se pueden hacer inteligibles a la crítica filosófica regímenes como el presentado en *La voluntad de saber*, pero también otros complejos de prácticas, otras formas de agrupamiento y de racionalización de las prácticas de placer. Ya no se trata de la analítica del dispositivo de sexualidad; se trata, en adelante, de preguntarse según qué juegos de verdad, el ser humano se ha reconocido como sujeto de deseo. El régimen de saber-poder-placer, podemos observaren este desplazamiento de la crítica foucaultiana, es la matriz experiencial que entrega los principios y las reglas para la actualidad (sexual) de los

[21] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010, p. 1042.

juegos de verdad, en que las relaciones entre sujetos, cuerpos, placeres y deseos se integran para dar lugar, dice Foucault, al ser, que se constituye históricamente como experiencia, por conducto de estos juegos de verdad.

Este nuevo enfoque, mirada aérea sobre las publicaciones anteriores, y también, mirada aérea sobre el trabajo en curso, sirve a Foucault para ordenar sus investigaciones según el horizonte de una investigación sobre los juegos de verdad, a través de los cuales se constituye históricamente la experiencia de lo que somos. Este reposicionamiento permite a Foucault salir de ciertos obstáculos metodológicos en los que entró la analítica del poder presentada en *La voluntad de saber*, y permite también un reordenamiento que hace aparecer, entre tantos estudios y escritos, lo que podríamos llamar *la dimensión ético-estética del análisis* - distinta a la dimensión arqueológica y la genealógica, aunque interrelacionadas-. Una dimensión del ingente trabajo foucaultiano que se sitúa en la Grecia clásica, y que se propone hacer ver la problematización de las prácticas hedónicas, de la experiencia de los placeres enla Antigüedad griega, a través de un arte de vivir, "al hacer jugar los criterios de una estética de la existencia"[22].

De todo esto se desprende lo que podríamos llamar como *la noción foucaultiana del pensamiento*. En efecto, la experiencia de la sexualidad que puede estudiarse según las dimensiones analíticas propuestas por Foucault, es, obviamente, una experiencia entre varias, En una conversación con Duccio Trombadori[23], Foucault se extenderá sobre la experiencia del libro, tanto la experiencia de escribirlo como la de leerlo. Las publicaciones de la nueva historia de la sexualidad, permiten a Foucault diferenciar, de la experiencia de la sexualidad que caracteriza la actualidad, de la experiencia de la carne propiamente cristiana, y de la experiencia de las *aphrodisia*, característica de la antigüedad grecorromana. Pero también - y esto es lo que nos interesa para especificar a qué nos referimos al decir *pensamiento*-, la filosofía es una experiencia. Una experiencia particular, ya que es la experiencia de pensar el pensamiento, un trabajo reflexivo y crítico que permite al pensamiento pensarse a sí mismo. Pero, sobre todo, que permite al pensamiento perpetuar su movilidad, si ese ejercicio del pensamiento sobre sí mismo se orienta por la apuesta crítica, foucaultiana, de *pensar de otro modo*. Pensar el pensamiento

[22] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 11.
[23] *Cfr.*, Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 31- 99.

para pensar de otro modo es la experiencia filosófica que Foucault se propone, y según puede darse cuenta ahora, "en la vertical de nosotros mismos"[24], esa ha sido la experiencia filosófica que Foucault se ha propuesto desde *Historia de la locuraen la época clásica* hasta *La voluntad de saber*.

Lo que conforma una experiencia filosófica es su "derecho"[25], dice Foucault, a *ensayar* discursos que por ser extraños al discurso estrictamente filosófico, permiten explorar lo que puede ser cambiado "en su propio pensamiento". La filosofía es así un ensayo transformador del pensamiento, que a través de los juegos de verdad de la filosofía se hace experiencia, instaura principios y reglas, métodos y objetivos, para los regímenes discursivos. Ensayar otros discursos para transformar el propio es lo que podríamos definir, con Foucault, como ejercicio filosófico, es decir, como ascesis, como "un ejercicio de sí, en el pensamiento"[30]. La experiencia que hacemos del pensamiento, al hacer uso de nuestro derecho filosófico a ensayar otros discursos, permite entonces dos cuestiones: transformar el propio discurso filosófico, sus principio y reglas, al permitir al pensamiento ensayarse; y con esto, hace posible un ejercicio de (de)fundamentación de estrategias discursivas y no discursivas que son ellas mismas experiencias (políticas, penitenciarias, asilares, etc.), que promoviendo principios y reglas específicos, juegos de verdad analizables, facilitan la implementación de formas de dominio de uno sobre otro que es preciso mantener siempre en movimiento. ¿Con qué fin? Con el fin de contrarrestar las fuerzas dominantes del despotismo, es decir la cristalización dominante de las relaciones de fuerzas, que amenaza la posibilidad de crear espacios de libertad donde poner en práctica el "mínimo posible de dominación"[26]. La experiencia filosófica es, según esto, y como dirá Foucault en 1978, una experiencia antidespótica[27].

Es a esta apuesta ética, política, filosófica, que permite al pensamiento ensayar su transformación, es lo que nosotros llamamos *pensamiento foucaultiano*. Nuestro trabajo, como dice el título, quiere intentar aplicar los resultados de este ejercicio de sí en el pensamiento que emprendió Foucault, al tema de las prácticas hedónicas. Es un intento modesto por sentar las bases para una problematización de nuestra experiencia de los

[24] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 10.
[25] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Op. cit., p. 7.
[26] *Cfr*., Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1043.
[27] *Cfr.* Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 783-797.

placeres, esto es, una primera apuesta crítica respecto a las prácticas hedónicas que, midiendo el alcance de las experiencias placenteras en las estrategias de conducción actuales, ponga en movimiento el ejercicio de pensar de otro modo. En el horizonte de nuestros esfuerzos investigativos vemos la posibilidad de una genealogía de nuestro hedonismo, para la cual el trabajo que aquí presentamos pretende establecer los lineamientos posibles para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas.

Ortiz Navarro, Juan Emilio

Hijuelas, 18 de abril del 2021

1. Del poder al gobierno

Comenzaremos revisando la analítica del poder sexual presentada por Foucault en *La voluntad de saber*, ya que es en este libro donde es puesta de manifiesto la cuestión que a nosotros interesa: los placeres o prácticas hedónicas.

Como es sabido, el modelo analítico que presenta Foucault en esta publicación de 1976, será modificado en los años posteriores. Esta reformulación del modelo analítico que orientaba las investigaciones de Foucault sobre la sexualidad, puede seguirse en los cursos, conferencias y entrevistas que precedieron a la publicación de *El uso de los placeres* y de *El cuidado de sí*. Es decir, en textos correspondientes al período que va desde enero de 1978 -cuando Foucault retoma las actividades del Collège de France, con el curso *Seguridad, territorio, población*-, hasta su muerte, en junio de 1984.

Realizando el seguimiento de los textos se puede observar que esta reformulación del modelo analítico, desembocó en la apuesta por una historia de la *gubernamentalidad*, es decir, la historia de tecnologías de gobierno, y del modo en que éstas administran la relación que cada uno de los gobernados entabla consigo mismo y con los demás. Según esto, el estudio histórico de las gubernamentalidades implicaría un estudio de lo que Foucault llamó, en 1980, *aleturgias*, es decir los procedimientos o ritos a través de los cuales los individuos y los grupos ponen de manifiesto una verdad, y con ello, despliegan la disyunción entre lo verdadero y lo falso, según la cual quedarán *obligados* tecnologías gubernamentales, que requieren de la veridicción de los individuos o grupos para ser, ellas mismas, veraces, y con ello funciona legítimamente.

En el paso desde una analítica de las relaciones de poder al estudio de las relaciones gubernamentales, la cuestión de los placeres no queda atrás. Por esto, nos proponemos, en lo que sigue, una revisión de los textos que atestiguan el paso de la filosofía crítica foucaultiana, desde el modelo estratégico al modelo gubernamental, con el fin de aclarar qué ocurre, en esta reformulación del modelo analítico para una historia de la sexualidad, con la cuestión que nosotros llamamos prácticas hedónicas. Si bien los placeres no son el tema central de *La voluntad de saber* (el tema central es el análisis histórico del dispositivo de sexualidad), no deja de sorprendernos el hecho de que ellos se jueguen, en la analítica del poder sexual presentada en este volumen, como una apuesta

posible para resistir las dominaciones puestas efectuadas por un dispositivo de poder y de saber, como lo es la sexualidad. Foucault propone, en este libro, un contraataque a la dominación del dispositivo de sexualidad, proveniente del cuerpo y de los placeres[28].

Iremos por partes. Revisemos, primero, la analítica del poder presentada por Foucault en 1976. Veremos cómo ésta nos lleva a la apuesta foucaultiana por un contrataque a la tecnología de dominación sexual, contraataque que encontraría apoyo en los cuerpos y en los placeres. Y veremos cómo nos lleva, esta apuesta, a la crisis espiritual y política del pensamiento foucaultiano a la que se refirió Deleuze en 1986[29], que produjo un impasse en la analítica del poder propuesta por Foucault en *La voluntad de saber*. La analítica de Foucault saldrá de este impasse al implementar una nueva grilla de análisis, distinta al modelo estratégico, nietzscheano, que había orientado las investigaciones del Collège de France hasta *Defender la sociedad*[30], curso en el que Foucault confiesa el estancamiento en que se encuentran sus investigaciones.

Esto nos llevará al curso en el que vemos a Foucault comenzar a poner a prueba los alcances analíticos del modelo gubernamental. El curso es *Seguridad, territorio, población*, de 1978 y 1979. En él somos testigos de la *demora* de Foucault en una genealogía del liberalismo que lo llevará a visualizar una matriz gubernamental para el análisis de los dispositivos, que pronto probará ser fructífera para viejas preguntas foucaultiana, como por ejemplo, la pregunta por la ligazón del sujeto a la verdad.

Hasta este punto, nuestro recorrido nos permitirá ver la implementación de un poder sobre la vida, que implica relaciones más complejas que los enfrentamientos de fuerzas antagónicas, lo que fuerza un nuevo modelo analítico que es el de la gubernamentalidad. Comprendiendo los alcances de esta implementación de un poder sobre la vida, es que podemos ver la *dominante* que implica la seguridad en la actualidad. Dominancia que no excluye el funcionamiento disciplinario de la sociedad, y sus

[28] Lo propone al final del libro. Dice Foucault: "No hay que creer que diciendo sí al sexo se dice no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres" (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit*., p. 167).

[29] *Cfr.* Gilles Deleuze. "Hender las cosas, hender las palabras", en *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 2006, pp. 135-152.

[30] Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2008.

dominaciones punitivas y dolientes. La seguridad es la dominante en un complejo estratégico entre diversos dispositivos de poder-saber, que ponen en juego tanto el poder de hacer morir de la soberanía, como el poder sobre la vida. Será en el marco de esta dominancia que Foucault comprenderá que lo que llamamos "poder" es más que dominación. Es, también, y sobre todo, juego estratégico entre libertades, dadas en el marco de dispositivos de seguridad en que se juega la vida tanto de los individuos como la de la especie.

Será en este marco, que Foucault encontrará el rol que el deseo cumple en la *estratificación* biopolítica (y también, anatomopolítica y soberana) de las poblaciones y de las subjetividades. La analítica del poder, al hacer ver que tecnologías de poder se implementan hoy sobre la vida, incitándola e incentivándola, regulándola y administrándola, hace ver al propio Foucault que gobernar poblaciones no se da simplemente imponiendo la fuerza del derecho y de las armas. Gobernar se da, también, y sobre todo, promoviendo la vitalidad y la laboriosidad de los gobernados, incentivándolos, lo que se logra afectando, según una racionalidad técnica, las prácticas y las relaciones que dan consistencia e inteligibilidad a las poblaciones. Gobernar implica, más que dominar, conducir las conductas hacia fines estratégicos. Y gobernar implica también, según podrá ver Foucault ya avanzadas sus investigaciones orientadas por el modelo gubernamental, decir la verdad, es decir, implica procedimientos y ritos a través de los cuales se produce la disyunción verdadero-falso en que se sostienen la racionalidad técnica de las prácticas, lo cual Foucault designará con el neologismo *aleturgia*, y que en nuestra actualidad muestra un estilo confesional de veridicción.

Ganadas todas estas reformulaciones y problematizaciones foucaultianas, esperamos estar en condiciones de responder a la pregunta que mueve este capítulo de nuestro trabajo: ¿cuál es la situación, en la crítica foucaultiana, del contraataque, apoyado en los placeres, a las dominaciones sexuales? ¿Ha quedado atrás en el pensamiento foucaultiano? ¿O se juega, en el paso de la analítica del poder a la analítica de la gubernamentalidad, una apuesta foucaultiana por un pensamiento sobre las prácticas hedónicas como resistencia?

1.1. Poder sexual

Comencemos con algunas aclaraciones. En el paso de la analítica del poder a la analítica de la gubernamentalidad, si bien se modifica el modelo de análisis, hay nociones que seguirán siendo utilizadas por Foucault, aunque en un sentido que éstas van obteniendo a medida que se reformula el modelo estratégico presentado en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*. Estas nociones son las de *prácticas*, *dispositivos* y *tecnologías*.

Aclaremos qué son las prácticas. La filosofía política de Michel Foucault debe comprenderse como una filosofía de las tecnologías políticas. Lo que implica afirmar que la política, desde la perspectiva analítica foucaultiana, pone en juego, siempre y necesariamente, una racionalidad técnica, que se aplica sobre prácticas a través de dispositivos y tecnologías. Aclaremos, primero, qué son las prácticas.

Las investigaciones de Michel Foucault versarán, desde *Historia de la locura en la época clásica* hasta *Historia de la sexualidad*, sobre prácticas, entendidas estas como acontecimientos discursivos y no discursivos, que emergen en distintos escenarios históricos, y que no pueden *ser* sino es en red, es decir, en relación con otras prácticas. La psiquiatría, la medicina, la policía, la política, la ascesis, son prácticas que procuran poner en red, según ordenamientos y regimentaciones, un conjunto de prácticas que deben ser afectadas por la técnica o la tecnología que se está implementando sobre uno mismo o sobre los demás, según fines autoterapéuticos o autárquicos.

Para un pensamiento foucaultiano, las prácticas no expresan pensamientos latentes, mecanismos inconscientes, ideologías o mentalidades. No hay, detrás de las prácticas, individuos, aparatos psíquicos o emociones personales. Tras la red de prácticas que da consistencia a conjuntos tecnológicos, no hay sujetos constituidos relacionado con el mundo objetivo. Un pensamiento foucaultiano de las prácticas problematiza positividades, aquello que ha sido dicho y hecho, en esta o en otra época, prácticas a las que Foucault no pretende restaurar su verdad o revelar su secreto. Hay que describir, más bien, genealógica y aqueológicamente, el modo en que estas prácticas han servido de apoyo a la formación de tecnologías políticas, de dispositivos de poder-saber, y de nuevas prácticas de dominación y de gobierno. Ya que es en este trabajo crítico-descriptivo de las prácticas, donde se juegan posibilidades de lucha contra esas formaciones históricas de dominaciones y gobiernos, toda vez que las relaciones, dispositivos y tecnologías que

hoy determinan las conductas, pueden *de-formarse* según se atienda a la historia de aquellas prácticas relevantes para la actual conducción política (como el castigo penal, la sexualidad o la ascesis).

Como hemos dicho, estas prácticas sólo pueden existir en conjunto con otras prácticas. Ellas actúan siempre enjambradas según regímenes de poder y de saber, según *epistemes* y *dispositivos*. La práctica sexual aparece hoy, por ejemplo, como objeto de saberes y poderes médico-psiquiátricos, racionalizados según un discurso jurídico del poder, que asimila mecanismos clínicos y mecanismos políticos, al definir su funcionamiento como "represivo". La sexualidad conglomera una serie de prácticas (eróticas, científicas, clínicas, jurídicas, políticas, entre otras seriaciones de prácticas), en una racionalidad técnica que hace de las prácticas sexuales grilla racional para inteligir, y con ello producir, lo que es verdadero del sujeto. La sexualidad es, según esto, un dispositivo que permite la articulación de una serie heterogénea de prácticas, su enjambre, según regimentaciones y regulaciones discursivas y no discursivas, que dan a *algo* racionalidad. La sexualidad es un dispositivo que permite hacer ver la racionalidad técnica de una serie de prácticas. *Racionalidad* que Foucault no comprende como una derivada de *la* Razón, como una actividad anclada a un sujeto. Que no es, por lo mismo, teoría de la acción ni teoría crítica. Foucault, al hablar de racionalidad, quiere designar *cómo funcionan* los enjambres de prácticas que dan consistencia a ciertas formas de dominación, de conducción y de individualidad. Un pensamiento foucaultiano de las prácticas se pregunta, entonces, por las regimentaciones y regulaciones que afectan, por acción de dispositivos y tecnologías, las prácticas y las series de relaciones posibles entre unas y otras.

Unos años después de la publicación de La voluntad de saber, como preámbulo metodológico al curso impartido desde enero de 1979 en el Collège de France, *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault retoma la cuestión de las prácticas. La analítica foucaultiana procede como un pensamiento que busca describir de modo crítico, cómo las practicas se racionalizan a través de dispositivos, que permiten la implementación de estrategias de conjunto, según las cuales se componen y montan *universalizaciones* de las prácticas, como son, por ejemplo, "delincuencia", "sexualidad", o "enfermedad mental", o incluso "Estado" o "sociedad". Para esto, de nada sirve comenzar tomando estas cuestiones como si existieran definitivamente.

Como señala Paul Veyne, el análisis histórico de Michel Foucault problematiza la relación de la historia con su "objeto". Esta práctica, la historia, toma a su objeto como objeto natural, preexistente a la práctica que lo aborda, como "blancos"[31], dice Veyne, a los que apuntarían los historiadores. El método histórico con el que irrumpe Foucault muestra que las cosas son "el fruto de las prácticas"[32], que las cosas no preexisten a las prácticas que las determinan. La locura no es un objeto natural que puede estudiar un historiador. La locura es una práctica que consiste en ser objeto de otras prácticas, como la psiquiátrica. *Locura* es una *objetivación* de una serie de prácticas efectuada por una práctica distinta de lo que llamamos *Locura*. El objetivo de la analítica está compuesto, así, por las series de prácticas que permiten objetivaciones de las cosas, que permiten la formación, nunca consumada del todo, de complejos tecnológicos de fuerzas, es decir, lo que llamamos poder. Partir de los universales es partir, entonces, del modo en que se muestran los dispositivos, para dominar. Partir de las prácticas, por el contrario, permite un análisis histórico de las series de relaciones entre prácticas que permiten comprender cómo es que funcionan las dominaciones o las gubernamentalidades.

Hacer la historia de la locura es hacer la historia de las prácticas enjambradas según una gran práctica cívico-policial (el encierro), que permitió la formación de una práctica médico-psiquiátrica, que se propondrá convertir a la locura en un objeto de ciencia, para convertir así la propia práctica de clérigos o alienistas, en una ciencia médica. Todo lo cual permitirá el surgimiento de ciencias de la mente.

Hacer la historia de la sexualidad, por su parte, es hacer la historia de prácticas enjambradas según una gran práctica clínico-confesional, yuxtapuesta a la experiencia psiquiátrica de la locura, según la cual se podrá recortar, del enjambre de prácticas objetivadas, una experiencia de las perversiones. De las observaciones clínicas, de las confesiones médicas, de la escucha atenta y del registro exhaustivo, comenzará a tomar forma un discurso que comenzó su efervescencia en el siglo XVI, y que ahora, en el siglo XIX, cobrará consistencia y robustez: el discurso de la sexualidad. Una historia de la sexualidad es, según esto, la historia de prácticas no-discursivas, como la implantación de perversiones, y de prácticas discursivas, como la incitación a confesar las prácticas

[31] Paul Veyne. *Cómo se escribe la historia*. *Foucault revoluciona la historia.* Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 215.
[32] *Idem*.

hedónicas "periféricas" a las alianzas conyugales, que han dado lugar a la situación estratégica que es la sexualidad.

Esto que surge de los acoplamientos *discursivo-no-discursivo*, no por ello llega a tener existencia, según las precisiones metodológicas que hace Foucault en 1979. Si bien no existen, sí tienen, agregamos nosotros, consistencia. Y aquello en que consisten, son las prácticas. Y si bien estos universales, estas objetivaciones de prácticas no existen, ellas tienen, de todos modos, la capacidad de determinar las conductas de lo demás, y de determinar, con ello, su propio funcionamiento.

La apuesta metodológica de la analítica foucaultiana tiene como objetivo mostrar "las interferencias"[33] que permitieron a una serie de prácticas enjambrarse según la racionalidadde dispositivos, coordinando así un régimen de verdad. En este entramado surge "algo", dice Foucault, concebido en la actualidad como universal (la locura, la delincuencia, la sexualidad, la economía, etc.), algo que "no existe y que, no obstante, está inscrito en lo real –dice Foucault-, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero y lo falso"[34]. Para designar ese "algo", indeterminado para el comienzo de un análisis de las prácticas, Foucault utilizará la palabra "inexistencia". Con lo cual, podemos decir que los universales visualizados por las formas tradicionales de hacer historia, *inexisten*, ya que el proceso histórico de formación de estrategias de poder apoyadas en objetivaciones de las prácticas, nunca llega a consumarse del todo, pues siempre depende, al apoyarse en ellas, de series de prácticas heterogéneas, cuyas relaciones posibles son variables, y así también la energía excitante, hedónica o doliente, que estas despliegan.

Las inexistencias, según esto, conforman una realidad gubernamentalmente pertinente, algo conformado por los dispositivos y por el modo en que permiten la coordinación de una serie de prácticas a un régimen de verdad. El acoplamiento entre series de prácticas y regímenes de veridicción, dice Foucault, "forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso"[35]. Solo en este complejo relacional, que enjambra haceres y decires, se podrán formar e implementar dispositivos y tecnologías,

[33] *Ib.*, p. 32.
[34] *Idem.*
[35] Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979). Op. cit.*, p. 32.

las que darán la pauta al modo en que hablamos de nosotros mismos, de los demás y del mundo que habitamos, engendrando así nociones universales, a las que nos referimos como si estuvieran firmemente constituidas, haciendo de ellas "objetos naturales" de la historia, como decía Veyne, y sobre todo, de la vida.

Si bien la delincuencia, la sexualidad o la política, inexisten, ellas, no obstante, en sus procesos formativos, apoyados en series heterogéneas de prácticas, permiten *realizaciones*, es decir, la posibilidad de cierto arraigo material de las inexistencias. Muchos estarían de acuerdo, hoy, en que las enfermedades mentales o los trastornos de personalidad no existen, lo que implicaría decir que las ciencias psicológicas, psiquiátricas o psicoanalíticas son una farsa. Con Foucault podemos hilar más fino: estas prácticas científicas *inexisten,* lo cual quiere decir que se apoyan en series de prácticas heterogéneas que acoplan a regímenes de verdad, lo cual permite dar consistencia tanto a la práctica médico-psiquiátrica, por ejemplo, como a una serie de prácticas que podrán objetivarse como enfermedades, como por ejemplo, las prácticas hedónicas periféricas a la alianza matrimonial, que el dispositivo de sexualidad hará suyas, dando consistencia al mundo de las perversiones.

Será según estos acoplamientos entre prácticas y veridicciones, que se formarán y apoyarán las universalizaciones, dando lugar a un dispositivo como el de sexualidad, y a sus objetos de saber. Acoplar, por ejemplo, prácticas hedónicas y médicas a un discurso del deseo sexual, permite el surgimiento de la sexualidad como universalidad, según la cual se inteligen las relaciones humanas, singularizando las capacidades hedónicas de las relaciones de prácticas, en individualidades deseantes con placeres singulares, objetivos[36], constitutivamente sexuales. La historia de la sexualidad, según esto, es la historia de un conjunto de prácticas acopladas a regímenes de veridicción, en este caso puntual, de prácticas hedónicas acopladas a un discurso científico-confesional. Acoplamiento según el cual se ha inscrito en lo real la sexualidad. La genealogía del dispositivo de sexualidad, se efectúa a través de una analítica de las prácticas.

Según aclara Casto-Gómez, atento al libro de Paul Veyne,

> …la locura, la sexualidad, el Estado no son objetos sino campos de acción e intervención generados a partir de un

[36] Tan objetivos como pueden ser, para el pensamiento médico actual, las hormonas y los neurotransmisores.

> conjunto heterogéneo de prácticas, de tal modo que la historia de la locura, de la sexualidad y de la gubernamentalidad tendrá que ser necesariamente una *historia de las prácticas* y no una historia de sus correlatos. Lo que *se hace*, la práctica, no puede ser aclarado a partir de *lo hecho*.[37]

Pues bien, podemos comprender mejor qué son las prácticas que ocupan a un pensamiento foucaultiano. Las relaciones entre múltiples prácticas son los puntos de apoyo para la formación de dispositivos. Las relaciones hedónicas entre prácticas normales (y por lo mismo, ni múltiples, ni diversas, ni esporádicas, ni incandescentes, sino tenues, esperables, homogéneas, singulares) son los puntos de apoyo del dispositivo de sexualidad. Las prácticas son puestas en relación, según la racionalidad y la regularidad insuflada por la articulación de todo tipo de dispositivos. Los cuales permiten, a su vez, la conjunción de diversos dispositivos en complejos tecnológicos que articulan estrategias de poder. El poder se apoya, según esto, en las prácticas. El material utilizado para construir los cimientos de las actuales formaciones de poder, liberales, comunistas, socialistas o neoliberales, son nuestras prácticas, las fuerzas en relación que ellas despliegan en cada caso. Las prácticas que forman, al mismo tiempo, la vida de cada uno con los demás. El giro del siglo XX hacia un gobierno de la vida, pasa por nosotros, por nuestro día a día, por nuestros hábitos, por las palabras, por nuestra actitud, y por la individualidad que afirmamos como expresión veraz de la experiencia que uno hace de sí mismo.

Con esto en cuenta, la analítica presentada por Foucault en *La voluntad de saber*, propone una investigación sobre el enjambre de prácticas (eróticas, científicas, jurídicas, políticas, ascéticas) en que consiste el dispositivo de sexualidad, y la tecnología del sexo. Propone una analítica del poder sexual. Veamos en qué consiste.

La voluntad de saber propone una investigación histórica de la sexualidad. Su método es una analítica del poder. Este libro introduce, en pocas palabras, una filosofía analítica del poder sexual. Y lo hace en el marco de un agotamiento de la crítica foucaultiana, de cierto estancamiento del modelo analítico. Es el propio Foucault quien diagnostica este problema en el modelo analítico puesto en juego en sus investigaciones. Lo hace en enero de 1976, en la primera clase del curso *Defender la sociedad*. Haciendo

[37] Santiago Castro-Gómez, Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010, pp. 28-29.

un recuento de sus investigaciones anteriores, tantos las presentadas en sus publicaciones como las desarrolladas en el Collège, Foucault muestra que de lo que se ha tratado hasta la fecha, es de buscar una grilla de análisis *antieconomicista* del poder. Lo que implica avanzar en la búsqueda de otra teoría del poder, que nos permita deshacernos tanto del modelo contractual de la teoría jurídica clásica, cuyo referente es Hobbes, como del modelo funcionalista de la teoría marxista.

> …tenemos, en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento del intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórica y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual.[38]

Foucault explica en esta primera clase del curso de 1976, que estos modelos teóricos del poder, son los que han servido de clave para ese "desmenuzamiento general de los suelos"[39] que se ha dado en Francia o Alemania desde el *hundimiento* del régimen nazi y del *retroceso* del estalinismo. Lo que ha permitido la reactivación de "saberes locales"[40] que se han erguido contra las sistematizaciones y jerarquizaciones científicas del conocimiento, y contra los efectos de poder que determinan prácticas de saber locales. A esta reactivación ha querido aportar la arqueología, "método propio de análisis de las discursividades locales"[41] y la genealogía, "la táctica que, a partir de esas discrusividades locales así descriptas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas"[42]. Podríamos decir, entonces, que los trabajos de Foucault, tanto *Enfermedad mental y personalidad* (y su reedición), como *Historia de la locura en la época clásica*, tanto las investigaciones respecto a las *epistemes*, como el giro hacia una analítica de dispositivos, que trabajará Foucault en el Collège, constituyen una arqueogenealogía cuyo objetivo ha sido analizar discursividades locales, al tiempo que se analizan tácticas de esas prácticas de saber locales "liberadas" de las sistematizaciones y jerarquizaciones científicas.

Pues bien, a esto se ha dedicado Foucault en su itinerario filosófico. Pero algo no anda bien. Según explica a su audiencia, todas estas investigaciones eran fragmentarias.

---

[38] Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. *Op. cit.,* p. 27.
[39] *Ib*., 20
[40] *Ib*., p. 24.
[41] *Idem*.
[42] *Idem*.

Parecían no lograr un pensamiento de conjunto. Podría justificarse este trabajo sobre problemas fragmentarios diciendo que los problemas abordados, las prácticas locales reactivadas, respondían a un período de desmenuzamiento general de las cosas, de las instituciones, de los discursos, de la vida cotidiana, de los cuerpos. Lo esperable sería, entonces, que las investigaciones por venir, sirvieran a un englobamiento de estas investigaciones fragmentarias, que permitiera organizar el desmenuzamiento. Pero, tal como lo muestran el psicoanálisis y el marxismo, fuentes importantes de instrumentos analíticos y conceptuales para el abordaje de prácticas locales reactivadas desde la postguerra, los intentos de totalización de lo fragmentario tienen un efecto inhibidor sobre la crítica.

Foucault da el ejemplo de la antipsiquiatría. Desde su nacimiento, a comienzos del siglo XX, hasta la fecha, a pesar de las luchas, a pesar de las denuncias, de las críticas, los aparatos conceptuales y coercitivos de la psiquiatría se mantienen intactos. Nada ha cambiado. Incluso, podría decir que hoy, a través de la coerción benevolente que permite la tecnología psicofarmacéutica, la psiquiatría sigue operando como operaba en el siglo XIX[43]. Y lo que es peor, ha afinado sus recursos conceptuales y terapéutico para perpetuar sus efectos de poder. Los intentos de totalización de prácticas locales, entonces, presentan cierto efecto inhibidor, que es preciso considerar, si se quiere ejercitar contraefectos de poder. Lo que tiene una consecuencia que no puede dejarse pasar: "es posible que la batalla haya cambiado de rostro"[44]. Lo que implica reconsiderar los modelos analíticos y el modo en trabaja una crítica.

> … a partir del momento en que hacemos valer, en que ponemos en circulación esa especie de elementos de saber que intentamos destrabar, ¿no corren el riesgo de ser recodificados, recolonizados por esos discursos unitarios que, tras haberlos descalificado en un primer momento y luego ignorado en su reaparición, están acaso dispuestos ahora a anexarlos y retomarlos en su propio discurso y sus efectos de saber y de poder? Y si queremos proteger esos fragmentos así puestos de manifiesto, ¿no nos exponemos a construir

[43] Sigue considerándose terapéutico, hoy en día, aplicar fuertes descargas eléctricas sobre pacientes psiquiátricos. Ningún psiquiatra se atrevería, en la actualidad, a defender públicamente el castigo físico y el dolor profundo, como herramientas terapéuticas eficaces contra la locura, como alguna vez hizo, desvergonzadamente, Francois Leuret. Hoy, se prefiere rotular científicamente esta práctica de tortura que es la electro-convulsión, llamándola TEC (terapia electroconvulsiva).

[44] Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. *Op. cit.*, p. 25.

> nosotros mismos, con nuestras propias manos, ese discurso unitario al que nos invitan, tal vez como una trampa?[45]

¿Qué hacer con este problema, que estanca el análisis arqueogenealógico al que se ha dedicado durante más de diez años Michel Foucault? En ningún caso, seguir el camino de la unificación de los fragmentos, de la sistematización de un conocimiento sobre las prácticas locales reactivadas en la actualidad, para evitar, así, el efecto inhibidor que estos intentos englobantes producen en la crítica. Lo que hará Foucault, desde este curso en adelante, será intentar "poner de relieve la apuesta comprometida"[46] en la reactivación de los saberes locales *contra* los efectos de poder de las jerarquizaciones científicas.

¿Cuál es la apuesta que ponen en juego estas luchas? Su reactivación permite observar críticamente los mecanismos y los efectos de los mecanismos puestos en juego en las jerarquizaciones científicas de prácticas locales. La arqueogenealogía desarrollada por Foucault respecto a estas prácticas, permite observar los dispositivos de poder que operan en relación a estas prácticas. Y es esta cuestión la que lleva a la pregunta por el modelo analítico que deberá utilizarse para investigar lo que estas luchas ponen de manifiesto. De lo cual deriva la necesidad de dejar atrás, como modelo analítico, el modelo contractual hobbesiano, y el modelo funcionalista marxista, ambos, modelos económicos del poder.

Entonces, según el afán de salir del marco economicista del poder, Foucault da cuenta de que no contamos con muchos recursos. En particular, contamos con dos afirmaciones, y con dos hipótesis. Podemos afirmar, por un lado, gracias a las investigaciones arqueogenealógicas, que el poder "se ejerce y sólo existe en acto"[47]. El poder ni se posee ni se intercambia. Podemos afirmar, también, que el poder es "una relación de fuerza en sí mismo"[48], y por ende, que no mantiene ni prorroga -al menos no en primera instancia-, relaciones económicas. La primera afirmación se obtiene por el alejamiento del modelo contractual. La segunda se obtiene por el alejamiento del modelo marxista.

---

[45] *Idem.*
[46] *Ib.,* p. 26.
[47] *Ib.*, p. 27.
[48] *Idem.*

Y también, tomando distancia respecto a estos modelos economicistas del poder, surgen dos hipótesis. La primera: si el poder no se funda en el contrato, tampoco en la prórroga de las relaciones de producción ¿cuál es la mecánica esencial del poder? La respuesta sería: la represión. Sea la naturaleza, los instintos, la clase o a los individuos, el poder no haría más que reprimir. Foucault designa esta concepción de la mecánica del poder como *hipótesis Reich*. Y la otra hipótesis es la siguiente: si alejados de los modelos economicistas del poder, damos cuenta de que el poder es, por sí mismo, relaciones de fuerza, sería apropiado analizarlo en términos de enfrentamiento, es decir según el modelo de la guerra, en lugar de hacerlo en los términos de un contrato o de la alienación. Según esta hipótesis, que Foucault llamará *hipótesis Nietzsche*, el poder es la guerra proseguida por otros medios, lo que invierte, como es sabido, del famoso aforismo de Clausewitz.

Al alejarnos del economicismo del poder, entonces, quedamos con un poder cuyo mecanismo principal es la represión, y cuyo fondo son relaciones entre fuerzas antagónicas. Habrían, a grandes rasgos, dos esquemas analíticos del poder. El primero es un *esquema contrato/opresión*[49], esquema jurídico, en el que se juega la legitimidad del poder. Y el segundo sería el *esquema guerra/represión*, en el que se juegan oposiciones entre lucha y sumisión. Los cursos impartidos por Foucault los años anteriores a *Defender la sociedad*, deben inscribirse, según propone nuestro autor, en el *esquema guerra/represión*. Esquema que, según confiesa, se ha visto obligado a reconsiderar, cada vez que lo ponía en práctica. Notaba que era un esquema rudimentario, sin elaboración suficiente. Y el estancamiento de la analítica, el hartazgo de Foucault respecto a estas investigaciones, se explica por el agotamiento crítico de este esquema, que nunca se ha probado fecundo para su crítica.

A la revisión de este esquema, de un poder represivo cuyo trasfondo es la guerra, se dedicará este curso. Los resultados de esta revisión del esquema analítico para las investigaciones en torno a los dispositivos de poder, los veremos aparecer con claridad en *La voluntad de saber*, libro que nos ocupa ahora, publicado el mismo año, en 1976. Hasta cierto punto, y a pesar de la exhaustiva revisión del asunto de la guerra en *Defender la sociedad*, el modelo estratégico sigue vigente en *La voluntad de saber*. Será la insistencia en este modelo nietzscheano el que llevará a la analítica a un impasse teórico.

[49] La opresión es lo que ocurre cuando se desbordan los términos del contrato, cuando en el marco contractual, se produce un "salto al límite" del poder (*Ib.,* p. 28).

Ahora bien, sí vemos desmontarse por completo lo que en este libro introductorio a una historia de la sexualidad se titula *hipótesis represiva*, es decir, la hipótesis Reich[50], como fundamento teórico y funcional del poder.

No se trata, según explica Foucault, de negar la existencia de la represión. Menos aún de afirmar que respecto a la sexualidad, no hay poder que reprima. De lo que se trata es de insertar a la represión en la economía general de una discursividad efervescente desde el siglo XVII, en torno al sexo. Es decir que, la idea de que el poder es esencialmente represivo, que sólo puede decir "no" a las prácticas sexuales, principalmente a la no-conyugales, que no produce nada más que sofocación de las prácticas, es una idea formada en el proceso de discursivización de esa parte del sí mismo que es la sexualidad. El discurso de la represión *es*, hoy, el discurso sexual. Volveremos en nuestro cuarto capítulo a la revisión de los mecanismos descritos por Foucault en *La voluntad de saber*, para mostrar que el poder no es esencialmente represivo. Si bien puede operar represivamente, también puede hacerlo incitando, implementando, produciendo, reutilizando, las practicas que los dispositivos enjambran. Lo que se logra con esta puesta en cuestión de la esencialidad funcional de la represión, es, dice Foucault, la posibilidad "de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana"[51].

Considerado esto, Foucault se propone presentar el método que se ejecutará en las investigaciones de su *Historia de la sexualidad*. Ese método es el de la analítica del poder, aún enmarcado en el modelo estratégico. Veamos los rasgos del poder que pueden aislarse según esta analítica no económica del poder.

Si hubiera que responder, foucaultianamente, ¿qué es el poder?, podríamos decir que el poder es un espacio relacional, una "situación estratégica", la concatenación de prácticas que configura un *campo* de fuerzas. Pero a Foucault le parecía que una pregunta más adecuada para un pensamiento crítico del poder, era: ¿cómo funciona el poder? ¿cuáles son sus mecanismos?[52]. Podría decirse a grandes rasgos, que el poder funciona

[50] Recordemos que Foucault da este nombre a la hipótesis por "comodidad", como dice En *Defender la sociedad*. Menciona, en todo caso, que esta hipótesis comienza con Hegel y prosigue con Freud (*Ib.,* p. 28)
[51] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit*., p. 11.
[52] "Ustedes conocen la apuesta de todas estas genealogías; apenas necesito aclararla: ¿qué es ese poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo filo, cuyo absurdo aparecieron concretamente durante estos últimos cuarenta años, a la vez en la línea de hundimiento del nazismo y la línea de retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder? O más bien –porque la pregunta "¿qué es el poder?" sería justamente una cuestión

como un ordenamiento estratégico de las fuerzas, que conforma espacios, situaciones estratégicas donde los cuerpos son puestos en relación, y donde prácticas despliegan variadas fuerzas físicas, para dar lugar a efectos de conjunto. Tras estos efectos no hay causas determinadas, sino otros efectos de otras estrategias que dibujan una compleja trama de relaciones de fuerza que la analítica del poder busca desentrañar descriptiva y críticamente.

Siendo esta particular analítica la de un poder sexual, es preciso no hacer de la sexualidad un dato natural o una generalidad, que sería el índice de la verdad del sujeto. La sexualidad es un dispositivo que puede analizarse como se analizó el dispositivo penal en *Vigilar y Castigar*, sin por esto asimilar los efectos que éstos producen en los cuerpos que dominan. Mientras que el dispositivo disciplinario que funciona en las cárceles hace a los cuerpos útiles y dóciles, el dispositivo de sexualidad implanta nuevas formas de placer y ordenamientos del deseo, que coordinan la experiencia de uno mismo según el sostenimiento de una situación estratégica, que no requiere, por ejemplo, de la privación de libertad.

La particular situación estratégica sostenida por el dispositivo de sexualidad implica, según propone *La voluntad de saber*, un "régimen de poder-saber-placer" que coordina un discurso "científico" del deseo sexual, y con él un modo de hablar y de vivir las prácticas hedónicas que ha tenido, en el largo proceso de formación del dispositivo de sexualidad, el efecto de agravamiento de la intensidad de nuestras experiencias de placer, a pesar de la producción de nuevas prácticas hedónicas implicada en su funcionamiento. La filosofía analítica del poder sexual, entonces, permite mostrar el funcionamiento de un dispositivo de poder-saber como es la sexualidad, ejemplo de un funcionamiento no-represivo del poder. Y al mismo tiempo, esta analítica es un intento de modelar un pensamiento del poder según un modelo no-economicista, como lo es este modelo estratégico, nietzscheano, que permiten visualizar una tecnología del sexo.

---

teórica que coronaría el conjunto, corsa que yo no quiero-, la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas" (Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. *Op. cit.*, p. 26). Foucault volverá sobre esta aclaración respecto a la pregunta que mueve sus investigaciones, en *El poder y el sujeto* (*Cfr*. Michel Foucault. "El sujeto y el poder, 1983", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Op. cit.*)

Toda esta estratificación de las relaciones entre prácticas hedónicas, no puede sino poner de manifiesto las particulares maneras que tiene un dispositivo de saber-poder de afectar los placeres. Un dispositivo humanista, científico y confesional, no puede hacerlo a través del dolor o el castigo. Al menos no directamente. Debe hacerlo en algún tipo de otra interacción con los cuerpos y con las prácticas. De este modo, la analítica del poder sexual presentada por Foucault en *La voluntad de saber*, permite un pensamiento del *complejo poder-placer* que sostiene una situación estratégica de las fuerzas. Cuestión que abre ante nosotros un pensamiento foucaultiano de los placeres que queremos pesquisar. Ese pensamiento, según el método foucaultiano para el análisis del poder sexual, debe tener en cuenta las siguientes proposiciones.

No-centralidad, movilidad y desigualdad de las relaciones de fuerzas. Lo que llamamos "poder" no se ejerce desde un órgano central, del cual emanarían las órdenes que pondrían en movimiento un aparato unitario, jurídico y discursivo, logrando objetivos transversales y homogéneos de control de la movilidad de los cuerpos y el sofocamiento de los deseos. Las fuerzas que entablan relaciones móviles y concatenaciones cristalizadoras de tecnologías de dominio tienen innumerables puntos de fuga, y las intensidades y valores de esas fuerzas no son igualitarias.

Inmanencia de las relaciones de fuerzas. Se trate de relaciones educativas, de relaciones familiares, de relaciones policiales, de relaciones sexuales, o de cualquier tipo de relación, lo que está siempre en juego son fuerzas, venidas de todas partes, que entablan relaciones móviles y concatenaciones cristalizadoras de tecnologías de dominio. Siendo siempre desiguales, los efectos inmediatos de los desniveles implicados en las relaciones de fuerzas, son relaciones de todo tipo. El poder, lejos de ser una superestructura represiva, es una estrategia de producción de relaciones.

Rechazo y vinculación de relaciones de fuerzas. Las fuerzas, surgidas de innumerables puntos, entablan relaciones móviles y desiguales que sirven de soporte a *efectos de escisión*. Estas escisiones dibujan en el campo social una línea de fuerza que atraviesa y vincula a todos los tipos de relaciones -de poder, de saber, de placer, etc. Los "enfrentamientos locales", es decir los cimientos móviles de las relaciones de poder, dan consistencia a formas terminales y efectos de conjunto de esas relaciones. Al rechazarse una fuerza con otra, por su desigualdad y por la inmanencia al campo en el que se relacionan, se induce, por el enfrentamiento, intensidades plurales que dan a las

tecnologías la posibilidad de sostener estados de dominación. Las relaciones de fuerza son así redistribuidas, alineadas, puestas en serie, etc.[53], sirviendo de soporte a cristalizaciones y a racionalizaciones de los modos de gestionarlas.

Estrategia anónima y táctica cínica de las relaciones de fuerzas. Se podría pensar que esa racionalización de los modos de gobernar relaciones de fuerzas implica afirmar que hay una mente o una psique operando como racionalizador de base. Para Foucault este no es el caso. Los cálculos, las tácticas, las estrategias que puedan articularse, soportadas en la intensidad de los enfrentamientos locales, y vinculadas por los efectos de escisión generados por la relación de rechazo entre las fuerzas, no requieren de una *res cogitans*, de un sustrato psíquico, ni de una base antropológica para planificarse o implementarse. Incluso podría decirse que lo cognitivo, lo psíquico, lo antropológico, son cristalizaciones de las relaciones de fuerzas múltiples y móviles. Las tácticas, desvergonzadas y locales, que se articulan en los enfrentamientos y en las relaciones de rechazo entre las fuerzas, que se encadenan y propagan, apoyándose unas en otras y condicionándose mutuamente, facilitan el montaje de "dispositivos de conjunto"[54], realizando en el campo de fuerzas subjetividades y objetividades, todas ellas en diversos tipos de relaciones. Este montaje explícito, rastreable, y analizable, permite la planificación y la implementación de estrategias generales, implícitas y anónimas.

La resistencia implicada en todas las relaciones de fuerzas. En toda relación actúan fuerzas de fricción, es decir fuerzas físicas que actúan en la dirección opuesta a una fuerza aplicada o fuerza normal[55]. Esas y una infinidad de fuerzas de fricción configuran y distribuyen "multiplicidad de puntos de resistencia"[56], cuya función es la oposición, el ser la contraparte, el blanco, el apoyo, *saliente* en la que se apoyarán los dispositivos de conjunto y las estrategias generales que darán lugar a las tecnologías de dominio. Donde hay relaciones de fuerzas, hay resistencia. Y, es más, las resistencias, tanto las dinámicas

[53] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit*., p. 100.
[54] *Idem.*
[55] En física, se enumeran varios tipos de fuerzas. Fuerzas fijas, fuerzas variables, fuerzas de contacto, fuerzas a distancia, fuerzas estáticas, dinámicas, de acción, de reacción, fuerzas equilibradas o desequilibradas. Están también las fuerzas que pueden observarse en la naturaleza, fuerzas que refieren siempre a fuerzas de contacto, como son las fuerzas normales, las fuerzas aplicadas, las fuerzas de fricción, fuerza elástica, de tensión y también fuerzas de inercia, llamada también fuerza ficticia. Y así mismo, hay fuerzas llamadas fundamentales, sin las cuales no podrían desplegarse las fuerzas enumeradas. Las fuerzas fundamentales son la gravitatoria, la electromagnética, la fuerza nuclear débil, y la fuerza nuclear fuerte.
[56] *Ib*., p. 101.

como las políticas, sólo pueden realizarse en la situación estratégica de las fuerzas en relación en que consiste lo que llamamos "poder". No hay, entre poder y resistencia, exterioridad. Las resistencias son el "irreductible elemento enfrentador"[57] de las tecnologías de dominio. Son puntos, nudos o focos, distribuidos con mayor o menor densidad en el tiempo y en el espacio, que intensifican los cuerpos, graban momentos, determinan comportamientos. Son puntos, nudos o focos móviles y transitorios, que trazan líneas divisorias. El surco intenso que trazan las resistencias, las fuerzas de fricción implicadas en los enfrentamientos locales, diseminan y rompen unidades, al tiempo que reagrupan y remodelan individualidades, surcando los cuerpos y las almas y produciendo zonas irreducibles.

Se propone, de este modo, un campo de fuerzas donde son desplegadas estrategias para la determinación de las prácticas, que posiciona en una imbricación funcional tanto al Estado como a las resistencias. Lo que llamamos "poder", por un lado, consiste en enfrentamientos locales de fuerzas en relación, que se apoyan recíprocamente concatenándose en sistemas, mecanismos, dispositivos y tecnologías. Atravesando todo tipo de relaciones, instituciones y aparatos estatales, esos enfrentamientos generan un denso tejido espeso de tácticas y estrategias, sin localizarse en las relaciones, instituciones y aparatos que atraviesan, y que dan, no obstante, forma terminal, y cristalización organizacional a las fuerzas en relación. Se constituye así, por ejemplo, un Estado.

Por otro lado, lo que llamamos "resistencia", consiste en puntos, nudos o focos de aplicación de fuerzas de fricción, es decir en roces, provocaciones, intensificaciones, que actúan contra las formalizaciones de las relaciones de poder. Estas fuerzas diseminan unidades relacionales y reagrupan relaciones diseminadas, modulando un "enjambre"[58] de puntos de resistencia, un enjambre producido por la aplicación colectiva de fuerzas de fricción. Las estratificaciones sociales y las unidades individuales son surcadas por estas fuerzas enjambradas a través de la aplicación de contrafuerzas que sirven de apoyo a las relaciones pretendidas por los dispositivos de poder. Las fuerzas en relaciones de fricción, que enjambran puntos de resistencia, codificadas estratégicamente, constituyen procesos revolucionarios. La consistencia de una resistencia reside, no tanto en su capacidad bélica o la intensidad de su enfrentamiento -siendo ya toda relación una concatenación de

[57] *Idem*.
[58] *Ib.*, p. 102.

enfrentamientos locales- como en la capacidad de diseminación y reagrupamiento que mantiene el enjambre de resistencias en movimiento, evitando en lo posible las cristalizaciones y formas terminales de las relaciones enjambradas.

Foucault dibuja así, en *La voluntad de saber*, según un modelo estratégico, de relaciones entre fuerzas antagónicas, una física del poder, una dinámica política que permite observar el funcionamiento de dispositivos de poder-saber, a través de los cuales se gestionan y controlan los volúmenes de energía generados por las diversas fuerzas puestas en juego en nuestra actualidad política, fuerzas energizantes extraídas de los conjuntos de prácticas que enjambran los dispositivos.

Lo que coordina el complejo de fuerzas que sostiene la situación estratégica son, entonces, los dispositivos. Los dispositivos son composiciones de fuerzas que permiten, como ya hemos señalado, poner a una multiplicidad de prácticas en un entramado racional, componiendo y dando regularidad a "un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas"[59], al intensificar el carácter siempre relacional de esas prácticas. En pocas palabras, los dispositivos son composiciones de elementos heterogéneos que tienen el propósito de *enjambrar* las prácticas siempre en acto y en relación, y, en consecuencia, modular las fuerzas en relación en que consiste lo que llamamos "poder".

Los dispositivos, entonces, son componendas que sirven para enjambrar prácticas. Cuando decimos "enjambrar", nos referimos a la capacidad de los dispositivos de dar regularidad y racionalidad a las relaciones de fuerzas puestas en práctica. El enjambre de prácticas, al mismo tiempo que da consistencia a una racionalidad, puesta en evidencia a través de dispositivos, puede ser objeto de reflexión de otras racionalidades, permitiendo la articulación de situaciones estratégicas y de tácticas locales que cimientan la articulación posible de las tecnologías.

La sexualidad, según propone *La voluntad de saber*, es un dispositivo. Es decir, "una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de

[59] Michel Foucault. "El juego de Michel Foucault", en: *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1991, pp. 127-162.

los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder"[60]. Las relaciones de fuerzas en que consiste el poder son enjambradas según aquello que hoy llamamos sexualidad, es decir un dispositivo de poder-saber que encadena y concatena los cuerpos, los placeres, los discursos, a los controles y las resistencias implicados en la puesta en relación de un conjunto de prácticas. El *campo* de fuerzas así formado, las prácticas que en ellas se enjambran según una racionalidad científica y psicológica, son aquellas que nuestra modernidad comenzará a reconocer como sexuales, diagramando así un modelo de subjetividad que se comprueba y autentifica en el sexo.

¿Cuál es la relevancia, entonces, de un *poder sexual* para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas? Ha habido un largo proceso, que cruza varias líneas históricas, que ha llegado a conformar dispositivos y tecnologías de poder que enjambran series heterogéneas de prácticas en un entramado físico-discursivo, que homogeniza y normaliza la heterogeneidad, diversidad y reversibilidad, de las series de prácticas. Se trata de un entramado *normal*. O mejor, en un entramado *normado*. Ese entramado es el de las prácticas sexuales, conyugales y no-conyugales, que implanta e incita el funcionamiento del dispositivo de sexualidad. Hay un poder, en nuestra actualidad, que toma a la sexualidad como grilla, como esfera, como red, según prácticas puntuales que sirven de apoyo a su discurso, según técnicas de acceso a una verdad apuntalada a la sexualidad. En esta *toma* de las prácticas eróticas por un dispositivo de sexualidad que entrama prácticas científicas, jurídicas y políticas, las prácticas hedónicas, que no pueden reducirse a lo sexual, ni a lo erótico, menos aún a lo jurídico o político, tampoco a lo científico, por mucho que nos esforcemos en la observación del sistema endocrino, se singularizan y se puntualizan, dando lugar a lo sexual (y su co-funcionalidad con lo jurídico, con lo pseudo-científico, con lo político, con lo ético, con lo erótico, o con lo hedónico).

El enjambre sexual de series heterogéneas de prácticas, la discursividad sobre el deseo sexual que este enjambre ha institucionalizado en la actualidad *toma* a las prácticas hedónicas, tanto a las eróticas, como a las dietéticas o a las enteógenas, y tantas otras posibles, para singularizarlas y puntualizarlas, dando concreción y mayor densidad

[60] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.,* pp. 111-112.

racional a las prácticas que, como hemos visto, son los pilares y cimientos tanto de las formaciones de poderes y de saberes, como de su sostenimiento en un tiempo determinado. Los placeres son los *puntos de apoyo* del dispositivo de sexualidad.

Al decir *poder sexual*, entonces, nos referimos, tomando en cuenta las proposiciones de *La voluntad de saber*, al funcionamiento de dispositivos que permite inteligir la dinámica de fuerzas puesta en juego, en este caso, por técnicas de dominación y de gobierno que ponen a la vida biológica y psicosocial en primer plano, a través de la grilla científica y confesional de la sexualidad. En los movimientos de fuerzas que implican está dinámica de acople de series de prácticas que serán consideradas sexuales - según las implantaciones e incitaciones ejecutadas por el funcionamiento del dispositivo-, el repertorio, quizás infinito, de posibilidades de acoples de prácticas que pudieran producir un despliegue de energía excitante y transitoriamente satisfactoria, se verá profundamente afectado. *Poder sexual* refiere al funcionamiento de un complejo estratégico de fuerzas, de una situación estratégica, que afecta directamente las posibilidades hedónicas que implican las relaciones de prácticas. No se trata tanto de negar o reprimir prácticas. Se trata de recortar, ordenar y regular, los campos de excitabilidad y de satisfacción que inevitablemente se producen en el gran enjambre de relaciones de prácticas que generan los dispositivos de poder y las tecnologías. Se trata incluso de *modular* la capacidad hedónica que puede producirse, esporádica y súbitamente, en las redes de prácticas en que consiste el poder.

Si el poder *se toma* grupos indeterminados de prácticas hedónicas, implantando e incitando otras redes prácticas, y con ello *modulando* el hedonismo producido en las relaciones entre prácticas, la excitabilidad y la satisfacción que cada individuo vive, entonces, ¿es algo así como un energizante del poder, un estimulante de un poder como es la sexualidad? Es esta la pregunta que lleva, según nosotros, al pensamiento foucaultiano al tema de la ética (tanto a la ética helenística y cristiana, como a la ética antiética humanista[61]). Pues, efectivamente, es en los placeres, en la capacidad hedónica de series heterogéneas de prácticas, donde se apoyan los actuales dispositivos de poder-

[61] Según explica Edgardo Castro, en *Las palabras y las cosas*, y quizás en toda la investigación de Michel Foucault, se juega un diagnóstico respecto al humanismo: él es una ética antiética, una ética que en su funcionamiento bloquea las posibilidades de una ética individual. Que incluso desmoraliza y patologiza la ética individual, es decir la relación con uno, y el empeño que uno pone en la propia vida. (*Cfr*. Edgardo Castro. "La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les Mots et les choses*", en: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*. *Número I, diciembre 2016.* Viña del Mar: Cenaltes Ediciones EIRL, 2016).

saber, que facilitan la articulación de un complejo de tecnologías políticas, que controlan y modulan la experiencia de uno mismo. Pero entonces, si las prácticas hedónicas insuflan a los dispositivos su energía, si el placer energiza el funcionamiento del poder, ¿debe por ello evitarse el placer? ¿debemos renunciar una vez más a él, y perpetuar la faz cadavérica de la castidad, del ayuno, y de la improbable sobriedad, con el fin de deshacernos del poder sexual? Si *nuestros* placeres dan consistencia y energizan las dominaciones que dan forma al poder sexual, entonces las experiencias de placer promueven la dominación política.

Pero es por eso mismo, por el modo en que el poder sexual *se apoya* en relaciones de prácticas que suscitan fuerza hedónica, singularizándolas y puntualizándolas según un dispositivo de sexualidad y una tecnología del sexo, que las prácticas hedónicas pueden servir de clave para un pensamiento foucaultiano de las prácticas que promueva una resistencia al dispositivo de sexualidad.

De todos modos, esto no queda claro en *La voluntad de saber*. Es en los años posteriores, una vez considerado un modelo de análisis distinto al estratégico, cuando Foucault podrá ir perfilando poco a poco un pensamiento de las resistencias hedónicas. Por ahora, enmarcado aún en el modelo estratégico, de relaciones de fuerzas antagónicas, se hace difícil pensar en qué sentido los placeres pueden ser fuerzas antagónicas a los mecanismos puesto en juego por el dispositivo de sexualidad. Menos se entiende, si se considera que los placeres han servido de puntos de apoyo para la formación histórica de un dispositivo de sexualidad. ¿Cómo es que aquello en lo que se apoyan las fuerzas enemigas, sirve al combate? *La voluntad de saber* parece afirmar, simultáneamente, que sirven para dar consistencia a la estrategia enemiga, y que sirven, también, para combatir esa estrategia enemiga.

Cuando se publique *La voluntad de saber*, el problema de la analítica se hará explícito, en torno a la relación entre los dispositivos y los movimientos de liberación. Considerando la dinámica de poder desplegada por una tecnología del sexo, se puede comprender que no sea posible *liberarse* del poder, es decir, no se puede vivir sin él. O también, no se puede vivir sino *en* él, en su campo de fuerzas. Pero entonces, ¿de nada sirve resistir? Si los movimientos de liberación no podrán nunca liberarse de los dispositivos que dominan y determinan sus prácticas, y si estos mismos movimientos de liberación determinan los dispositivos, ¿son las luchas por los derechos y por las

libertades una pérdida de tiempo? Se puede achacar a la analítica del dispositivo de sexualidad una asimilación entre dominar y resistir, el afirmar que la resistencia no es más que dominación, y que luchar es vano.

El modelo estratégico, el del análisis de las relaciones antagónicas de las fuerzas, el de la descripción de la formación histórica de los dispositivos según estos antagonismos, que ha llevado a Foucault a la cuestión de las "espirales perpetuas del poder y del placer"[62], a la implementación e incitación; este modelo, cae en la *tautología poder-resistencia*. Cae en el malentendido, por ponerlo en palabras de Bernard Henri-Levy, de que "la represión y la liberación del sexo son equivalentes"[63]. La alternativa que entrega Foucault es un *contraataque proveniente de los cuerpos y de los placeres*. Y no obstante, según se ha mostrado en *La voluntad de saber*, los cuerpos y los placeres, los enjambres de prácticas hedónicas, sirven como puntos de apoyo para la formación y el sostenimiento de dinámicas políticas movilizadas estratégicamente por dispositivos y tecnologías. El estancamiento de la analítica en un complejo de fuerzas *dominación-resistencia*, puede extenderse, consecuentemente, a un complejo de fuerzas *poder-placer*. En ambos casos, las contradominaciones o liberaciones posibles, a través de luchas o a través de placeres, quedarían anuladas en un pensamiento foucaultiano orientado por un modelo estratégico.

1.2. Impasse

Es un momento de fatiga para el pensamiento foucaultiano. La analítica del poder sexual ha entrado en un impasse teórico. Si bien Foucault logra mostrar, en *La voluntad de saber*, que el funcionamiento del poder no puede reducirse a la represión, sigue parcialmente operativo el esquema lucha/represión. Esta parcialidad, el haberse deshecho nada más que de uno de los elementos del esquema, y el haber publicado, a pesar de esto, el libro introductorio a una *Historia de la sexualidad*, según un modelo, digamos, cojo, es lo que, según nosotros, hace a Foucault acercarse a la ineludible cuestión del complejo

[62] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 47. Nos detendremos en esta cuestión en el tercer capítulo de nuestro trabajo.
[63] Michel Foucault. "No al sexo rey. Entrevista por Bernard-Henri Lévy", en: *Un diálogo sobre el poder y otrasconversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 157-173. Volveremos a esta entrevista al final de nuestro trabajo.

poder-placer, pero lo hace en el marco de un modelo bélico que no permite explicar cómo es que el poder y el placer se relacionan *positivamente* en los antagonismos de las fuerzas.

Este impasse analítico, se complementará el año siguiente con la desafortunada e incomprendida intervención periodística de Foucault respecto a los acontecimientos que agitaban Irán en 1978, y que llevaron, el 8 de septiembre, a que los militares dispararan contra los manifestantes, produciendo cerca de cuatro mil muertes. Pocos días después del "viernes negro", Foucault aterriza en Teherán como enviado del diario italiano *Corriere della Sera*. Hablará, en los artículos producidos en este viaje, como en el viaje que hará un tiempo después, de "espiritualidad política", de "gobierno islámico", cubrirá el regreso de Jomeini a Irán, todo lo cual lo calificó, ante la opinión pública, como adherente a las causas –y a los efectos- de la revolución islámica. Todo esto genera una oleada de críticas, tanto de iraníes como de franceses, de académicos y legos, contra Foucault[64]. La analítica de dispositivos de poder, la tautología poder-resistencia/poder-placer, o la incursión del pensamiento foucaultiano en el periodismo político, terminan por agotar el pensamiento foucaultiano de las relaciones de fuerzas antagónicas.

Deleuze, en 1977, en una serie de notas enviadas a Foucault a través de Francois Ewald, se muestra expectante con la idea de que los placeres pueden "animar los contrapoderes"[65]. No obstante, tiene importantes diferencias con algunos postulados de *La voluntad de saber*. Por ejemplo, respecto al antagonismo de las fuerzas en relación que supone la analítica del poder.

Refiriéndose a la "novedad" que implica el modelo estratégico, y a la manera en que éste busca tomar distancia del modelo bélico que ve en la guerra mera "contradicción", Deleuze escribe a su amigo "Michel"[66] que a él no le acomoda esta idea: "Por mi parte, diría que una sociedad, un campo social, no se contradice, sino que ante todo se fuga, se escapa por todas partes"[67]. Las líneas de fuga, "puntos de desterritorialización de los dispositivos [*agencements*] de deseo"[68], constituyen la

[64] Noticias sobre este momento en el pensamiento foucaultiano, citas de los artículos, así como réplicas y críticas lanzadas contra Foucault, las da Didier Eribon en el apartado 6 de la Tercera parte de su libro *Michel Foucault* (Didier Eribon. *Michel Foucault*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992 pp. 347-365)

[65] Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2007, p. 126.

[66] Así es como se dirige a Foucault en estas notas.

[67] *Ib*., 125.

[68] *Idem.*

cartografía del campo social, su rizoma, y por ello no pueden ser secundarias, dice Deleuze, respecto a las estrategias de poder. De hecho, los dispositivos de poder intervienen líneas de fuga, agenciamientos de deseo, desterritorializaciones. Y por lo mismo, para Deleuze, tienen un rol fundamentalmente represivo, ya que interrumpen las fugas, en cuyas líneas está el deseo, cuyo agenciamiento prima por el de los dispositivos descritos por Foucault en *Vigilar y Castigar* y en *La voluntad de saber*.

Este problema señalado por Deleuze a Foucault, en estas notas que, hasta donde sabemos, quedaron sin respuesta, lleva al tópico de las resistencias en la analítica del poder, que según Deleuze tiene un estatuto distinto en esquizoanálisis. Tópico que podría servir a Foucault para salir del impasse ¿Cuál es el estatuto que da Foucault a las resistencias? Deleuze ofrece tres pistas para comprender esta cuestión: el primero es el propuesto por Foucault en la quinta proposición que hemos enumerado más arriba. Aquella según la cual "donde hay poder hay resistencia"[69], lo que implica considerar las resistencias como "una especie de imagen invertida de los dispositivos"[70], con las mismas características y tácticas, como "el otro término en las relaciones de poder"[71]. Esta primera dirección, escribe Deleuze, "más que ofrecer una salida, creo que nos cierra todas las puertas"[72]. Una segunda dirección iría en la línea de la entrevista de 1968 titulada *La función política del intelectual*[73], es decir, en la posibilidad de una contra-estrategia de veridicción respecto a la verdad del poder, un contrapoder que a través de la verdad enfrenta a la verdad del poder.

> De ahí el problema de Michel acerca del papel del intelectual y su forma de reintroducir la categoría de verdad y de renovarla por completo haciéndola depender del poder; ¿encontrará en esta renovación algo que pueda volverse contra el poder? No veo cómo.[74]

[69] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 100.
[70] Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. *Op. cit*, p. 126.
[71] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 101.
[72] Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. *Op. cit.*, p. 126.
[73] *Cfr.*, Michel Foucault. "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión", en: *Saber y verdad*. Madrid: La piqueta, 1985.
[74] Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. *Op. cit.*, p. 126.

Una tercera dirección para comprender el estatuto de las resistencias, saliendo la tautología poder-resistencia, sería la que aquí hemos llamado *resistencia hedónica*, la apuesta alternativa que propone *La voluntad de saber* respecto a la liberación del deseo: el contraataque proveniente de los cuerpos y de los placeres.

Entonces, la cuestión de las resistencias como la otra cara, o como imagen invertida, de los dispositivos, para Deleuze no permite salida del impasse analítico. Según nosotros, es en este sistema poder-resistencia, según un modelo estratégico, donde se traba definitivamente la analítica del poder. La segunda cuestión, una contra-estrategia de veridicción contra la verdad del poder, un contrapoder enfrentador de la verdad del poder a través de la verdad, Deleuze no puede visualizarla, no ve cómo esto es posible. De nuevo, es preciso recordar, que el modelo tendría que hacer a la verdad del intelectual una fuerza antagónica a la verdad del poder. De nuevo, esta posibilidad la traba el modelo estratégico.

Queda entonces la cuestión de un contraataque a los dispositivos proveniente del cuerpo y de los placeres. De las tres cuestiones enumeradas (resistencia como imagen invertida, contra-estrategia de veridicción, contra-ataque de placeres), la primera es rechazada tajantemente por Deleuze ("cierra todas las puertas"). La segunda, es oscura para Deleuze ("no veo cómo"). Y la tercera, el modo en que los placeres pueden *animar* contrapoderes, y el modo en que se define la noción de placer, genera, más bien, expectación en Deleuze. Y lo lleva a proponer a su amigo "Michel" diferencias fundamentales, en este punto, entre su analítica del poder y el esquizoanálisis del deseo[75].

No podemos asegurar que los trabajos posteriores a *La voluntad de saber* hayan sido motivados por estas direcciones propuestas por Deleuze. Pero llama la atención que, en la deriva del pensamiento foucaultiano desde los cursos sobre la gubernamentalidad y hasta su muerte, se pueda identificar problematizaciones que parecen seguir estas indicaciones. O al menos responder a ellas. La tautología poder-resistencia será

[75] Volveremos a este texto, publicado en 1994 en *Magazine Lettèraire*, en el número 325, dedicado a Foucault, en el último capítulo de nuestro trabajo. Existen al menos tres traducciones de este texto al español: (a) Gilles Deleuze*, Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007.*[Edición preparada por David Lapoujade]; (b) Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones. Traducción de Graciela Staps. Buenos Aires: La marca, 2003.* [Edición dirigida por Guido Indij); (c) Gilles Deleuze, *Deseo y placer*. *Edición bilingüe de Silvia N. Barei*; *Córdoba: Alción editora*, *2006.*

reformulada según el sistema gobierno-libertad[76]. La función política de la filosofía, la de introducir una verdad contra la verdad del poder, será reformulada según la cuestión de las *aleturgias*[77]. Y la cuestión del cuerpo y de los placeres derivará en los esfuerzos del pensamiento foucaultiano por dar un estatuto resistente a las prácticas hedónicas[78].

[76] La relación gobierno-libertad se esbozará en un primer momento en *Seguridad, territorio, población* (*Cfr*. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, pp. 60-61). Luego, aparecerá con mayor consistencia en la conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, específicamente en la parte hoy conocida como *El sujeto y el poder* (*Cfr*., Michel Foucault. "El sujeto y el poder, 1983", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Op. cit.*, pp. 317-341). Y será formulada también en la entrevista de 1984, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (*Cfr*., *Cfr*., Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 1027-1046)

[77] La cuestión de las aleturgias será presentada por Foucault en el curso *Del gobierno de los vivos* (*Cfr*., Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 24-25). También, en *Obrar mal, decir la verdad* (*Cfr*., Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*, p. 49). Esta propuesta de un estudio de las aleturgias llevará a la relación entre subjetividad y verdad en la experiencia grecorromana de las *aphrodisia* (*Cfr*. *Cfr*. Michel Foucault. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2020); y al estudio de las técnicas de sí como prácticas de transformación requeridas para un acceso a la verdad (*Cfr*. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011). En *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault se detendrá en la cuestión de la parresía filosófica, modalidad aletúrgica que permitirá a Foucault comenzar a abrir un pensamiento de las relaciones agónicas entre la práctica filosófica y la práctica política (*El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit*). Se dedicará a los mismos temas en dos conferencias de 1982 y 1983: *Cfr*. Michel Foucault. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2017); cuestión que llevará al tema de la parresía cínica, que es el tema del último curso de Foucault (*Cfr.* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.). Los temas de estos últimos cursos pueden considerarse una continuación, según veremos al final de nuestro trabajo, de una conferencia dictada por Foucault en Tokio, en 1978, donde Foucault presenta los modelos posibles para una filosofía antidespótica actual (*Cfr*., Michel "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 783-797)

[78] Será en un conjunto de entrevistas que veremos al final de nuestro trabajo donde se despliegan los esfuerzos por un pensamiento de las resistencias hedónicas. Estas entrevistas son: Michel Foucault. "No al sexo rey", en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 157-173; Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Op. cit.*, pp. 177-182; Michel Foucault. "El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 115-122; James O'higgins and Michel Foucault. "Sexual choice, sexual act: An interview with Michel Foucault", en *Salgamundi*, Fall 1982-Winter 1983, No. 58/59, pp. 10-24; Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales. Op. Cit.*, pp. 1047-1057; Michel Foucault. "Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. *Op. cit.*, pp. 101-113; Michel Foucault. "Un placer tan sencillo", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 857-859; Michel Foucault. "Asilos, sexualidad, prisiones", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 585-596; Michel Foucault. "Las relaciones de poder penetran los cuerpos", en: *Microfísica del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2019, pp. 177-189; Michel Foucault. "The Gay Science", en: *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), pp. 385-403. Complementaremos estas entrevistas en las que se reflexiona sobre la cuestión de los placeres, con otras en las que este tópico ya no es explícito, pero que servirán para enmarcar este período de reflexiones en torno a la capacidad resistente de los placeres, en las reflexiones foucaultianas sobre el poder y la ética. Nos referimos a los siguientes textos: Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la

Todo esto, en el marco de una nueva periodización de la historia de la sexualidad, ya no enfocada en la analítica del dispositivo de sexualidad configurado en la actualidad, sino en una genealogía del sujeto de deseo que hunde sus raíces en la filosofía clásica y helenística. Nueva periodización que es efecto de la apertura analítica que ofrecerá el modelo gubernamental, que intentaremos comprender en los próximos apartados.

Según anota Deleuze[79], el pensamiento analítico foucaultiano, que hasta el momento del impasse (digamos, el período que va desde 1976 a 1979), ha recorrido las dimensiones del poder y del saber, se ve en la necesidad de abrirse a una tercera dimensión del análisis. Sólo así podrá encontrar algún agujero por el que salir del enredo de las relaciones entre fuerzas antagónicas. Esa tercera dimensión es la de la subjetividad. Advierte Deleuze que no debe pensarse que esta dimensión es asimilable a una persona, o a una "forma de identidad"[80]. La subjetividad es un proceso (de *subjetivación*), y relaciones (de *sí mismo*). Sería absurdo afirma que hay, en el pensamiento foucaultiano, un "retorno al sujeto". Como anota Deleuze en la carta enviada a Foucault en 1977, estas son falsas cuestiones. En 1986 dirá, respecto a esta tercera dimensión analítica:

> Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, *la pasión*.[81]

Entre las dimensiones de las *epistemes*, la de los *dispositivos* y la de las *subjetivaciones*, se configura "una manera de vivir, una extraña figura de tres dimensiones"[82], que hará surgir en el pensamiento foucaultiano una relación tríadica, la cual permitirá un pensamiento de la libertad, y con ello otra manera de pensar las

---

libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1038; Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 783-797; Michel Foucault. "El verdadero sexo, 1980", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, pp. 131-140; y también: Michel Foucault. "El sujeto y el poder, 1983", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Op. cit.*, pp. 317-341.

[79] Lo escribe en estas notas que envía a Foucault en 1977, y lo dice en una entrevista con Robert Maggiori, en 1986, para *Liberatión*. (*Cfr*. Gilles Deleuze. "Hender las cosas, hender las palabras". *Conversaciones*. *Op. cit*.)

[80] *Ib*., p. 79.

[81] *Ib., p. 80.*

[82] *Idem*. "Y también –prosigue Deleuze-, la más grande de las filosofías modernas (dicho sea sin una pizca de ironía)".

resistencias posibles ¿Cómo llegará Foucault a esta dimensión de la subjetivación? La superación de este impasse de la analítica se dará a través de la cuestión del gobierno. Nos encaminaremos hacia este modelo analítico, alternativo al estratégico, no sin antes intentar comprender cómo es que la cuestión de la *gubernamentalidad* se hace ver a la analítica foucaultiana.

En el capítulo final de *La voluntad de saber*, Foucault explica que desde el siglo XVII ha sido puesto en práctica un poder sobre la vida, que ha implicado una modificación de los modos de relación propios de la dinástica[83]. Previo a esta modificación, el poder tomaba la forma de la soberanía territorial, ejecutado a través de la ley y de las reglamentaciones, y apoyado en la obediencia del súbdito. El modo en que el poder soberano entablaba una relación con los cuerpos que dominaba se orientaba por el principio general de "poder matar para poder vivir"[84]. Desde el siglo XVII, no obstante, el principio de acción política ya no estará regido por esta fórmula: "Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza"[85].

[83] Según explica Foucault en la clase del 22 de marzo de su curso *Seguridad, territorio, población*, desde la Paz de Westfalia, tratado firmado en 1648 que puso fin a la Guerra de los Treinta Años, se comenzó a jugar en occidente "cierta manera de pensar, de razonar, de calcular", que llamará "razón gubernamental", cuyo principio y meta será el Estado. La vocación universal de los Estados, tanto la religiosa como la imperial, cedió su lugar a "un tiempo [políticamente] abierto y un espacio estatalmente múltiple". Ya no se pretende la consumación del Estado total a través de la conquista territorial o a través de la evangelización; se pretende una relación de competencia entre "unidades absolutas", en torno a la dominación comercial, a la circulación monetaria, a la colonización de otras tierras, o al control de los mares. En adelante, el Estado sólo existe como una unidad en una competencia política y económica con otras unidades estatales. Se produce una modificación en las relaciones entre Estados. Se produce, sobre todo, una modificación en las rivalidades. A partir de los siglos XV y XVI se opera un cambio desde una rivalidad dinástica hacia una competencia dinámica. De las rivalidades moduladas por la riqueza del príncipe, se pasó a una competitividad modulada por las fuerzas del reino. Del cálculo del poder del príncipe según la extensión del reino, se pasó a un fortalecimiento del Estado a través de sus recursos naturales, su capacidad comercial, o la balanza del intercambio. Y finalmente, de una rivalidad dinástica en remisión a un sistema de alianzas, -es decir a obligaciones familiares-, se pasó a una competencia que hizo de la alianza una "combinación provisional de intereses". Lo que interesa Foucault señalar al describir estas mutaciones esenciales en la historia política de Occidente, es la emergencia de una noción que será clave para la distribución de la razón estatal en el tiempo abierto y en el espacio múltiple que caracteriza a un nuevo terreno político. Esa noción es la de "fuerza", clave para modular un tipo de enfrentamiento basado en la competencia, que ya no dependerá de una dinástica, sino más bien de una dinámica. La materia prima de los enfrentamientos ya no será la extensión del territorio, el aumento de las riquezas o las alianzas matrimoniales. Los enfrentamientos se modularán por el crecimiento, la expansión y la armonización de fuerzas estatales. "La política (…), se topa con el problema de la dinámica". Todo esto articulará el paso, descrito y analizado por Foucault en el curso de 1978, desde una *pastoral de las almas*, a un *gobierno político de los hombres*. (*Cfr.* Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, 2008, pp. 271-293).

[84] *Ib.*, pp. 145-146.

[85] *Ib.*, p. 147.

Se articula, en la historia de las prácticas políticas, un poder sobre la vida que llegará a formar dos tecnologías: la anatomopolítica y la biopolítica. La diferencia entre ambas estriba en el hecho de que la primera se centra en el cuerpo como máquina y su objetivo es la extracción y el encausamiento de las fuerzas, generando individuos útiles y dóciles, integrados en controles eficaces. Se genera así un ordenamiento disciplinario de las fuerzas individuales.[86]

La segunda tecnología que surge en el terreno de una dinámica política, es la biopolítica. Esta tecnología ya no se centrará en el cuerpo-máquina, sino que se centrará en el cuerpo-especie, un cuerpo múltiple "transido por la mecánica de lo viviente"[87], soporte de procesos biológicos, como la mortalidad, la natalidad, la longevidad, así como las condiciones y las relaciones que hacen variar estos factores de dominio de grupos humanos. De esta tecnología surgen modulaciones y regulaciones de las fuerzas que circulan entre las relaciones que conforman a las poblaciones humanas, generándose, así, ordenamientos securitarios de los efectos de conjuntos de las relaciones de fuerzas.

Al pasar de la codificación *hacer morir, dejar vivir* del poder soberano, a la codificación *hacer vivir, dejar morir* del *biopoder*, emergen dos tecnologías de dominio, que actúan tanto en el plano de los cuerpos de los individuos, como en el plano de la especie en que se engloban y relacionan esas individualidades móviles y múltiples. Con esto, el poder que está en formación desde el siglo XVII, se acerca a la posibilidad de aplicar estrategias de gestión tanto en el nivel del rebaño como en el de cada oveja -viejo problema, como especificará Foucault en *Seguridad, territorio, población*, del poder pastoral[88]-. No obstante, no se ha resuelto aún la estrategia conjunta que permitirá el montaje tecnológico entre anatomopolítica y biopolítica, y que impulsará la formación de

[86] "El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es asimismo una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede apresar el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que opere como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se les determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpo "dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; por una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada". Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. *Op. cit.*, p. 160.

[87] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 148.

[88] *Cfr.,* Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, pp. 185-218.

una administración de las relaciones de fuerzas en planos estratégicos distintos: tanto en cuerpos individuales y sus agrupamientos, como en cuerpos poblacionales y sus organicidades.

A este problema pendiente en la historia de las prácticas políticas en Europa responde la composición de una "tecnología de doble faz"[89] que pasará a llamarse "sexo", y que enjambrará las prácticas hedónicas según la racionalidad de un dispositivo que lleva el nombre de "sexualidad". Formadas las dos tecnologías, dentro del marco de una época en que la política se cruza con la dinámica, será el dispositivo de sexualidad el que permitirá articular el ordenamiento disciplinario de las fuerzas, así como el ordenamiento securitario de los efectos de conjuntos de las relaciones de fuerzas, todo ello en una estrategia conjunta que tendrá a las prácticas de placer, su enjambre en una racionalidad técnica, y su estratificación tecnológica, como clave operativa. Esto, porque es en la sexualidad, en la situación estratégica que ella compone, donde el sujeto naciente de la modernidad encontró la matriz de verdad para su saber de sí. La verdad ha sido dicha, y sigue siendo dicha, sexualmente.

Nuestra sexualidad constituye un "haz intermedio de relaciones"[90] entre ambas tecnologías, que anuda el plano del cuerpo máquina al plano del cuerpo especie, permitiendo la conducción estratégica de las relaciones de fuerzas múltiples y móviles en que consisten las poblaciones y los modos en que ellas son gobernadas, así como el uso estratégico de los efectos imprevistos que emergen por la implementación de tecnologías.

> El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños (…). Pero también se convierte en temade operaciones políticas, de intervenciones económicas (mediante incitaciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se la convierte en un índice de fuerzas de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico. De uno a otro polo de esta tecnología del sexo se escalonan toda una serie de tácticas diversas que en proporciones variadas

[89] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 149.
[90] *Ib*., p. 147.

> combinan los objetivos de las disciplinas del cuerpo y los de la regulación de las poblaciones[91].

La potencia de muerte que caracteriza al poder soberano, cuya operatividad ideal es la vigilancia y reglamentación exhaustiva de cada detalles, de cada movimiento, se vio recubierta, desde el siglo XVIII, por "la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida"[92]. De esta relación entre dos formas tecnológicas diversas surgirán prácticas en red, campos de relaciones de fuerzas, que producirán reconfiguraciones y reordenamientos de las prácticas y de las relaciones, en favor de una conjunción *anatomobiopolítica*, facilitada por el dispositivo de sexualidad.

Todo lo cual producirá nuevas prácticas en red, nuevas relaciones, que pondrán de relieve aquellas prácticas excitantes y satisfactorias que incentivan a los individuos a *querer vivir*. Emergen, según esto, nuevos placeres, que deben ser problematizados por una analítica del poder, toda vez que el dispositivo de sexualidad implementa placeres, incita a hablar de aquellos que los individuos desean, y se apoyan en estas prácticas discursivas y no discursivas que conforman energía hedónica, para sostener estrategias y perpetuar dominaciones.

La sexualidad, el dispositivo de poder-saber que ella es, evidencia una operatividad técnica de gran relevancia para la historia política de occidente, toda vez que, por su implementación como tecnología de doble faz, se abre lo que Foucault llamará *biopolítica*, siempre en una operatividad conjunta con las viejas y nuevas disciplinas, y siempre sobre el ejercicio de un poder de soberanía. Estatal sobre un territorio[93]. El modus operandi de esta tecnología de lo viviente será lo que llevará a Foucault a revisar, según hemos dicho, el modelo analítico de su proyecto de historia de la sexualidad. *La voluntad de saber* termina introduciendo, más que un proyecto consistente de historia de la

[91] *Ib.*, pp. 154-155.

[92] *Ib.*, p. 148. Un buen ejemplo de estas sobreposiciones tecnológicas lo entrega Foucault en un artículo publicado en Brasil en 1978, donde se refiere a la medicalización del hospital y al surgimiento de la medicina social. *Cfr.,* Michel Foucault, "La incorporación del hospital en la tecnología moderna", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* pp. 770-782.

[93] Es crucial no perder esto de vista. Cuando Foucault describe el funcionamiento de un poder disciplinario, por ejemplo, no está excluyendo el funcionamiento simultáneo y yuxtapuesto de un poder securitario, tampoco el de un poder soberano. No es correcto, según esto, decir que Foucault, en *Vigilar y castigar* pensaba que las sociedades eran disciplinarias, y que luego, después de *La voluntad de saber*, se dio cuenta de que era securitarias, y que así negó que las sociedades funcionaran según una soberanía territorial. Nada más alejado del método genealógico foucaultiano. Es para exaltar esta cuestión que hablamos de estrategia conjunta, de concatenación estratégica, o de conjunción estratégica.

sexualidad, una crítica al modelo de análisis que se impone al poder. Ante ese modelo, que es el jurídico, Foucault propone el bélico. Pero este modelo bélico sirve para una analítica de un tipo de tecnologías: de aquellas tecnologías que permiten a los individuos determinar las conductas de los otros según sometimientos y dominaciones orientadas tanto a fines productivos como de significación. La anatomopolítica es un ejemplo de tecnología de dominio.

Aquello que Foucault termina por delimitar bajo el rótulo de *biopoder* o *biopolítica*, no parece ajustarse ni a lo jurídico ni a lo bélico. Y sin embargo la sexualidad pone en relación a las prácticas de poder disciplinaria (jurídicas y bélicas) con esta otra modalidad de racionalidad política: la del gobierno de lo viviente. Es en este punto que la analítica del poder introducida por *La voluntad de saber* comienza a mostrar limitantes analíticas. La cuestión de la biopolítica no puede reducirse ni a lo jurídico ni a lo bélico. La cuestión de la biopolítica atañe a otro tipo de tecnologías, situadas *entre* las formas de dominio y las técnicas de sí. El modelo estratégico ya no es tan provechoso cuando la cuestión se trata de hacer vivir, es decir, de promover, controlar y gestionar el modo en que vivimos.

Al comenzar su curso *Seguridad, territorio, población*, en enero de 1978, Foucault dice que quiere ocuparse en aquello que en *La voluntad de saber* llamó "biopoder". Desarrolla su trabajo desde el surgimiento de la "razón de Estado" en el siglo XVI y desde el mercantilismo, pasando por la crítica fisiocrática al "collar de hierro mercantilista" y al surgimiento del problema del gobierno de las poblaciones[94]. Lo que decanta hacia una descripción de los dispositivos de seguridad. Y ya en la lección del primero de febrero del mismo año, se queda en el tema del gobierno, para abrir el trabajo de una historia de la gubernamentalidad, que va de la pastoral de las almas al gobierno de los hombres, mostrando el surgimiento de una "razón de Estado". Y mostrando también el montaje de un sistema de seguridad interestatal a través de un aparato diplomático-militar, y de un sistema de ordenamiento interno del territorio a través de la policía

[94] La historia de la gubernamentalidad desarrollada por Foucault en el curso *Seguridad, territorio, población*, se detiene en detalle en la crítica fisiocrática a la policía mercantilista en la clase del 5 de abril de 1978, la última clase del curso (*Cfr*. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, pp. 315-341). El tema ya había sido anunciado y esbozado a grandes rasgos en la segunda clase del curso, la del 18 de enero del mismo año (*Ib.*, pp. 39-61). Según esta crítica, Foucault podrá describir la formación histórica de una gubernamentalidad económica sostenida en la cuestión de la naturalidad de la población.

represiva.

Con esto en cuenta, parece ser que de la necesidad de dar un estatuto al biopoder, las problematizaciones de Foucault fueron derivando hacia el enjambre estratégico del problema del gobierno. Se anuncia el tema del biopoder, pero la cuestión parece detenerse en los dispositivos de seguridad, y deriva al problema de la gubernamentalidad. El curso siguiente, no obstante, parece anunciar, al fin, la llegada a la cuestión de la biopolítica. De hecho, Foucault lo titula *Nacimiento de la biopolítica*.

A la luz de la cuestión del gobierno político de los hombres, que se emplaza en virtud de la emergencia del problema de la población y de la necesidad de una acción indirecta sobre el medio en el que viven los individuos, y que lleva a Foucault a la cuestión de la seguridad y del *laissez faire* propuesto por los fisiócratas en el siglo XVIII, se hace ver la formación de un arte de gobernar utilitarista y liberal. La implementación de una balanza europea desde la Paz de Westfalia en el siglo XVII, que pondrá el territorio europeo en una situación de enfrentamiento bélico entre estados, dio el campo a la reacción neoliberal, tanto europea como norteamericana y latinoamericana, y a la conformación de una racionalidad neoliberal de gobierno, que a través de los filamentos de la teoría del capital humano[95], hace de las tecnologías de gobierno modos de vida.

De nuevo, todo decanta en la gubernamentalidad, sin entrar de lleno en lo que en *La voluntad de saber* y al comienzo de *Seguridad, territorio, población* se llamaba biopoder. Y sin entrar, tampoco, en la cuestión de la biopolítica. Ahora bien, Foucault ya había advertido a sus oyentes la razón de este desplazamiento. Antes de entrar en la cuestión de la biopolítica, quería ganar el marco general donde situar el nacimiento de esta forma de gobernar. Ese marco general es el que dibujan las tecnologías liberales de gobierno. En la clase del 31 de enero de 1979, aún con la intención de llegar al tema de la biopolítica, indica que no ha terminado aún el preámbulo necesario sobre la gubernamentalidad liberal[96]. Pero parece ser que en la clase del 7 de marzo desiste de sostener esta promesa.

> Querría asegurarles que, pese a todo, en un comienzo tuve en verdad la intención de hablarles de biopolítica, pero después,

[95] *Cfr*. Michel Foucault. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. *Op. cit.*, pp. 215-236.
[96] *Ib*., p. 84.

> como las cosas son lo que son, resulta que terminé por hablarles extensamente -demasiado extensamente, tal vez- del neoliberalismo…[97]

Foucault da sus razones para esta demora en la cuestión del gobierno neoliberal. Quería ver los alcances de la clave de la gubernamentalidad respecto a la analítica de las relaciones de fuerzas. Ya teniendo ante la vista el impasse que atoraba a la analítica del poder sexual, Foucault decide poner a prueba, en estos cursos, una analítica de la gubernamentalidad, entendida como el *intersticio-matriz* para la *realización de inexistencias*, como la locura o la sexualidad, o como el Estado, la economía política o el orden público.

En esta demora, la gubernamentalidad se hizo ver a Foucault como la grilla de inteligibilidad de las relaciones de fuerza en su conjunto, no sólo las que se juegan en el nivel de la conducción de las conductas en el hospital, en el taller o en la escuela, sino las que se juegan, también, en el nivel de la conducción de un Estado o de un cuerpo social. Como dice Santiago Castro-Gómez, "la gubernamentalidad opera no sólo a nivel molecular, sino también a nivel molar"[98]. Comprender funcionalmente su racionalidad práctica es lo que permitiría proponer una genealogía del nacimiento de la biopolítica. En esta trama, más compleja y amplia que la trama de las relaciones de fuerzas antagónicas, sigue jugándose una analítica de dispositivos de poder, pero esta vez de los dispositivos de seguridad, distintos a los dispositivos disciplinarios, distinto, también, de los dispositivos feudales, distinto al dispositivo de sexualidad, pero que a pesar de esas diferencias, funcionan en la actualidad en una estrategia conjunta, que permite la conducción de grupos humanos, tanto en el nivel individual como en el colectivo.

1.3. Seguridad, deseo, población

El análisis de los dispositivos de seguridad es, según esto, la antesala de la biopolítica, algo que permitiría comprender su nacimiento. Antesala que comienza a moverse en un campo analítico distinto al de los antagonismos y el de las dominaciones, y que permitirá a Foucault dibujar un cuadro comparativo de distintas tecnologías de

[97] *Ib.*, p. 187.
[98] Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010. pp. 54-55.

poder. Ese campo será el de la gubernamentalidad, que sólo unos años después se mostrará a Foucault con mayor claridad. Veamos, primero, el cuadro comparativo de los mecanismos del poder que Foucault presenta en *Seguridad, territorio, población.* Hecho esto, pasaremos a ver la tipología de las tecnologías que presenta Foucault en 1982, lo que nos permitirá definir de modo más claro los alcances del modelo gubernamental.

El hito diferenciador de una política del hacer morir, respecto a una política del hacer vivir, es el surgimiento de la población como sujeto-objeto de acciones de gobierno. Ella emerge como dilema técnico en el siglo XVIII, con el pensamiento fisiocrático de Francois Quesnay y Anne Robert Jacques Turgot. Con esta forma de pensamiento, los grupos de individuos que pueblan el territorio comenzarán a ser tenido en cuenta como algo más que simples manos y brazos para el trabajo agrícola y para otras labores, de las que el Estado se nutría. La población comenzará a ser considerada por estos economistas "como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos"[99]. Este conjunto de procesos naturales es lo que no tuvo en cuenta el colbertismo, cuando procuraba contrarrestar la escasez y la crisis del territorio, fijando precios e interviniendo policialmente el acopio de granos y de otros productos. Para los fisiócratas, esto prueba que la acción directa de la voluntad del soberano sobre los súbditos, no garantizaba una respuesta favorable a esa voluntad, y con ello, agravaba la situación que se buscaba evitar.

Lo que la voluntad del soberano y las políticas mercantilistas han considerado, pensarán los fisiócratas, es que la población es un organismo viviente, con fenómenos y procesos regidos por la naturaleza[100]. Al ser intervenidos por procesos ajenos a sus ciclos, procesos no-naturales, este organismo viviente pierde la integridad que se afirma en las regulaciones naturales. Ahora bien, que la población resista al *voluntarismo legalista* de

[99] Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. *Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit.,* p. 80.

[100] Isaac Ílich Rubin retrata esta naturalización fisiocrática del orden de las cosas. Según el economista soviético, los fisiócratas "tienen en su haber la aplicación coherente de las ideas del derecho natural *al campo de la vida económica*. Para los fisiócratas, el <<orden natural>> era la totalidad de las condiciones económicas necesarias para el desarrollo ilimitado de la economía burguesa capitalista (sobre todo, dentro de la agricultura). Las leyes de la economía burguesa fueron declaradas leyes naturales por los fisiócratas, y ningún legislador tenía derecho a violarlas. De esta manera los fisiócratas ayudaron a liberar la vida económica de la interferencia estatal, mientras que, por otra parte, comenzaron a llegar a la concepción de una regularidad interna, <<natural>>, determinada por ley, de la vida económica, que existía independientemente de la arbitrariedad o intervención de cualquier legislador." (Isaac Íllich Rubin. *Historia del pensamiento económico, Volúmen 2. Los fisiócratas*. Madrid: Maia ediciones, 2012, p. 35). Las cursivas son del autor.

la soberanía, no significa que no haya manera de conducir el conjunto de procesos naturales que da integridad a la población. Pero es preciso hacerlo con cuidado, con la precisión de un cirujano, según el cálculo y la razón, evitando los excesos de los soberanos. Será según esto que comenzará a ponerse en acción lo que Foucault llamó dispositivos de seguridad, cuyo funcionamiento debe distinguirse del de la ley o del de la disciplina.

La comparación funcional que ofrece Foucault de estos mecanismos no debe llevarnos a pensar que entre ellos se entabla una relación excluyente. La importancia de los dispositivos de seguridad en la actualidad radica en que estos son hoy *dominantes* en la acción política. Lo que quiere decir que accionan mecanismos de conducción que hacen operar conjuntamente tanto a la ley como a la disciplina, pero según los objetivos estratégicos de los mecanismos de seguridad. ¿En qué se diferencias uno del otro?

Tanto la ley como la disciplina funcionan codificando lo permitido y lo prohibido. Codificación que tendrá como resultado lo obligatorio. Ahora bien, cada sistema codifica a su manera. El sistema legal determina lo que *no* hay que hacer, lo que debe impedirse, lo que está prohibido. La ley codifica el desorden hasta obtener el orden como elemento residual de la codificación. La disciplina, en cambio, codifica permanentemente lo obligatorio, basándose en lo que define negativamente la ley, para definir lo que *debe* hacerse. La codificación disciplinaria es positiva. Ella prescribe. Su funcionamiento está regido no tanto por lo que la ley proscribe, como por las prescripciones reglamentarias que determinan positivamente las conductas. Ahora bien, si no se cumplen las prescripciones disciplinarias, se activan sobre las conductas las proscripciones legales. Entre ley y disciplina hay funcionamientos dispares, pero en una operatividad conjunta.

Una diferencia más entre ley y disciplina: en el sistema legal, lo indeterminado es lo que está permitido; en el sistema del reglamento disciplinario, lo determinado es lo que se debe hacer, y, por consiguiente, todo el resto, todo aquello no determinado, está prohibido[101]. Al proyectar todo lo que podría llegar a hacerse, la ley trabaja en un plano que Foucault designa como *imaginario*, plano donde se determina qué *no* hacer, de lo cual se obtiene lo obligatorio. La disciplina, por su parte, *trabaja en lo complementario de la realidad*, ya que parte de la mala índole de los individuos (su condición caída, su

[101] *Ib.,* p. 58.

condición criminal, su mala voluntad, etc.), y así fija un espacio reglamentario (un convento, un cuartel militar, un hospital), y complementa la realidad de ese espacio marcado con reglamentos y prescripciones según objetivos específicos. El movimiento de fuerzas de la disciplina es, según esto, centrípeto, pues aísla y fija un espacio, al codificar positivamente el deber, desde un marco general de prescripciones legales.

¿Cómo funciona la seguridad? El movimiento de las fuerzas que ella promueve es centrífugo. Parte de un foco problemático específico –por ejemplo, los focos infecciosos en los hospitales navales franceses en el siglo XVIII[102]- y desde este foco, implementa un movimiento en espiral cada vez más amplio respecto al punto de fuga. Lo que permite integrar incesantemente nuevos elementos, principalmente aquellos que promuevan el despliegue de los ciclos naturales propios del organismo viviente que es la población. Este movimiento es el que permite observar la amplitud de los fenómenos poblacionales, el proponer un cálculo preciso, y una intervención acorde a lo que se considere pertinente respecto al buen funcionamiento de la economía.

De este modo, la seguridad no procede según una reglamentación exhaustiva de lo que se busca controlar, que impone lo que es debido hacer. El mercantilismo ha sido la experiencia-ejemplo que muestra que de nada sirve determinar las conductas productivas y comerciales[103]. Con el dispositivo de seguridad se introduce un principio técnico que será el núcleo operativo de las formas liberales de gobernar. Ese principio es el *laissez-faire*, según el cual se debe permitir la circulación de fenómenos y procesos, sean estos problemático o no, con el fin de discernir la pertinencia de estos fenómenos respecto a los fines estratégicos de las políticas económicas. De este modo, dejando fluir los procesos naturales propios del organismo viviente que es la población, el pensamiento fisiocrático podrá ver surgir aquellos asuntos que será preciso intervenir, y aquellos respecto a los cuales se propondrá una permisividad que se hace indispensable al momento de gobernar de modo adecuado.

---

[102] *Cfr*. Michel Foucault. "La incorporación del hospital en la tecnología moderna", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 775.

[103] Según señala Isaac Íllich Rubin, habría sido el mercader y comisario de aduanas Dudley North, el primero en desarrollar una crítica contra el mercantilismo, en 1691, con sus *Discourses upon Trade*: "North es el primero de los profetas tempranos de la *idea del libre comercio*" (Isaac Íllich Rubin. *Historia del pensamiento económico, Volúmen 1. Los mercantilistas*. Madrid: Maia ediciones, 2011, p. 97). De nuevo, las cursivas son del autor.

> La función de la seguridad consiste en apoyarse en los detalles, no valorados en sí mismos como bien o mal y tomados en cambio como procesos necesarios e inevitables, procesos de la naturaleza en sentido lato; y se apoyará en ellos, que, si bien son los que son, no se consideran pertinentes, para obtener algo que en sí se juzgará pertinente por situarse en el nivel de la población.[104]

Para implementar dispositivos de seguridad, entonces, la cuestión no pasará por la proscripción de lo indebido ni por la prescripción de lo debido. Independiente de la buena o mala índole de los individuos, la seguridad enfoca estratégicamente el punto de fuga de los acontecimientos, esto es, lo que comenzará a comprender como la "naturaleza" de las cosas. Al permitir su surgimiento y su circulación, aprehendiendo esa naturaleza, se podrá actuar según la pertinencia o impertinencia de los fenómenos para el bienestar económico del estado. Ni prohibición, ni prescripción: la seguridad se propone regular los fenómenos, modular sus fuerzas y sus circulaciones, normalizando lo anormal, dando pertinencia a lo impertinente.

Para regular los fenómenos gobernables, los dispositivos de seguridad trabajarán, no en el plano imaginario (ley) o en el complemento de la realidad (disciplina), sino en *la realidad misma*, una realidad pensada como "física", en el sentido de "naturaleza". Intervenir en la política será, de este modo, intervenir la naturaleza de las cosas. Al hacer interactuar unos con otros fenómenos naturales según un movimiento de ampliación puesto en acción por el *laissez-faire*, éstos se harán inteligibles, razonables, pertinentes a una planificación estratégica apuntada a las poblaciones.

Ley, disciplina y seguridad proceden según dinámicas distintas. Ahora bien, ley y disciplina se complementan, ya que la primera procede proscribiendo lo que no es debido hacer, mientras que la segunda prescribe, en el marco de la ley, lo que es debido hacer. Este no es el caso de la seguridad, pues ella implica una modulación y un reposicionamiento estratégico de la relación que la ley y la disciplina entablan con los cuerpos. La seguridad no se complementa funcionalmente con la ley y la disciplina, ya que necesita frenar su intervención ilimitada para abrir un espacio de circulaciones amplias e indeterminadas, desde las cuales los elementos de la realidad puedan ser

[104] Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, p. 58.

puestos en relación, para regularse o autoanularse.

Gracias a este freno y modulación del voluntarismo legalista propio de una soberanía jurídica sobre el territorio, y de la sobredeterminación infrapenal propia de la disciplina reglamentaria sobre los cuerpos individuales, comenzará a emplazarse en la superficie de la conducción política de los hombres un gobierno de las poblaciones según dispositivos de seguridad. En la complementariedad ley-disciplina, que ya ha marcado y sobrecodificado el espacio europeo por el ejercicio de un poder de soberanía y por la aplicación monástica de las técnicas disciplinarias, la seguridad es como una esfera de circulaciones naturales que se abre entre la tupida maleza de los códigos y de los reglamentos. Esta máquina extraña que es la seguridad, novedad técnica en lo que atañe a la conducción político-estratégica, se emplazará en nuestra modernidad como dominante gubernamental.

En resumen, la seguridad es un mecanismo centrífugo, que al actuar en el punto de fuga de los acontecimientos poblaciones y de sus fenómenos naturales, es decir en su "realidad misma", y dejándolos circular si estos son pertinentes para modular las fuerzas de la naturaleza según objetivos estratégicos, modula las relaciones entre esos elementos, regulándolas y normalizándolas, haciéndolas parte de una estrategia de conjunto. En nuestra actualidad, la seguridad es la dominante para gobernar poblaciones. Lo que en modo alguno quiere decir que la disciplina y la ley ya no tengan relevancia para el manejo de grupos humanos. Desde nuestro punto de vista, y haciendo caso a Foucault respecto a la operatividad conjunta de las formas de poder, las disciplinas han permitido la marcación de un espacio, por ejemplo, el asilo, codificado jurídicamente al legitimarse en la administración pública y en la salud de la población, estableciendo así deberes y prohibiciones que, no obstante, no tenían gran eficacia económica y política. En este problema, comienza a articularse la seguridad, recubriendo disciplina y ley en una esfera que es la vida, de la que ahora las prácticas políticas se harán cargo, haciendo entrar un complejo de prácticas de todo tipo a la racionalidad técnica de nuestra gubernamentalidad.

El poder soberano, el poder disciplinario y el poder regulador presentados por Foucault en sus lecciones en el Collège de France dedicadas una genealogía del neoliberalismo (desde enero de 1975 hasta abril de 1979) no son estructuras de poder excluyentes. Son más bien complejos de prácticas, distribuidas según diversas formas de

pensamiento, en nuestra actualidad se han articulado en una relación estratégica cuyo objetivo es la conducción de la población. La soberanía, la anatomopolítica y la biopolítica pueden ser reposicionadas en función del nuevo objetivo variable que es la especie humana, en el marco de un biopoder que desde las intervenciones anatomopolíticas sobre los cuerpos individuales proyecta las líneas de emergencia de un cuerpo-orgánico, "transido por la mecánica de lo viviente"[105].

Tecnologías como la del sexo, que, apoyada sobre prácticas hedónicas, enjambran prácticas disciplinarias y prácticas de seguridad, encuentran así superficie de intervención al integrar la maquinaria vital de los cuerpos individuales a una especie biológica, ya no ejerciendo un derecho de muerte, sino administrando la vida biológica integrada a la densidad proteiforme de la población, que emerge ante la mirada de los economistas del siglo XVIII, como un conjunto de fenómenos "naturales" en relaciones circulares y regulares.

A este poder sobre la vida que comienza a posicionar sus variados ámbitos de conducción en torno a la seguridad de la población y a la sexualidad de la especie humana, Michel Foucault lo llamó "bio-poder". Lo que implica decir que desde el siglo XIX, con el montaje de una tecnología de gobierno liberal, que englobará el derecho de muerte del poder soberano y la anatomopolítica de las disciplinas, se produce un acontecimiento sin precedentes: lo biológico comienza a reflejarse en lo político.[106]

> En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder ysaber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima.[107]

Lo que hasta el surgimiento de los estados modernos se resolvía con el voluntarismo legalista de un poder soberano, que apoyado en la ley divina y en su derecho de dar muerte regía al territorio, se muestra insuficiente cuando comienza a

[105] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 148.
[106] *Ib.*, p. 151.
[107] *Idem.*

tenerse en cuenta, más allá de la cantidad de individuos que conforman la multiplicidad que hay que conducir, las variables ambientales y los flujos naturales de un cuerpo-especie como es la población.

Esta acción a distancia permitirá, según explica Foucault, el *afloramiento* de la naturalidad de la población, ya que al poner en juego una acción a distancia e indirecta sobre el organismo poblacional, se dará espacio para la circulación y la observación de aquellos fenómenos que desde los fisiócratas serán considerados connaturales a la población y pertinentes a la gubernamentalidad que así se estrategiza. Pero esta no será la única táctica implementada para permitir el afloramiento de la naturalidad de la población. La otra táctica es el paulatino establecimiento de tasas de natalidad, morbilidad y mortalidad, según rangos etarios, según género, y según todas las características que permitieran aislar datos probabilísticos, según los cuales se pondrán de manifiesto patrones y regularidades que harán comprensibles y predecibles a los fenómenos que se busca gobernar.

Esto permitirá ver que hay fenómenos económicos que se atienen a las leyes naturales, como por ejemplo el alza y baja de los precios. La acción indirecta de la soberanía respecto a los fenómenos gobernables, junto con la conformación de una estadística, constituyen dos tácticas económico-políticas que permitieron a los fisiócratas ver emerger procesos naturales, y según esta misma naturalidad, dieron a la población la inteligibilidad económico-política que la ha hecho gobernables.

Pero hay otra forma de hacer aflorar la naturalidad de la población, otra forma de dar a la superficie poblacional la rugosidad necesaria para permitir el *agarre* de una tecnología de la población como la que nació con la fisiocracia. La población es una multiplicidad de individuos cuyo comportamiento es imprevisible. Al nivel de la población, todo puede pasar. Pero según los primeros teóricos de la población del siglo XVIII hay un invariante, que es el deseo, y que constituye el motor de la población tomada en su conjunto. El deseo constituye "uno de los elementos más importantes de todo el sistema"[108], dice Foucault. Elemento que impulsará la acción de los individuos en su conjunto, y contra el que no se puede hacer mucho en términos de reglamentación o legislación.

[108] Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, p. 83

Por su carácter de fenómeno natural de la población, la marca y la hace penetrable a una tecnología gubernamental. Si se deja actuar al deseo en ciertos límites, "en una serie de relaciones y conexiones"[109] redundará en el interés general de la población. La redundancia del deseo en el interés general de la población marca al mismo tiempo la naturalidad de la población y "la artificialidad posible de los medios que se instrumentalizan para manejarla"[110]. A diferencia de lo que ocurre con la concepción jurídico-discursiva del poder, según la cual se trata de decir "no" al deseo, la reflexión de los fisiócratas invertirá esta cuestión, al procurar los modos de incentivar los intereses, los modos de facilitar la circulación que permita a los intereses individuales redundar hacia un interés general. Se trata, en adelante, de "saber decir sí (…) a ese deseo"[111], de facilitar la circulación de los intereses particulares que redundarán hacia la pertinencia de un deseo de la población.

Posicionado el juego de intereses particulares como motor de acción de la población,la gubernamentalidad liberal comenzará a condicionar su intervención política según la libre movilización del deseo. Al dejar circular los flujos desiderativos, siempre dentro de un marcoespecífico, las inclinaciones individuales redundarán hacia el interés general de la población,sirviendo así a los objetivos gubernamentales del Estado. Con esto, la racionalidad técnica de las tecnologías de gobierno podrá pasar desde los intereses de cada uno, hacia una dimensión general, que permitirá la configuración de un espacio público. Y para esto, el utilitarismo pasará a ser, como lo fue el sensualismo para las disciplinas, el instrumento técnico privilegiado.

No hay, pues, liberalismo sin gobierno del deseo, en el sentido de dejar el espacio suficiente para que éste se despliegue en su positividad. Como señala Castro-Gómez, con esto se comienza a constatar la "existencia de una esfera de actuación donde los individuos pueden escenificar y perseguir sus propios intereses"[112]. Esta esfera reunirá

---

[109] *Idem.*

[110] *Idem.*

[111] *Ib.*, pp. 83-85. Esto prepara lo que será el utilitarismo propuesto por John Stuart Mill. En su célebre libro, *El utilitarismo,* Stuart-Mill escribe: "La moral utilitarista reconoce en los seres humanos la capacidad de sacrificar su propio mayor bien por el bien de los demás. Sólo se niega a admitir que el sacrificio sea en sí mismo un bien. Un sacrificio que no incremente o tienda a incrementar la suma total de la felicidad se considera como inútil. La única auto-renuncia que se aplaude es el amor a la felicidad, o a alguno de los medios que conducen a la felicidad, de los demás, ya bien de la humanidad colectivamente, o de individuos particulares, dentro de los límites que imponen los intereses colectivos de la humanidad." (John Stuart Mill. "El utilitarismo", en: *El utilitarismo. Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 66)

[112] Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y*

a un público activo que modula sus intereses y opiniones en función del bien común, al tener la libertad de hacerlos manifiestos en una esfera específica. El público, así, es más que una esfera para desplegar las opiniones. Es una esfera de actuación donde se incitará a desplegar los deseos,con lo cual las inclinaciones naturales de quienes pertenecen a la especie humana, encontrarán una superficie de agarre que será la esfera de lo público, de ese espacio donde los actores de la población enarbolan sus discursos sobre lo preferible y lo rechazable. Y entre el deseo natural y el interés público, se harán visibles los elementos pertinentes para el buen gobierno.

Así pues, con la emergencia de la población, y con el posicionamiento del deseo como motor de acción de la circulación de elementos pertinentes, se producirá un cambio en la racionalidad de las tecnologías de gobierno. Los medios, los objetivos y las estrategias pasan de modularsesegún el enriquecimiento del Estado, a modularse según la felicidad de las poblaciones. Lo que implica el doblete estratégico de gobernar los procesos biológicos de la población, y gobernar las opiniones y los deseos desplegados en la esfera pública. Nace así lo que hoy conocemos como "sociedad civil", superficie de agarre de las tecnologías de gobierno cuya operatividad política emerge al hacer de ellas expresión de una voluntad política. Fisiócratas,utilitaristas, liberales, neoliberales, e incluso nacionalsocialistas y estalinistas, harán de lo biológico y de lo público, el blanco y objeto de sus acciones gubernamentales. El objetivo del gobierno ya no será el Estado mismo, sino un ámbito *exterior* al Estado que deberá, sin embargo, *estatalizarse* gracias a estrategias como la educación, la higiene, el trabajo, las campañas de publicidad y la medicina social. Pero esto ocurrirá únicamente con el consentimiento de los gobernados[113]

Cuando la vida de este órgano de conducción de la emergente gubernamentalidad liberal pase a primer plano, y se la comience a pensar como fundamentada desde el modo de vivir de los individuos que la conforman, con sus propias variables ambientales y sus flujos naturales -como el deseo en general, y en particular el sexual-, la acción directa de la soberanía deberá dar un rodeo por estas variables y flujos, haciéndose indirecta pues pasa desde el simple hacer morir, a las exigencias estratégicas y las complejidades estadísticas que implica no sólo *hacer vivir*, sino hacer que la población viva *bien*, al

neoliberalismo en Michel Foucault. *Op. Cit.,* p. 83

[113] *Ib.,* p. 86.

contar con las capacidades y herramientas para hacer de los propios intereses el motor de acción de un bienestar general, que es el de la población, y al convertir el quiasma poder-saber "en un agente de transformación de la vida humana"[114].

La emergencia de la población, entonces, no es un fenómeno aislado respecto a los grandes hitos de la historia del pensamiento político. Las tecnologías de seguridad que coordinaron tácticas polimorfas para un objeto proteiforme y acondicionado que es ahora el blanco de la racionalidad política, no sólo han tenido consecuencias respecto a las formas de poder y las técnicas de gobierno. Con el emplazamiento de la densidad material de la población en el campo de la soberanía y la organización de un poder sobre la vida a través de la seguridad y la disciplina, se producirán también transformaciones en los saberes.[115]

A través de las operaciones de transformación, que son efecto de la emergencia de la población "como correlato de poder y objeto de saber"[116], el "ser humano" pasará, en el siglo XIX, a ser objeto de ciencias que lo especifican como individuo trabajador, como sujeto hablante y como ser viviente. Distinto al sujeto de derecho, noción jurídica a través de la cual el soberano fija y marca el territorio que buscaba inmovilizar, en función de su propia seguridad, el "ser humano" que ahora se dibuja en las nuevas ciencias no tiene enfrente a un soberano, sino a un gobierno. La relación dominante no es la de un sujeto de derecho ante la soberanía. Lo que está en juego es el juego de la racionalidad gubernamental

> …un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto recortó poco a poco en lo real y como campo de realidad la población y sus fenómenos específicos. Y a partir de la constitución de la población como correlato de las técnicas de poder pudo constatarse la apertura de toda una serie de dominios de objeto para saberes posibles. Y a cambio, como esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos, la población pudo constituirse, prolongarse, mantenerse como correlato

[114] *Idem.*
[115] Foucault da tres ejemplos. Se pasa del *análisis de las riquezas* a la *economía política*; se pasa, también, de la *gramática de Port-Royal* a la *filología*; y finalmente, los saberes se transforman al pasar de una *historia natural*, a la *biología*. (*Cfr*. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.,* p. 91)
[116] *Ib.,* p. 92.

privilegiado de los mecanismos del poder[117].

Así como la limitación del poder soberano tuvo como efecto la *realización* de la materialidad gobernable de la población, la emergencia de la población tuvo como efecto, a la vez, la *realización* de una multiplicidad de nuevos objetos que permitirán la reconfiguración y multiplicación de los dominios de saber sobre el "ser humano", sobre su psicología y su fisiología.

El deseo es, entonces, motor de acción de la población, según el marco de racionalidad y regulación, de libre circulación, que configuran los dispositivos de seguridad, en su conjunción estratégica con dispositivos disciplinarios, con el dispositivo de sexualidad, con el poder de soberanía, conjunción entre diversos aparatos de conducción de los demás que configuran redes de prácticas, entre las cuales se enjambran prácticas hedónicas, que sirven hoy de apoyo para la conjunción anatomobiopolítica que facilita el discurso sobre el deseo sexual. La dominancia de la seguridad, en la estrategia de conducción de poblaciones, hace del deseo el movilizador de los flujos circulantes en la esfera de seguridad. Dejando pasar los deseos, según ellos sean pertinentes a la inteligibilidad, racionalidad y regularidad de los dispositivos y de las tecnologías, se podrá *saber qué hacer* para incentivar y fortalecer a la especie humana. Y para implementar placeres e incitar discursos, que producen redes de prácticas que dan forma a lo que sabemos de nosotros mismos.

Según dice Santiago Castro-Gómez: "La gestión de las poblaciones demanda entonces el reconocimiento de una esfera de actuación en la que los individuos persiguen sus intereses y escenifican sus deseos". La sexualización de estos intereses y deseos, provocada por la formación histórica del dispositivo de sexualidad, ha permitido la articulación de un discurso del deseo sexual que sirve para inteligir la compleja trama de relaciones que se abre entre lo biológico y lo público, y que permiten determinar las conductas, tanto de individuos como de poblaciones. El deseo es lo que mueve a las poblaciones, lo que servirá de superficie de agarre para los dispositivos de seguridad. Y el deseo, lo han sabido helénicos y cristianos, y lo sabemos también nosotros, los modernos, hace pareja con el placer. El deseo habla de placeres. Y los placeres son, según la analítica del poder sexual, puntos de apoyo para la formación del dispositivo científico-confesional que es la sexualidad. Lo que uno desea *habla* de lo que a uno le place. Ahora

[117] *Idem.*

bien, este *hacer hablar* al deseo sexual ha llegado, en nuestra modernidad, a sistematizarse, instituirse y jerarquizarse, regimentando las prácticas en redes jurídico-psicoanalíticas, y haciendo de este ordenamiento una verdad que los individuos encontrarán *en sí*, dentro de sí mismo, respecto a quien uno ama, y lo que hace con él. Dime cómo orientas tu deseo y te diré quién eres, según cómo te places.

El complejo deseo-placer, podemos decir entonces, ha sido fundamental para la actual formación y concatenación de dispositivos, según la dominancia de la seguridad en el gobierno de las poblaciones, y según la *doble faz* que caracteriza a la tecnología del sexo. Anatomopolítica y biopolítica pueden operar conjuntamente, sostenidas en la soberanía territorial, aunque interfiriendo en ella, produciendo así una situación estratégica, un campo de fuerzas, donde las prácticas son puestas en relación, para que el verdadero sexo del que habla el deseo, sea puesto de manifiesto. Es según este complejo estratégico, que sin duda tiene más aristas que las analizadas, magistralmente, por Foucault, que una gubernamentalidad como la nuestra es sostenida.

1.4. Gubernamentalidad

Como hemos dicho al comienzo de nuestro capítulo, hay nociones que siguieron siendo utilizadas por Foucault a pesar de la reformulación del modelo analítico. Estas nociones son "prácticas", "dispositivos", y habíamos dicho también "tecnologías". Según ya podemos comprender por lo dicho hasta aquí, las tecnologías no se aplican sobre personas, sino sobre prácticas. Lo que implica un pensamiento del complejo poder-sujeto que vaya más allá de la idea de un poder exterior que presiona a otro cuerpo, afectándolo negativamente. Implica un pensamiento de las prácticas, de prácticas enjambradas en dispositivos, según los cuales funcionan tecnologías políticas, es decir, racionalidades técnicas sobre los asuntos humanos en los que se juega la verdad que constituye a los sujetos. Las subjetividades son efectos de la afección técnica de las prácticas por dispositivos de poder-saber. Y este efecto es un movimiento, un proceso, o en palabras foucaultianas, una subjetivación.

El pensamiento foucaultiano de las prácticas comienza a entrever, de este modo, esa tercera dimensión del análisis de la que hablaba Deleuze, aquella que permitiría salir del impasse analítico. Será en 1982, en la Universidad de Vermont, cuando Foucault

pondrá las cosas en perspectiva. Las diferencias entre soberanía, disciplina y seguridad, que responden a la emergencia, ya explicitada por Foucault en el capítulo final de este libro, de la población como dilema técnico de un nuevo arte de gobernar, dan cuenta de que la lógica antagónica de las fuerzas no permite abarcar formas de conducir multiplicidades a través de la protección de la vida biológica. La analítica de los dispositivos de seguridad permite abrir un campo distinto al configurado por el enfrentamiento de las fuerzas. Exige, más bien, la consideración de un campo distinto, en el cual debe verse desplegadas, no sólo las codificaciones disciplinarias, sino también, y sobre todo, las decodificaciones que implica la seguridad de la población. Decodificaciones que abrirán el campo hacia otro modo de determinar, indirectamente, las conductas. Éste campo será el de la gubernamentalidad.

Se abre con esto un horizonte de acción gubernamental distinto al que venían conociendo los hombres, distinto al ingente proceso civilizatorio que diagnostica Nietzsche, según el cual, para generar un individuo capaz de hacer promesas, hubo que inscribir en los cuerpos, a sangre y fuego, una memoria[118], que contrarrestara el dichoso olvido animal[119]. La civilización, dice Nietzsche, se ha formado sobre un formidable sufrimiento, producido por diversas máquinas de crueldad, distintos aparatos para hacer sufrir, que se juridizaron con el derecho germánico. En la actualidad, la del derecho moderno, estas maquinarias se han *humanizado*, y la crueldad ha sido difamada, por lo cual los individuos han tenido que contener *hacia adentro* un impulso que era principio de su fortaleza: ese impulso era el placer de hacer sufrir[120], la fiesta que significaba la aplicación de esas maquinarias, la catarsis que significaba hacer sufrir a quien había

[118] Así comienza Nietzsche el Segundo Tratado de su *Genealogía de la moral*: "Criar un animal que *pueda permitirse prometer* -¿no es ésa la labor paradójica que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre?... El que ese problema esté en buena medida resuelto tendrá que resultar tanto más sorprendente a quien sepa reconocer en su justa medida la fuerza que actúa en sentido contrario, la de la *desmemoria*. Ésta no es una mera *vis inertiae*, como suelen creer los insustanciales, sino, por el contrario, una capacidad de inhibición activa, positiva, en el sentido más riguroso del término…" (Friedrich Nietzsche. "De la genealogía de la moral. Un escrito polémico", en *Obras completas, volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Madrid: Editorial Técnos, 2016, p. 484). Un poco más adelante dirá: "<<Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego: solo lo que no deja de *doler* se conserva en la memoria>>" (*Ib*., 487).

[119] Tanto en *De la genealogía de la moral* como en sus *Consideraciones intempestivas* Nietzsche habla de la capacidad, activa, que tiene el animal para olvidar (*Cfr*. Friedrich Nietzsche. "Consideración intempestiva II. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida", en *Obras completas, volumen I, Escritos de juventud*. Madrid: Editorial Técnos, 2016, p. 707). El sufrimiento de la humanidad, su malestar histórico, provienen de un proceso mnémico que va a contrapelo del activo olvido del mundo.

[120] *Cfr.* Friedrich Nietzsche. "De la genealogía de la moral. Un escrito polémico", en *Obras completas, volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. *Op. cit*., p. 490.

cometido un perjuicio contra otro. Para Nietzsche, esta forma hedónica del castigo jurídico, se funda en un modelo económico, toda vez que quien ha cometido un perjuicio le debe al perjudicado algo, algo que será la satisfacción del perjudicado, a través del castigo o la muerte. En esta introyección, efecto de la humanización del castigo, se interioriza la deuda y su satisfacción, y con ello emerge la culpa, la mala conciencia, fruto indeseado de un árbol que debía ver fructificar la individualidad fuerte del soberano de sí.

Pues bien, con la analítica del poder sexual, con la analítica de los dispositivos de seguridad, con la visualización de la dimensión de la subjetivación, y de una matriz nueva para la analítica, es decir, la matriz gubernamental, se abre un horizonte de acción de los procesos civilizatorios y subjetivantes que ya no se sostiene, solamente, en el hacer sufrir, sino también, y sobre todo, en el incentivar, en el proteger, en el incitar o fortalecer, las relaciones de fuerzas en que consisten las poblaciones. El objetivo de las maquinarias políticas ya no es simplemente el enriquecimiento del Estado a través de la subordinación del territorio y sus elementos integrantes. Tampoco es simplemente la docilización y utilización de los cuerpos a través del disciplinamiento social. El objetivo de las maquinarias políticas, las de soberanía y las de disciplina, es hoy, cuando domina la seguridad como acción gubernamental, el bienestar y la felicidad de las poblaciones.

Será en 1982, impartiendo unos seminarios en la Universidad de Vermont[121], donde Foucault presentará un esquema que servirá para situar la cuestión de la gubernamentalidad. Varias veces hemos hablado de "tecnología", y según puede verse en los cursos sobre la gubernamentalidad liberal, ordoliberal y neoliberal, Foucault habla de tecnología gubernamental. Podemos definir una tecnología como una racionalización táctico-estratégica de las prácticas en relación reguladas por los dispositivos de poder-saber. Según explica Santiago Castro-Gómez[122] la racionalidad que emerge al momento de articularse los dispositivos, no sólo consiste en acciones racionales ordenadas según estrategias, medios y fines. La racionalidad práctica de los dispositivos implica, también y principalmente, el "uso" de los imprevistos sobrevenidos al implementarse la acción racional. La racionalidad técnica que emerge del enjambre de prácticas heterogéneas y

[121] *Cfr*. Michel Foucault. "Tecnologías del yo", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2014, pp. 45-94.
[122] *Cfr.*, Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. *Op. cit*., pp.32-33.

múltiples, articula estrategias y tecnologías procedentes de la reflexión que las prácticas hacen sobre ellas mismas, según fines específicos y con los medios disponibles, que al cimentarse en las relaciones de fuerzas móviles y múltiples, son siempre frágiles, en inminente colapso, y que por lo mismo implican efectos inesperados, de los cuales se tendrán que hacer un uso específico, si se quieren seguir apuntando a los fines estratégicos, o si se apunta a otros fines.

Para contextualizar los temas que se propone trabajar en estos seminarios en la Universidad de Vermont, Foucault enumerará cuatro tipos de tecnologías, cada una de las cuales "representa una matriz de la razón práctica"[123]. Primero, tecnologías de producción, montadas para producir, transformar y manipular cosas. Segundo, tecnologías de significación, según las cuales los individuos encuentran los signos que le permiten generar discursos sobre las cosas producidas o por producir. Tercero, tecnologías de poder, que permiten a los individuos determinar las conductas de los otros según sometimientos y dominaciones orientados tanto a fines productivos como de significación. Es a este tipo de tecnologías, las de *dominación*, a las que se ha referido la analítica del poder desarrollada en los cursos del Collège de France entre 1972 y 1976, y presentada al público en *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*. Finalmente, una cuarta tecnología enumerada por Foucault, y que tendrá una intensa deriva crítica en los ochentas, serán las tecnologías del yo, que, ya adentrado en la investigación sobre el pensamiento helenístico, llamará *técnicas de sí*.

Según este esquema, se hace patente un problema respecto a la cuestión del sexo, que en *La voluntad de saber* es presentado como una tecnología. Si nos atenemos a esta enumeración, *La voluntad de saber* debe considerarse un estudio de una tecnología de dominación, distinta a la descrita en *Vigilar y Castigar*. Ahora bien, es en este mismo texto donde se afirma que el sexo constituye una tecnología de doble faz, que permite un arreglo concreto entre estrategias individualizantes (como las disciplinarias) y estrategias colectivizantes (como las biopolíticas). Las disciplinas, se comprende, han sido trabajadas por Foucault como estrategias de dominación. La biopolítica, según hemos visto, abre todo un campo de relaciones y de problemas que no pueden reducirse a la dominación. Entonces, cabe preguntarse, si la tecnología del sexo es un arreglo concreto entre tecnologías de dominación y *otras* tecnologías, ¿qué tipo de tecnología es la

[123] *Ib.*, p. 48.

tecnología del sexo, aquella que puede resistirse desde los cuerpos y los placeres? Esto es lo que buscamos aclarar.

Las cuatro tecnologías enumeradas no funcionan de modo separado. Tecnologías de producción, de significación y tecnologías del yo, implican formas de dominación, tanto como la dominación implica producciones y significaciones que modulan las tecnologías que los individuos aplican a sí mismos. Foucault puede darse cuenta, ordenando así las cosas, de que su interés ha estado fijado en la cuestión de la dominación, y en los procesos de subjetivación de estas tecnologías. "Este contacto –dice Foucault- entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad"[124]. O como hemos dicho, la *gubernamentalidad*.

Es decir que, aquello que en los cursos sobre el liberalismo, el ordoliberalismo y el neoliberalismo, era designado como "tecnologías de gobierno", parece situarse en un plano de interacción entre dominaciones de los otros y dominaciones de uno mismo. En los términos del esquema que aquí presentamos, la gubernamentalidad se sitúa *entre* las tecnologías de dominación y las técnicas de sí. La gubernamentalidad es así una tecnología que encuentra operatividad en el intersticio relacional que implica la imbricación tecnológica entre dominio de los cuerpos (tanto los individuales como el cuerpo-organismo poblacional), y aquellas técnicas "que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad"[125]. Considerando la demora de los cursos sobre el liberalismo en la cuestión de la gubernamentalidad, que se propusieron, en un comienzo, llegar a esa forma de dominio que es la *biopolítica*, distinta a la dominación disciplinaria estudiada en los cursos anteriores del Collège y presentada en *Vigilar y castigar*, podemos afirmar que la *gubernamentalidad* es un intersticio tecnológico situado entre dominaciones, ya sean estas anatomopolíticas o biopolíticas, y la operaciones de transformación que cada individuo aplica sobre sí mismo.

La tecnología del sexo, según hemos visto, es una tecnología de doble faz que concatena anatomopolítica y biopolítica, emplazada como complejos haz de relaciones

[124] Michel Foucault. "Tecnologías del yo", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. *Op. cit.*, p. 49.
[125] *Ib.*, p. 48.

intermedias. En pocas palabras, el sexo ha servido para la estrategia conjunta que implica dominar individualidades y colectividades según una misma acción política. Es lo que ha permitido articular una clave de inteligibilidad para afectar los modos en que los individuos se relacionan consigo mismos y con los demás. Los cursos posteriores a *La voluntad de saber*, previos a los estudios sobre el helenismo y el cristianismo que Foucault desarrollará en los ochentas, profundizan en este haz de relaciones intermedias, dando con la cuestión de la *gubernamentalidad*, matriz relacional para formas de poder que se proponen disciplinar la vida de los individuos y gestionar las poblaciones. Vemos, entonces, un paso decisivo en la analítica foucaultiana, desde una analítica de las tecnologías de dominación concatenadas por una tecnología del sexo y un dispositivo de sexualidad, hacia una analítica de las tecnologías gubernamentales como ligazón entre el poder y el sujeto, como intersticio tecnológico a través del cual dominaciones y subjetividades se enlazan. Este nuevo campo de análisis, que Foucault designará en sus últimos cursos como *gobierno de sí y de los otros*, ya no puede quedarse en la analítica de la sexualidad. Debe ir más lejos, pues cala más hondo, toda vez que esa ligazón entre poder y sujeto no es un problema moderno, sino que remonta las problematizaciones hasta ese momento en que los sujetos, al aplicar sobre ellos mismos técnicas para transformarse y acceder así a la verdad, entramaron las técnicas de sí a una gubernamentalidad. Esto reformulará el proyecto *Historia de la sexualidad*: ya no una genealogía del dispositivo de sexualidad, sino una genealogía del sujeto de deseo.

Foucault desarrollará con más detalle la relación intersticial que implica la gubernamentalidad en el modo en que interactúan los sujetos y las dominaciones, en 1984, en una entrevista titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*[126]. En ella, Foucault explicará las diferencias entre estados de dominación y relaciones de poder. Comprender esta diferencia implica tener en cuenta que, si bien Foucault habla de "relaciones de poder", como lo hacía en *La voluntad de saber*, estas están siendo pensadas en el marco de un modelo analítico distinto al modelo estratégico, que es la gubernamentalidad. En el primero, las relaciones entre poder y resistencia que configuran las relaciones de poder, siendo ellas pensadas en el marco de un estudio de tecnologías de dominación, llevaban a la analítica al tope que implicaba la *tautología poder-resistencia*.

[126] *Cfr.* Michel Foucault, "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*.

Foucault ya se ha hecho cargo de este problema al momento de hacer la diferencia que aquí nos interesa, al incluir un elemento clave que será el de la libertad. La cuestión se trunca cuando se propone que "no hay poder sin resistencia" en el marco de formas de dominación. Si la cuestión se trata de dominar a los individuos, la resistencia que ellos imponen, ¿es también dominio? La respuesta de Foucault a esta pregunta nunca fue afirmativa. No obstante, comprendía el problema que esto implicaba. Ahora bien, decir que "donde hay poder hay resistencia" en el marco de una analítica de la gubernamentalidad, que sitúa los problemas en el campo de interacciones que se forma entre las formas de dominación y las formas de subjetividad, permite pensar que las relaciones de poder se juegan, no tanto como dominaciones y resistencia, sino como "juego estratégico entre libertades"[127]. Entre las libertades requeridas por los gobiernos para ampliar su acción hacia el cuerpo poblacional, y las libertades que cada uno pone en juego al relacionarse con uno mismo y con los demás, se forma ese complejo de fuerzas y relaciones que llamamos gubernamentalidad. La tautología poder-resistencia es así transvalorada como relación gobierno-libertad.

Más que de una situación estratégica, que configura un espacio de dominio donde las fuerzas entablan relaciones antagónicas, la gubernamentalidad configura espacios de libertad, en los que se juega tanto la capacidad de los gobiernos de transformar las conductas de los sujetos, como la capacidad de los sujetos de transformar las tecnologías y los dispositivos gubernamentales que sirven a la dominación[128]. Es en este punto donde se introduce el peligro de los estados de dominación. En ellos "las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas"[129]. A través de instrumentos políticos, económicos o militares, la movilidad, y con ella, la capacidad de transformar las formas de poder, puede interrumpirse y bloquearse, estrechando los espacios de libertad en que se juega la gubernamentalidad. Y esto ocurre por intermedio de esas mismas tecnologías gubernamentales, que hacen interactuar la libertad puesta en juego en la relación con uno mismo y con los otros, con formas de dominación.

> Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto,
> que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados.

[127] *Ib*., p. 1044.
[128] Podemos ver cómo la problematización foucaultiana del poder pasa del problema de los antagonismos de las fuerzas, a considerar el hecho de que, como decía Deleuze, todo se fuga.
[129] *Ib*., p. 1029.

> Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder o se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder.[130]

El hecho de que incluso en un estado de dominación se pueda resistir, muestra que la libertad es condición de las relaciones de poder, tanto como lo es de los estados de dominación. Si un estado de dominación llegará al punto improbable de anular toda forma posible de resistencia, toda forma posible de zafarse el dominio, las relaciones de poder, como juego estratégico entre libertades, dejarían de existir. Se trataría de un puro dominio violento de uno sobre otro en el que esta violencia ya no tendría estatuto político.

El intersticio tecnológico que implica la gubernamentalidad, entonces, juega un rol fundamental en la capacidad de trasformar el estado de cosas. Si bien es a través de ellas que las relaciones de poder pueden inmovilizarse, bloquearse y fijarse, estrechando los espacios de libertad constitutivos de las relaciones de poder; es a través de esa misma gubernamentalidad que puede perpetuarse el juego estratégico entre libertades, y con ello la posibilidad de cambiar la situación y transformarnos.

La gubernamentalidad tiene entonces al menos tres características: ella implica, primero, "un conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tomar los unos respecto a los otros"[131]. Segundo, la gubernamentalidad permite "hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética"[132]. Y finalmente, la gubernamentalidad, dice Foucault, "implica relación consigo mismo"[133]. En suma, podemos definir la gubernamentalidad como un conjunto de prácticas que instrumentalizan estrategias de poder, según la libertad puesta en juego en la relación con los demás y con uno mismo.

---

[130] *Ib.,* p. 1037.
[131] *Ib.,* p. 1045.
[132] *Idem.*
[133] *Idem.*

En esas relaciones se juega una excitabilidad (hedónica o sufriente) que define el juego de libertades y dominios, las prácticas que serán puestas en relación según una gubernamentalidad, a través de la cual podemos instrumentalizar las estrategias de poder. Es en este punto que las prácticas hedónicas (y también la sufrientes) no pueden evitar cruzarse con la ética, sea esta jurídica o securitaria, o sea ésta filosófica. Los placeres se cruzan con la ética, tanto en el sentido de una estética de la existencia (ontología), como en el sentido de los códigos a los que obedecemos (deontología), ya que, según quiere mostrarnos Foucault, los placeres están en juego en las estrategias de poder. No tanto como objeto de supresiones o represiones de la excitabilidad hedónica. Más bien, como fuerzas excitantes que energizan y dinamizan situaciones estratégicas, fuerzas reguladas y racionalizadas, en la actualidad, por un dispositivo de sexualidad y su discurso del deseo. Deseo que es, dirá en 1978, motor de acción de la tecnología de la población, que es motor de acción de una gubernamentalidad liberal, jugada como composición de fuerzas e intereses inteligibles como sexualidad humana, y que ha dado lugar a una densa discursividad pseudocientífica, que da la pauta a la formación estratégica de dispositivos y tecnologías. La remodelación de la analítica del poder según la gubernamentalidad, que muestra la complejidad estratégica en que se interrelacionan soberanía, disciplina y seguridad, sigue motivada, según nosotros, por el diagnóstico foucaultiano de un presente sostenido por el discurso del deseo sexual, y por la intención declarada al comienzo de *La voluntad de saber* de presentar el panorama de los diversos discursos hoy enredados en la sexualidad, de la voluntad que mueve a esos discursos, de la intensidad y la excitabilidad que los energiza, "y de la intención estratégica que los sostiene"[134]

Esas fuerzas excitantes, obtenidas, en nuestra actualidad humanista y liberal, de las prácticas hedónicas sexuales, se ordenan y normalizan según un régimen de poder-saber-placer, que permite modular la libre circulación desiderativa puesta en juego por la gubernamentalidad liberal. Esta es la situación estratégica diagnosticada por Foucault en sus cursos sobre el liberalismo y el neoliberalismo. Será ella la que deberá considerarse si se quiere continuar un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como resistencia, aparecido, según hemos visto, con *La voluntad de saber*.

No es primera vez en la historia que los placeres se cruzan con la problematización ética. Esto ya había ocurrido en la antigua Grecia, y también en Roma,

[134] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 9.

en la época imperial. Durante este período de surgimiento de una reflexión ética que ponía a los placeres como núcleo formativo del carácter, la cuestión principal era la de no dejarse dominar por la fuerza afrodítica que dinamizaba actos, placeres y deseos. Sucumbir a esa fuerza no sólo explicaba la vida disoluta de los ciudadanos, sino también, y sobre todo, las malas prácticas de los tiranos, como atestiguarán Platón ante Dionisio el Viejo –y luego, ante Dionisio el Joven-, o Diógenes ante Alejandro[135]. El cruce griego entre placeres y ética se hacía manifiesto como conminación a una vida templada, que evitara la disolución en que caían los gobernantes. El cruce actual entre placeres y ética puede retomar esta antigua tarea filosófica antidespótica[136]. Pero es preciso preguntarse qué forma toma hoy el despotismo al que se debe enfrentar la filosofía, para lo cual los diagnósticos y los análisis foucaultiano sirven como hoja de ruta, para la elaboración de un antidespotismo actual que debe diferenciarse de la experiencia grecorromana. Es con este espíritu que nos hemos detenido en la analítica del poder sexual presentada por Foucault en 1976, y en su deriva hacia una analítica de la gubernamentalidad liberal, deriva interrumpida por la muerte.

Antes de continuar nuestra investigación, procurando que esta nos entregue lineamientos para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, debemos aclarar la cuestión de los regímenes de verdad que modulan las circulaciones desiderativas incitadas por las tecnologías de gobierno y por el modo en que éstas ponen en juego las libertades y las excitabilidades. En el siguiente apartado nos detendremos en este tópico foucaultiano de la verdad.

1.5. Verdad

La cuestión de la verdad en Foucault se engloba, en sus últimos trabajos, según el neologismo *aleturgia*[137]. Foucault insistirá en los cursos sobre el cristianismo y el

[135] Foucault dedicó sus últimos cursos al afrontamiento, en la antigüedad grecorromana, entre filosofía y política (*Cfr.* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit*. También: *Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*).

[136] *Cfr*. Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 783-797. Nos detendremos en las posibilidades de un antidespotismo actual en el último capítulo de nuestro trabajo.

[137] Foucault entrega definiciones para este neologismo en los cursos *Obrar mal, decir la verdad* (*Cfr*. Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op.*

helenismo[138] en la consigna según la cual no puede haber ejercicio del poder sin manifestación de la verdad. Una analítica de la gubernamentalidad debe necesariamente entrelazarse con una genealogía de las formas en las que somos convocados a decir la verdad sobre nosotros mismos, según distintas claves, y del modo en que levantamos modelos discursivos y nociones universales que nos permitan sistematizar lo que sabemos y decimos sobre nosotros mismos y sobre los demás.

Es por esta razón que la trama *saber-poder-ética* constituye un complejo de problematizaciones foucaultianas que no deben ser pensadas separadas unas de otras, sino más bien, en un primer momento, como un cambio de énfasis desde la cuestión del saber hacia la cuestión del poder, pero siempre en la estructura poder-saber. Y hacia el final de la vida de Foucault -que no es necesariamente el final de su trabajo- el énfasis es puesto en la cuestión de la genealogía de la ética, pero sin desligarse o desplazarse del *tête-a-tête* poder-saber, sino, justamente, estableciendo el soporte de dicha relación, que como le hizo ver el impasse teórico posterior a la publicación de *La voluntad de saber*, implicaba abrir el campo de la relación con uno mismo o de la subjetividad, para mostrar que no puede haber gobierno de los otros sin gobierno de sí.

La analítica de la gubernamentalidad, paso metodológico respecto a la analítica de la dominación, busca señalar que, entre el poder y el sujeto, se juega una cuestión fundamental: la obligación de verdad. Ha sido trabajando en una genealogía de la sexualidad moderna que Foucault ha caído en cuenta de la relevancia de esta obligación. A través de la sexualidad, es decir de un dispositivo de poder-saber que enjambra prácticas, los cuerpos y los placeres han sido posicionados en un tipo particular de relación, regida por un régimen de *poder-saber-placer* modulado por las redundancias de

cit., p. 49); *Del gobierno de los vivos* (*Cfr*. Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, pp. 24-25)*;* y en *El coraje de la verdad* (*Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 19). Citaremos aquí la definición que entrega Foucault en el primero de los cursos mencionados: "…procedimiento ritual para manifestar *alethés*, lo que es verdadero". Volveremos a la particularidad de este neologismo foucaultiano al final de nuestro trabajo.

[138] Es decir, en los cursos de los ochenta: *Del gobierno de los vivos* (*Cfr*. Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.); *Subjetividad y verdad* (Michel Foucault. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit*.); *La hermenéutica del sujeto* (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*); en *El gobierno de sí y de los otros* (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit*); y también, en *El coraje de la verdad* (*Cfr*. *Cfr.* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010)

los intereses individuales en el deseo de una colectividad. El *tópico* del deseo, motor de acción del gobierno de las poblaciones, constituye un régimen de verdad concatenado a una serie de práctica hedónicas que desde el siglo XVII han sido reunidas en una jurisdicción médico- policial que dará lugar a las ciencias del hombre.

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿qué es, en rigor, un "régimen de verdad"? La respuesta a esta pregunta Foucault la entrega en febrero de 1980, en el curso *Del gobierno de los vivos.* Al hablar de régimen de verdad, Foucault busca designar "el conjunto de procedimientos e instituciones que comprometen, determinan, obligan a los individuos a realizar, en ciertas ocasiones y con ciertos efectos, actos bien definidos de verdad"[139]. Así como un régimen político obliga a los individuos a obedecer las decisiones de una autoridad que ejerce un derecho de soberanía en un territorio; y así como un régimen penal obliga a los individuos a someterse a leyes generales; un régimen de verdad obliga a los individuos a ser veraces, a decir la verdad de sí mismos.

Los regímenes de verdad serán el campo de la analítica foucaultiana del gobierno, tanto como las coacciones políticas constituyen el campo de análisis de sociólogos, de filósofos, y cada vez más, de psicoanalistas de orientación lacaniana; y tanto como las obligaciones jurídicas constituyen el campo de análisis de historiadores y teóricos del derecho. Podría decirse, incluso, que las investigaciones académicas, cuando buscan estudiar uno u otro problema, no salen del campo de las obligaciones políticas, que hacen coincidir con las obligaciones jurídicas. En este estado de cosas, Foucault propone un trabajo analítico que se mueva en el campo de la *obligación de verdad*, buscando hacer la historia de las prácticas a través de las cuales se ha dado consistencia a regímenes de verdad, que desde el siglo XIX se han organizado según la racionalidad de un dispositivo de sexualidad.

Se podría objetar que el único régimen que obliga a ser veraces es el de la no-verdad. Es decir, que sólo se requiere de un procedimiento para manifestar la verdad en un escenario donde imperan las mentiras, las falsedades y los engaños. *La* verdad, según esto, no sería una obligación, ya que ese procedimiento sólo llevará, en un rodeo inútil, a una verdad que sigue siendo la misma, antes del procedimiento y después de él. *La* verdad no requiere *aleturgia*, la verdad no requiere régimen ni obligación, ya que ella es como

[139] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.,* p. 116.

es a pesar de cómo es que los individuos la hagan manifiesta. Sólo se requieren regímenes de verdad, obligaciones de verdad, y procedimientos de manifestación de la verdad, donde se ejercen las "coacciones" de lo falso, es decir, ahí donde hay regímenes de no-verdad que requieren ser desmantelados como engaños o ficciones.

Desde el punto de vista de esta objeción, el sujeto de la verdad, el "operador en una manifestación de verdad"[140], no requiere de la coacción de un régimen, toda vez que "la fuerza de coerción de la verdad está en lo verdadero mismo"[141]. Siendo lo verdadero lo que determina su propio régimen, su propia ley y las obligaciones correspondientes, el sujeto verídico, más que ser un operador de realización de un régimen de verdad, no puede sino *inclinarse* a lo verdadero. Más que obligado a manifestar la verdad, el sujeto está inclinado a ella. En la medida en que la verdad se rige a sí misma, el sujeto se inclina a ella, y lo único que puede requerir que el sujeto pongaen movimiento procedimientos para la manifestar lo verdadero, es un régimen distinto al de la verdad misma; por ejemplo, un régimen político o un régimen penal.

A esta objeción Foucault responde aclarando que, si bien se puede afirmar que sólo la verdad puede legitimar lo verdadero, esto no implica de suyo que sea la verdad, por sí misma, la que genera las leyes que la rigen y los requerimientos que la hacen manifiesta. La verdad no se administra a sí misma; la verdad no coacciona por ser verdadera. La verdad requiere siempre, dice Foucault, de una "afirmación" que no proviene del orden de lo verdadero, o del juego de lo verdadero y de lo falso, sino más bien de un "compromiso" o de cierta "profesión" de verdad.

> Siempre hay, subyacente a todo razonamiento, la afirmación o profesión consistente en decir: si es verdad, me inclinaré; es verdad, *luego* me inclino; es verdad, luego estoy ligado.[142]

Foucault pone énfasis en la palabra "luego". A diferencia del "ergo" cartesiano, este "luego" no está sujeto a la evidencia. No se trata de una función lógica. Ligando verdad e inclinación ("es verdad, *luego* me inclino"), este adverbio dota a la verdad de la capacidad de forzar la inclinación. En el marco histórico donde impera la evidencia científica como índice de la verdad por sí misma, ese *luego me inclino* pone en juego un

[140] *Ib.,* p. 117.
[141] *Idem.*
[142] *Ib.,* p. 119.

"debes inclinarte", un deber que "en su estructura y su contenido, no participa de la verdad misma"[143], a pesar de ser interno al juego de verdad.

Cuando se dice "pienso, luego existo", se parte, primero, de la base de que el *ergo* es irrefutable. Detrás del *ergo* irrefutable, se efectúa la fórmula: *es verdad, luego me inclino*. Hay un *ergo* explícito, asumido irrefutable, y otro ergo, implícito, que inclina a Descartes a aceptar el régimen de verdad que se le ha hecho evidente. Para que el primero tenga carácter probatorio, incluso si todo es engaño, el sujeto que piensa debe ser capaz de inclinarse ante una modalidad específica de la verdad que es la evidencia: es evidente, luego me inclino, y acepto así un régimen de verdad. Si ante la evidencia, no me inclino, abriendo la posibilidad de inclinarme a otra modalidad de verdad, a otro régimen de verdad, es porque estoy loco.[144]

> La exclusión de la locura es pues el acto fundamental en la organización del régimen de verdad, de un régimen de verdad que tendrá la propiedad particular de ser tal que, cuando la cosa sea evidente, uno se inclinará; que tendrá por propiedad particular el hecho de que será lo verdadero en sí mismo lo que obligue al sujeto a inclinarse.[145]

Lo que nosotros conocemos como "ciencia", y lo que celebramos como evidencia y claridad de la razón, constituyen un régimen de verdad cuyo acto fundante es la exclusión de la locura. La ciencia obedece a este régimen de verdad que liga al sujeto a una inclinación condicionada por la evidencia. Y no sólo esto: el régimen de verdad en el cual se despliega *la* ciencia tiene la particularidad de organizarse con el objetivo de dar a la verdad su propia capacidad de coaccionar. Es nuestro régimen de verdad, cuyo acto fundante es la exclusión de la locura, el que hace que la verdad coaccione por sí misma.

La objeción que se podría hacer a Foucault respecto al estudio de los regímenes de verdad, es ella misma un ejemplo de cómo la verdad científica coacciona a través de la particular modalidad de la evidencia. Lo que llamamos "ciencia" consiste así en una serie de prácticas enjambradas según un régimen de verdad que coacciona y liga al sujeto

[143] *Idem.*

[144] Foucault retoma en este punto del curso de 1980, los planteamientos de *Historia de la locura en la época clásica* que lo llevaron a una polémica con Derrida (*Cfr.* Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 75-125. También, *Cfr*., Jacques Derrida. "Cogito e historia de la locura", en: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989, pp. 47-89).

[145] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980). Op. cit*., p. 121.

según la verdad-evidencia. La verdad y la manifestación de la verdad, se hacen por la verdad misma, régimen en el cual el sujeto queda ligado y coaccionado por lo evidente de la verdad científica. El sujeto de la ciencia, entonces, está obligado a inclinarse ante la evidencia. No hacerlo sería estar loco. A pesar de que hay múltiples maneras de ligar la manifestación de la verdad a regímenes de verdad, esta es la de nuestra actualidad: la de la "automarcación de lo verdadero".[146]

Ceñirse a este régimen de verdad, cumplir sus reglas y expectativas, inclinarse a él ycumplir el deber de verdad que ahí se refuerza, es lo que se propone evadir, en cuanto actitud académica e histórica, la analítica foucaultiana. La arqueogenealogía foucaultiana parte de este diagnóstico de un régimen de verdad específicamente nuestro, para así dar cuenta de una gran variedad de regímenes de verdad articulados en distintas experiencias históricas. Remontarse a la experiencia cristiana de la carne y a la experiencia griega de la *aphrodisia*, es apostar por una analítica de los juegos de verdad que habilite una crítica del presente, una pregunta sobre nuestro régimen de verdad y sobre el modo en que éste se transforma. Y, sobre todo, sobre las prácticas que históricamente han permitido la formación y transformación de estrategias de poder.

Una historia de los regímenes de verdad, entonces, no toma a lo verdadero como aquello que debe alejarse de lo falso, ni como aquello que debe ser liberado de supercherías, engaños y mentiras. Una historia de los regímenes de verdad se consagra, dice Foucault, "a la fuerza de lo verdadero y los lazos mediante los cuales los hombres mismos se encierran poco a poco en y por la manifestación de la verdad".[147] La apuesta de Foucault, mirando ahora en perspectiva el conjunto de sus estudios, y poniendo especial cuidado en las cuestiones metodológicas surgidas de la introducción de 1976, es una historia de la fuerza de lo verdadero, "una historia del poder de la verdad"[148]. En palabras que ya nos son familiares, la apuesta de Foucault es una historia de *la voluntad de saber.*

¿Qué pretende esta historia de la voluntad de saber? Pretende un estudio amplio de los modos en que los sujetos se ligaron a la urgencia de manifestación de la verdad, ligazón que adviene en el sujeto como obligación a ser veraz, y que, en consecuencia,

[146] *Ib.,* p. 122.
[147] *Ib.,* p. 124.
[148] *Idem.*

hace de la manifestación de la verdad de ese sujeto, condición para el sostenimiento de uno u otro régimen de verdad. Es decir que la ligazón que ata al sujeto a la urgencia de hacer manifiesta la verdad, es, al mismo tiempo, urgencia de hacer manifiesta la verdad de sí. Ligazón doble, entonces, tanto en el nivel de la obligación de verdad que ata al sujeto, como en el nivel en que los sujetos se posicionan en un régimen de verdad como objeto de saber. Y es en esta doble ligazón que se concatenan regímenes políticos, regímenes epistemológicos, y regímenes de verdad. Las relaciones entre lo político, lo epistemológico y lo verídico, pueden estudiarse atendiendo a esta noción foucaultiana de "régimen". A través de ella es que Foucault podrá proponer la apuesta metodológica de los estudios desarrollados desde 1980, integrando los estudios que van de *Historia de la locura en la época clásica* a *La voluntad de saber*. Esa apuesta queda plasmada en esta clase de 6 de febrero del curso *Del gobierno de los vivos*:

> El régimen de saber es el punto donde se articulan un régimen político de obligaciones y coacciones y el régimen de obligaciones y coacciones específico que es el régimen de verdad.[149]

Régimen político y régimen de verdad se articulan en función de regímenes de saber, concatenación en la que se efectúa la doble ligazón implicada en la obligación de manifestar *la* verdad como verdad de sí.

Ahora bien, ¿cuáles son las prácticas a través de las cuales se produce esta doble ligazón requerida por los regímenes de verdad? Es con el fin de responder a esta pregunta que los estudios de Foucault se enfocarán en el cristianismo, y posteriormente, en la antigüedad grecorromana. En el marco de estos estudios aparecerán varias aleturgias (la parresía política, la parresía filosófica, la exomologesis, la exagouresis) que deben considerarse la prehistoria de nuestra actual modalidad de decir la verdad: la confesión, nacida con el cristianismo.

En *La voluntad de saber* Foucault se refiere al importante hecho de que el sexo, en nuestra modernidad, "no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y falsedad"[150]. El sexo, en nuestra modernidad -el régimen de poder-saber-placer ordenado según un discurso sobre el

[149] *Idem.*
[150] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 59.

deseo-, ha llegado a ser "una apuesta en el juego de la verdad"[151]. Es a esta exigencia de poner al deseo sexual en discurso, que responde la formación de una *scientia sexualis*[152]. Distinta al arte erótico basado en la iniciación y en el secreto magistral, nuestra ciencia sexual procede según la urgencia, proveniente de las formaciones históricas de diversas dominaciones, de confesar los movimientos interiores que producen los placeres sexuales.

Después de un largo proceso que atravesó la Edad Media, el modo de autentificarse como sujeto pasó de estar sostenido por el vínculo con otro y la referencia a los demás, a estar sostenido por un discurso de verdad que cada individuo se ve obligado a formular sobre sí mismo. Según este repliegue, decir la verdad, la práctica de confesar, quedó inscrita "en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder"[153], y pasó a ser la técnica privilegiada para producir la verdad. Desde este posicionamiento privilegiado, la práctica de la confesión pudo difundir sus efectos mucho más allá del cristianismo. En nuestra modernidad, pasó a ser un elemento crucial para la articulación de la justicia, de la medicina, de la pedagogía, de las relaciones familiares, de las relaciones amorosas, llegando hasta lo más ínfimo de nuestras relaciones cotidianas.

> Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante […];se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y losueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y, en el placero la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros.[154]

[151] *Idem.*

[152] En la conversación de 1983 con Dreyfus y Rabinow, Foucault rectifica esta tesis de *La voluntad de saber*. En este primer volumen de la historia de la sexualidad, propone dos procedimientos para producir la verdad delsexo: la *ars erotica* y la *scientia sexuales*. Achaca la primera a China, Japón o India, lo que parece correcto. Pero la achaca también a Roma, lo que después corregirá. Este desliz será el que llevará a Foucault a retomarla investigación sobre la sexualidad, con lo cual va a proponer lo que quizás es un tercer procedimiento para producir la verdad: la *teche tou biou* grecorromana. Ahora bien, esto no quita que lo propuesto en este apartado de *La voluntad de saber*, respecto a una ciencia sexual, deje de tener validez. Roma no tenía *ars erotica*, pero nuestra modernidad ha desarrollado, sin duda, una prolífica y multiforme ciencia de la sexualidad. *Cfr.*, Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit*., pp. 131-132

[153] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 61.

[154] *Ib*., p. 62.

Por un giro que puso a la confesión en el corazón de tecnologías de poder, así como en el corazón de cada uno de nosotros, nuestra sociedad ha hecho suya la obligación y la necesidad de decir la verdad sobre uno mismo.

La verdad es dicha, en la actualidad, según la modalidad aletúrgica confesional. La historia de esta modalidad aletúrgica se remonta al cristianismo primitivo. En un recorrido de juridización y luego de sacramentalización de la práctica confesional, el cristianismo medieval y el postridentino modularon la veracidad de los discursos según las exigencias de renuncia a cualquier movimiento de la carne. Cualquier indicio de concupiscencia, obligaba al monje a confesar, ya que su propia voluntad caída, no contaba con el discernimiento necesario para distinguir entre movimientos libidinales provenientes de Dios y los provenientes del Diablo. Confesar a otro las inusitadas pujanzas hedónicas se hizo así imperativo para los sujetos, una obligación de decir la verdad que sostuvo la formación de una tecnología cristiana de la carne, que será la matriz de problematizaciones para la formación posterior, ya en tiempos modernos, de las ciencias humanas.

La voluntad de saber explica que esta obligación de confesar los movimientos libidinales nos llega desde una multiplicidad de prácticas, como la justicia, la medicina, o la psicología. Lo que antaño era una obligación estrictamente eclesiástica, hoy se ha difundido y generalizado como una práctica que sirve de soporte a una multiplicidad de relaciones, dispositivos y tecnologías, que no son, en rigor, cristianas. Pero que no obstante se sostienen en una modalidad de verbalización de las faltas que les es común. Esto es lo que ha permitido la articulación de un régimen de verdad como el nuestro, en el que la verdad se regimenta a sí misma ante la evidencia científica, y según la cual ella se hace manifiesta. Y ha permitido, también, que la verdad se incorpore, que se haga cuerpo, que tome la forma de un sujeto, a quien la verdad pide ser sacada a la luz. Cualquier obstáculo a esta manifestación, cualquier interrupción del procedimiento aletúrgico, será vivido, según esta verdad incorporada, como una coerción exterior, y con ello se asentará la idea de que sólo "al precio de una especie de liberación"[155], el procedimiento aletúrgico retomará su (verdadero) curso.

Según esta difusión y generalización de la confesión, que pasa de sostener, en las

[155] *Ib.,* p. 63.

veridicciones del sujeto, *una* tecnología, a sostener varias tecnologías, e incluso la concatenación entre varias tecnologías; según esta difusión y generalización de esta modalidad aletúrgica, lo que antaño fue problematizado como concupiscencia, y hoy es tematizado como "deseo sexual", cobrará una inusitada relevancia para la formación histórica de estrategias de poder. Lo que hoy se confiesa es el deseo sexual, lo que permite a los sujetos, por medio de sus veridicciones, sostener dispositivos y tecnologías que regimentan el sistema poder-saber-placer que racionaliza y regula nuestras experiencias hedónicas. Con lo cual, podríamos decir que a través de la aleturgia confesional la dominación *se hace un cuerpo*. Nuestra obligación a confesar la sexualidad pone de manifiesto una verdad que se supone regida por lo verdadero (una veridicción científica que se *automarca* según lo verdadero), una verdad que se asume clave para inteligir al ser humano, lo cual se evidencia en el hecho de que todos somos constitutivamente sexuales.

1.6. Situación de las prácticas hedónicas

Hemos querido mostrar en este primer capítulo de nuestro trabajo el desplazamiento que se produce en los trabajos de Michel Foucault, desde una analítica del poder hacia una analítica del gobierno. No debe pensarse que la *gubernamentalidad* constituye el fin de este desplazamiento. El fin del desplazamiento analítico lo impuso la muerte de Foucault, y por lo mismo, nunca sabremos si las problematizaciones foucaultianas desplegadas entre 1976 y 1984 llevarían a otra reformulación de modelos analíticos o de campos de estudio. A nosotros nos gusta pensar que sí, que si Foucault hubiese vivido más allá de 1984, nos encontraríamos aún inmersos en las reformulaciones y reprogramaciones de sus trabajos. Esto, pensamos, es uno de los principales aportes del pensamiento foucaultiano al trabajo filosófico: el reconsiderar las propias teorías, el cambiar las ideas, el reposicionarse. El transformarse, en fin, si así lo exigen los acontecimientos. Nada más peligroso, en nuestra actualidad, que ser "de una línea".

En este desplazamiento, hemos podido ver que resaltan dos temáticas que pretenden retomar las investigaciones de Foucault en otro plano de problematizaciones: el gobierno y la verdad. La primera permite a Foucault salir de la tautología poder-

resistencia, que hacía evidentes los límites del modelo estratégico que sirvió de marco para las investigaciones presentadas en los cursos del Collège de France, entre 1972 y 1976. De estos trabajos surgieron *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Este último libro, según hemos visto, concluía mostrando que, con la emergencia en el pensamiento político de una economía política de la población, la dominación ya no sólo se juega según la forma de la soberanía (*hacer morir, dejar vivir*), sino también, y, sobre todo, según la forma de un *biopoder* (*hacer vivir, dejar morir*). Será esta forma de dominación, la biopolítica, la que de algún modo mostrará insuficiente el modelo estratégico, ya que el antagonismo de las fuerzas como clave para pensar las relaciones de poder, no permite pensar cómo funciona un poder caracterizado por la protección y conservación de la vida biológica a través de la salud pública y el bienestar.

Al momento de adentrarse en un estudio sobre esta forma biopolítica de dominar poblaciones, en los cursos *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault no podrá ir más allá de lo que será la condición de posibilidad de formas de dominación que tienen a la población como objeto. Esa condición de posibilidad, la matriz para la formación de dominaciones anatomopolíticas y biopolíticas, es la gubernamentalidad. La principal novedad de esta matriz respecto a la analítica del poder según un modelo estratégico, es la inclusión de la libertad como elemento clave para comprender la interacción entre formas de dominación y formas de subjetividad. Interacción sostenida por un juego estratégico entre libertades, que permite tanto la transformación, según los fines estratégicos de las dominaciones, de los sujetos, como la transformación, según los fines estratégicos de las resistencias, de las dominaciones. El paso desde una analítica del poder a una analítica de la gubernamentalidad, permite así salir de la tautología poder-resistencia, a través de la consideración del sistema gobierno-libertad.

La segunda temática permite a Foucault reformular el modo en que dominaciones y subjetividades se ligan según formas de veridicción. En *La voluntad de saber* se proponía a la confesión como una práctica discursiva exigida por distintas tecnologías de poder, que daban forma a nuestra experiencia de la sexualidad. En *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault explicará que el método a seguir debe poner entre paréntesis los universales que suelen motivar los estudios históricos sobre la práctica política. Ejemplo de un universal es lo que llamamos “sexualidad”. Ella no debe tomarse como una realidad

general existente que puede explicarse según una periodización histórica, que como suele ocurrir, hace pasar al pensamiento desde las oscuridad o supersticiones antiguas hacia la claridad ilustrada del presente. Los universales (*el* derecho, *el* Estado, *la* política, *la* economía o *la* sexualidad) serán considerados por la analítica de la gubernamentalidad como *inexistencias* que sólo se hacen consistentes a través del acoplamiento entre prácticas y regímenes de verdad. Será este acoplamiento entre prácticas y veridicciones, lo que producirá efectos de conjunto que serán concebidas como universalidades existentes.

Es desde este punto que se abrirá a Foucault la necesidad de proponer un modo de comprender las prácticas de veridicción que ligan a los sujetos a las dominaciones, lo que, según nosotros, decanta en la cuestión de las aleturgias, definidas por Foucault como *procedimientos rituales para manifestar lo verdadero.* Propuesta conceptual que permite un pensamiento de los regímenes de verdad, tal como lo ha propuesto Foucault en *Del gobierno de los vivos*. Con esto, Foucault reactiva la cuestión de la verdad en el pensamiento filosófico, invirtiendo esa "manera de filosofar"[156] promovida por la veridicción científica y por la vieja obligación de confesar perpetuada hoy en las ciencias humanas. Manera de filosofar propiamente moderna, que busca "la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en uno mismo –en algún saber olvidado o en cierta huella originaria- sino en el examen de uno mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres fundamentales de la consciencia"[157]. Así pues, Foucault reintroduce el problema de la verdad en la filosofía, lo que le permitirá, en los años posteriores, abrir un pensamiento de las resistencias como antidespotismo. Lo que afectará, según veremos al final de nuestro trabajo, a esa apuesta foucaultiana que hizo aparecer a las prácticas hedónicas como punto de surgimiento de una resistencia alternativa a la liberación del deseo sexual.

¿Qué aporta este recorrido a nuestra investigación? Nos permite observar un entramado de relaciones de fuerzas que, así como pueden pensarse según un modelo estratégico, de enfrentamiento de fuerzas como fondo de la sociedad civil, puede pensarse, también, según un modelo gubernamental, en el que la cuestión *nodal* ya no es el enfrentamiento y la coincidencia estratégica entre las formaciones de dispositivos de

[156] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.,* p. 63.
[157] *Idem.*

poder-saber y las posibles liberaciones fundamentadas en una experiencia del poder, que reduce la política a la soberanía jurídica y robustece su discursividad con psicoanalismos freudomarxistas, como lo es la noción de *represión*. La cuestión nodal en el modelo gubernamental será el sistema gobierno-libertad, la intransitividad de la libertad que acecha al poder desde su propio núcleo formador. Cuestión que permite replantear los tópicos del poder y el del saber según una pregunta por las relaciones entre gobierno y verdad, por la obligación de ser veraces que hace que nuestros juegos de poder se decidan según veridicciones específicas, según las cuales los sujetos se forman, se educan, se capacitan, y se vuelven útiles. Pero también, y sobre todo, una obligación de ser veraces que subjetiva el modo en que hacemos nuestra experiencia de los placeres, hoy enjambrados en un dispositivo de sexualidad que funciona como gozne en la operatividad conjunta de estrategias distintas, sostenido en un discurso institucional de gran alcance, que es el discurso del deseo sexual.

Este discurso articula un régimen de poder-saber-placer, que implica una relación entre el poder y los cuerpos que es mucho más compleja que la del mero enfrentamiento de una sustancia frente a otra. El poder se entrama en el deseo y en el placer, se *hace un cuerpo* en la excitabilidad hedónica que implica implantar placeres e incitarlos a hablar del deseo sexual que ponen de manifiesto. En los juegos de poder que pueden pensarse según el modelo de la gubernamentalidad, los elementos no sólo se enfrentan, sino que se aproximan, se encabalgan, se intensifican, se excitan, configurando una trama energética que regimenta nuestra actual experiencia de los placeres según el discurso del deseo sexual.

Según propone *La voluntad de saber*, la manera en que la verdad es puesta de manifiesto en esta trama poder-saber-placer es la confesión. Podemos decir, con ello, que el poder *se hace un cuerpo* según el deseo sexual y los placeres que este entrama, según una modalidad aletúrgica confesional. Es la confesión la matriz estratégica de las subjetivaciones promovidas por el dispositivo de sexualidad. Y es comprendiendo los rasgos de esta manera de decir la verdad, comprendiéndolos en el marco amplio del estudio de las aleturgias, que se podrán encontrar lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, es decir de las prácticas que despliegan esa excitabilidad hedónica que sostiene el discurso del deseo sexual y su régimen de saber-poder-placer. Esto, porque se puede observar cierta continuación de esa propuesta de Foucault de una resistencia al dispositivo de sexualidad, venida de los

cuerpos y de los placeres, que hizo a la analítica toparse con la tautología poder-resistencia, en el marco reformulado del sistema gobierno-libertad. La posibilidad, entonces, de un contraataque proveniente del cuerpo y de los placeres continúa una vez reformulado el modelo analítico que sirve a las investigaciones de la *Historia de la sexualidad.* Continúa como esfuerzo reflexivo desplegado en conversaciones y entrevistas, donde se busca pensar las posibilidades de una resistencia eficaz en los juegos gubernamentales que nos configuran.

Volveremos al final de nuestro trabajo a estas reflexiones foucaultianas en torno a las posibilidades de una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres. Por ahora, es preciso afirmar que en el desplazamiento metodológico que va de la analítica del poder sexual a la genealogía del sujeto de deseo, del poder a la gubernamentalidad, Michel Foucault ha puesto en juego un pensamiento de los placeres, que si bien no se hace explícito según definiciones y sistematizaciones que nos permitan dar con un concepto foucaultiano del placer, muestra que los placeres, lo que nosotros llamamos prácticas hedónicas, la excitabilidad producida en las relaciones de poder, están hoy entramados en redes de poder, dan intensidad a esas redes del poder, las energizan. Son estos movimientos los que permiten la formación de situaciones estratégicas que engloban y enjambran, a través de dispositivos, prácticas relevantes para la conducción de las conductas, que se relacionarán con otras prácticas, entre las cuales se producirán *otras* excitabilidades, que irán dando consistencia a un campo de relaciones de poder modelado por una gubernamentalidad. Vemos el placer implicado en la forma en que diversas tecnologías de poder pueden operar conjuntamente.

Los placeres, entonces, no son, en Foucault, sensaciones agradables de un sujeto o de un organismo. Son prácticas energizantes de sistemas, de dispositivos y de tecnologías. Son formaciones inusitadas y esporádicas de situaciones estratégicas intensas que pronto decaen y perecen, pero que, no obstante, dejan la impronta de sensaciones y de excitabilidades que permiten conducir subjetivaciones, que inclinan las formaciones subjetivas hacia una nueva y rápidamente obsoleta excitabilidad, inclinación que perpetúa las subjetivaciones, y con ello las formaciones históricas de dispositivos y tecnologías. El análisis del dispositivo de sexualidad proyectado en *La voluntad de saber* deja claro que, en el caso de este dispositivo, las prácticas hedónicas, es decir las prácticas y relaciones que despliegan energía excitante, cumplen el rol de *puntos de apoyo* para la formación histórica de una tecnología del sexo.

El ejemplo más notable de este rol de punto de apoyo para el despliegue de energía excitante que puede achacarse a los placeres, es el de la campaña antionanista del siglo XIX. Los efectos que este apoyo del dispositivo emergente sobre la práctica masturbatoria no constituirán una simple fuga de fuerzas excitantes sin paradero determinado. La intensa vigilancia de la masturbación infantil por parte de médicos y padres, permitió al poder psiquiátrico, según veremos más adelante, establecer la base etiológica para la patologización de las sexualidades consideradas desviadas o perversas. Estableciendo esta base etiológica para la tipificación de un conjunto de prácticas hedónicas como enfermedades del alma, los placeres, y la experiencia que hacemos de ellos, aparecen prendidos a una veridicción pseudocientífica en la que, no obstante, se juega el acceso a la verdad de cada sujeto. Esta veridicción es la confesión, modalidad aletúrgica específica, entramada en un discurso científico.

Observando el hecho de que somos una sociedad prominentemente confesante, es que Foucault pasará a la cuestión de la obligación de verdad como procedimiento a través del cual el sujeto enlaza poder y verdad, articulando con ello la matriz para modalidades de manifestación de lo que es verdadero, y de lo que es falso. Considerando que el discurso del deseo sexual, y su estilo aletúrgico confesante, remonta los estudios hasta el cristianismo, hasta la cuestión de la voluntad en Agustín de Hipona, y al combate de la castidad en Juan Casiano, habría que plantearse, y así lo hizo Foucault, una genealogía de la confesión que, en sentido estricto, iría desde el obispo africano hasta Sigmund Freud. Y esto no es todo. Habría que considerar la prehistoria de esta historia de la confesión, la experiencia anterior que ya entrama, aunque con importantes diferencias, lo que será esta experiencia confesional que llega hasta la actualidad. Esa experiencia anterior es la del pensamiento clásico, y la de los movimientos helenísticos surgidos tras la muerte de Sócrates en 399 a. C. Y es también la de la época imperial, la romana, la del estoicismo tardío y de la segunda sofística, donde se experimentó la subjetividad según esquemas de pensamiento que pronto el cristianismo integrará, rechazará, intensificará o neutralizará, en función de la paulatina formación de una pastoral de las almas.

El esbozo de lo que sería la historia de la confesión es presentado por Foucault en el curso *Obrar mal, decir la verdad*, donde se retoman investigaciones ya desarrolladas en el Collège de France, pero ahora según el estudio de las aleturgias. Se presenta ahí un recorrido general por la función de la confesión en la justicia, desde Homero hasta Freud. Menos ambicioso, *Del gobierno de los vivos* se detendrá en las prácticas de la

exomologesis y de la *exagoreusis*, prototipos discursivo y no discursivo, entre los cuales se modulará lo que será nuestra aleturgia confesional. Lo cual lleva a Foucault, en los cursos posteriores, a adentrarse en las formas de veridicción griegas. Será en estas exploraciones, marco histórico en que se presentarán las investigaciones para una *Historia de la sexualidad*, cuyo primero volumen tendría que ser *El uso de los placeres*, donde aparecerá una forma de veridicción distinta a la confesión. Foucault la encontrará en las tragedias griegas, principalmente en Eurípides. La encontrará también en los discursos políticos de Pericles y en los discursos de Isócrates[158]. Y llegará, recorriendo esta prehistoria de nuestra aleturgia confesional, a encontrar esta forma alternativa de veridicción en el pensamiento filosófico de Sócrates, lo que permitirá abrir el campo de estudio según la pregunta por una forma de decir la verdad que es específicamente filosófica, y que tendrá un rol decisivo en la historia política de la verdad: esa forma alternativa es la *parresía*[159].

Es preciso considerar, entonces, que ante el diagnóstico foucaultiano de una experiencia actual de los placeres que sirve de punto de apoyo para la formación histórica de dispositivos de poder-saber, la cuestión de la *parresía* como forma alternativa al modo confesional de hacer manifiesta la verdad es clave. Si lo que llamamos poder se hace un cuerpo al producir una situación esporádica que facilita un despliegue de excitabilidad, situación de rápida obsolescencia; y si esta *incorporación excitante* de las relaciones de poder-saber se apoya en una obligación a ser veraces cuyo estilo es confesional, debemos preguntarnos cómo se juegan las prácticas hedónicas en esa otra modalidad aletúrgica que es la parresía. En esto se juega, según nosotros, las posibilidades de proponer un pensamiento de los placeres atenido a los trabajos de Michel Foucault. Un pensamiento de los placeres que aparece, y que continuará en los años siguientes a *La voluntad de saber*, como la posibilidad de resistir las formas de dominación facilitadas por el dispositivo de sexualidad. La posibilidad de resistir los regímenes discursivos y las dominaciones debe pensarse, aprendemos de nuestro repaso por estos textos de Foucault, ligadas a los estilos aletúrgicos a través de los cuales se hace saber lo que el placer es. Para comprender los alcances históricos de la formación de una aleturgia confesional, y cómo esta afecta a las prácticas hedónicas en la actualidad, es que repasaremos, en el

[158] Esta prehistoria de la confesión es desarrollada por Foucault *Discurso y verdad* y en *El gobierno de sí y de los otros.*

[159] La parresía filosófica, su versión socrático-platónica y su versión cínica, será el tema del último curso de Foucault, *El coraje de la verdad*.

próximo capítulo, los tres volúmenes de la historia de la sexualidad remodelada: *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí* y *Las confesiones de la carne*.

Pero antes, nos gustaría hacer una última nota sobre las prácticas hedónicas, a la luz de lo dicho al comienzo de este capítulo, sobre las prácticas. Estas aclaraciones sobre las prácticas en Foucault, nos permiten jugar una hipótesis respecto al tema de las prácticas hedónicas. O más bien, cierta definición de lo que ellas significan para nosotros, en el marco de nuestra pregunta por un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas. Es la siguiente: lo que puede delimitarse diciendo *prácticas hedónicas* -tomando en cuenta un plano de múltiples enjambres de prácticas que configuran el cuadro de nuestra actualidad-, quiere designar relaciones de prácticas entre las cuales se despliega una energía excitante y parcialmente satisfactoria, una fuerza que puede distinguirse de otras fuerzas desplegadas, tanto por ser *no-doliente* -es decir, porque se siente *opuesta* a lo que duele-, como por ser deleitable –es decir, porque suscita una experiencia física inusitada que crispa el alma, y somete al modo de vivir a cierto escrutinio-. Las prácticas puestas en relación, en su singularidad, no son necesariamente hedónicas. Por ejemplo, el castigo físico es una práctica doliente, no-hedónica, que, sin embargo, puede hacerse hedónica si ella cumple con ciertos rigores de formación y de escenificación, en las que el castigo físico puede experimentarse como placentero. Cuando decimos *prácticas hedónicas*, no nos referimos a prácticas singulares, sino a prácticas en red con otras prácticas, cuyos cruces provocan fuerzas excitante y satisfactoria.

Ahora bien, el modo de relacionarse de las prácticas hedónicas, en nuestra actualidad, siguiendo el diagnóstico que ofrece *La voluntad de saber*, está regimentado y regulado por un dispositivo de sexualidad, que implanta en su campo prácticas hedónicas periféricas a las alianzas matrimoniales, que pronto serán consideradas anormales, al incitar[160] a hablar de ellas a quienes las practican. Según un saber médico-psiquiátrico en proceso de formación, el pensamiento científico occidental ha llegado a definir, desde el siglo XIX hasta hoy, un malestar apuntalado a la sexualidad familiar, que define traumáticamente quien cada individuo es, así como ha definido, también, una verdad de

[160] Será este un mecanismo *positivo*, y que, por lo tanto, pondrán en funcionamiento una dinámica de fuerzas distinta a la movilizada por un mecanismo como la represión. Veremos más de cerca en el tercer capítulo de nuestro trabajo, tanto este mecanismo de incitación, como aquél de implantación de prácticas hedónicas periféricas a las relaciones conyugales, que permitió la formación del dispositivo de sexualidad en el campo del dispositivo de alianzas.

sí que puede ser dicha según una discursividad que prima en el dispositivo de sexualidad: la del deseo sexual.

En otras palabras: las prácticas hedónicas se encuentran hoy dispersas en el aglomerado conjunto de enjambres de prácticas en que se juega hoy la conducción política de la vida. No obstante, la relevancia que da el dispositivo de sexualidad a estas prácticas, imanta nuestra racionalidad técnica -al hablar de placeres, o del placer-, hacia un pensamiento de un grupo específico de prácticas hedónicas, las "sexuales", que singularizan las relaciones en que se determinan la carga positiva o negativa de las prácticas, y su transvaloración. El discurso que se enciende cuando se habla de placeres es el discurso del deseo sexual. Él regimenta la vida hedónica, y sus posibilidades relacionales y creativas.

Hacer la genealogía de un dispositivo como el de sexualidad, es una apuesta por otra forma de pensar la relación que entablamos, cada uno de nosotros, con el sexo y con la verdad, con el enjambre de prácticas de veridicción sobre el sexo, en el cual nos constituimos como sujetos. Dos redes de prácticas, sexo y verdad, hoy englobadas por una racionalidad tecno-política, facilitadora de complejas formaciones de poder y de saber. Englobamiento que debe hoy problematizarse, proponiendo un pensamiento de las prácticas que permita la planificación de otras formas de "liberarse" de estos *enredos* de relaciones de fuerzas que provocan los dispositivos.

Las prácticas hedónicas, como toda práctica, son enjambres de prácticas en las que la transvaloración de la carga positiva o negativa de la energía, provocada por el cruce con otras prácticas, ha resultado en el despliegue de energía excitante, no-doliente. Es decir que una práctica es hedónica cuando una práctica singular entabla una relación *en red* con otras prácticas, y cuando el resultado es el despliegue de fuerza excitante y transitoriamente satisfactoria, no-doliente, aunque las prácticas singulares que se encuentran sean, ambas, dolientes. Cuando la energía producida entre dos prácticas, o entre dos o más series de prácticas, es excitante y parcialmente satisfactoria, hablamos, entonces, de prácticas hedónicas.

2. Dinámica y morfología

La razón por la que nos dedicaremos a revisar los volúmenes de la historia de la sexualidad reformulada por Foucault, además de entregarnos el mapa histórico para comprender la formación y entronización del deseo y su moderna institucionalización, es la siguiente: en este recorrido Foucault podrá reconocer un camino de creciente problematización de los placeres, es decir de las prácticas hedónicas entendidas como energías excitantes desplegadas en las relaciones de poder y de saber, que facilitan y aceleran procesos de subjetivación, que dejan en los cuerpos la impronta excitante y su rápida obsolescencia.

El uso de los placeres, *El cuidado de sí* y *Las confesiones de la carne*, presentan los momentos decisivos para una historia general de la sexualidad occidental, que ve avanzar en paralelo, una juridización, por un lado, del decir veraz confesional, su centralización en una tecnología jurídica emergente; y por otro lado una creciente problematización de los actos de placer, que termina por englobar una variedad posible de prácticas hedónicas según la noción de carne[161]. Esta creciente problematización, si bien con el cristianismo implicó una política de la renuncia que afectaba a los placeres carnales, cuyo emblema era la concupiscencia, permitió enfocar el despliegue de energía excitante en prácticas particularmente intensas, que permitieron soportar el proceso de formación de dispositivos y tecnologías de poder-saber. El esquema de las faltas y sus derivadas dibujado en el siglo IV d. C. por Juan Casiano, pondrá a la *fornicatio* como vicio nodal para el despliegue de la red pecaminosa que abisma al santo. Ella será, en adelante, foco de un movimiento centrípeto de las fuerzas, que a través de la disciplina monástica y jurídica, pondrá en acción una pastoral de las almas.

Los placeres, esa energía que articulaba una interrelación dinámica con los actos y con los deseos[162], considerada superficial por los socráticos, se verán afectados, con el

[161] En francés, "*chair*". En latín "*caro*". En griego, σάρξ.

[162] Foucault entrega, en *El uso de los placeres*, un mapa bibliográfico donde puede verse la pareja deseo-placer ligada a los actos, interrelación característica de la experiencia griega de los placeres. Citaremos dos ejemplos. Uno del Fedro, de Platón, donde este escribe: "Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevarnos quieran. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor. Las dos coinciden unas veces; pero, otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras otra" (Platón. "Fedro", 237 d, en: *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 329).

cristianismo, por una descalificación ética que concentrará la energía excitante en materialidad ética de la carne[163]. La carne no designa algo específico. Es más bien la concentración de la materia experiencial, patológica, concupiscente, en el mismo plano espacio-temporal. Concentración que se produce según una descalificación ética de las prácticas excitantes, que permite enfocarlas, para al mismo tiempo hacerlas revelar los secretos del alma desde los cuales se forma la voluntad de esas prácticas hedónicas. Se concatena así una voluntad de saber a una voluntad de gozar. Como gancho entre ambas,

---

Otro ejemplo proviene de Aristóteles: "De los que están relacionados con los placeres corporales por los que llamamos a los hombres moderados o licenciosos, a quien persigue con exceso los placeres y rehúye los dolores –como el hambre, la sed, el calor, y todos los que afectan al tacto o al gusto- no por una elección deliberada, sino en contra de ésta y de su razón, se le llama incontinente, sin añadir <<respecto de tal o cual cosa>>, por ejemplo, respecto de la ira, sino simplemente así. Una señal de esto es que, con relación a estas mismas cosas, se le llama <<blando>>, pero no por lo que respecta a los otros placeres y penas. Y, por el hecho de estar relacionados en cierto modo con los mismos placeres y dolores, agrupamos al incontinente y al licencioso y al continente y al moderado, pero a ninguno de los otros. Y si bien se refieren a las mismas cosas, no se comportan lo mismo respecto de ellas, pues unos obran deliberadamente y otros no. Por eso, llamaríamos más bien licencioso al que, sin apetito o con un apetito débil, persigue los excesos y evita las molestias moderadas, que al que hace lo mismo a causa de un deseo vehemente; ¿qué haría, pues, aquél si tuviera, además, un violento apetito o un dolor agudo por carecer de lo necesario?" (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1148a. Madrid: Editorial Gredos, 2014, p. 193). Es preciso agregar que entre el pensamiento platónico de los placeres y el pensamiento aristotélico de los placeres, media una célebre discusión, introducida por Aristóteles, sobre la incontinencia o *akrasia*. En particular, sobre el tema de si quienes actúan mal, o quienes yerran, lo hacen a sabiendas, o por ignorancia. Remitimos al exhaustivo estudio de Beatriz Bossi sobre el placer en Platón, en cuyo primer capítulo, se detiene en esta histórica discusión (*Cfr*. Beatriz Bossi. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Editorial Trotta, 2008, pp. 66-78). Esta discusión aristotélica, basada en un error de lectura, según indica Bossi, del estagirita, puede ponerse en relación con la naturalización del placer como *agápesis*, como agrado producido en las sensaciones, principalmente a las contemplativas, que introduce Aristóteles en *Metafísica*, y comenta por Foucault en su primer curso en el Collège de France, titulado *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Desde el acontecimiento aristotélico que implica inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza sensible, y haber posicionado al hombre como naturaleza genérica que puede conocer, lo que es el mayor de los placeres, se anulan tres antiguas formas de verdad: la trágica, la sofística, y la socrático-platónica. *(Cfr*. Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 21-38)

[163] Foucault elabora un esquema general para abarcar su genealogía del sujeto de deseo que comienza con *El uso de los placeres*. En el proyecto de un estudio de los comportamientos sexuales "como ámbito de experiencia moral", Foucault explica que por "moral" se debe comprender, por un lado, los valores y las reglas de acción propuestos a individuos y a grupos a través de "aparatos prescriptivos diversos" (familia, pedagogía, Iglesia, etc.), que tanto como se formulan explícitamente según una doctrina, se transmiten, también, de modo difuso, sin constituir adoctrinamiento coherentes, abriendo así "un juego complejo de elementos que se compensan, se corrigen, se anulan en ciertos puntos, permitiendo así compromisos o escapatorias". Por otro lado, "moral" designa el comportamiento de los individuos en relación a esas reglas y valores sistematizados o difusos, el modo en que se someten y obedecen las doctrinas y las enseñanzas, y también, el modo en que se resisten a esas prescripciones. Estudiar estos comportamientos implica determinar el modo en que los individuos hacen variar o transgreden los valores y las doctrinas. Implica determinar, dice Foucault, la "moralidad de los comportamientos". De esta concepción foucaultiana de la moralidad es que se desprenden los cuatro elementos del esquema analítico que utilizará Foucault en su genealogía del sujeto de deseo: *sustancia ética, modo de sujeción, ascesis, teleología* (*Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, pp. 25-33). La carne sería, según este esquema, la sustancia ética del cristianismo. La de los griegos, serían las *aphrodisia*.

como instrumento de unión, funciona la confesión. La confesión, reacción del pecador a la condena de su alma y a un procedimiento de examen de conciencia operado por un dispositivo jurídico, que concentra la energía en un centro que es la carne y su concupiscencia, permitiendo el despliegue de un amplio discurso sobre el deseo, sobre el querer, sobre la forma del deseo, de quien quiere fornicar. La superficie de interrelaciones entre deseo, placeres y actos, las *aphrodisia* de los griegos, se ahonda y ensombrece, se agrava, en lo que refiere a los actos placenteros. Queda a la luz el registro del deseo, el registro confesional de la concupiscencia. Un registro que con el paso de los siglos se irá haciendo cada vez más rico, más vasto, que permitirá sistematizar formas de conocimiento y formas de dominación que serán el prototipo de nuestra modernidad. A este proceso cristiano de sistematización de un saber sobre el deseo a través del examen y la confesión, lo perseguirá, no obstante, el centro sombrío y singular según el cual se pretende comprender y contener la energía excitante de las relaciones y de las prácticas.

En el amplio marco de este proyecto, Foucault propone, en una entrevista de 1983[164], las modificaciones de la sustancia ética desde la antigüedad grecorromana –que formulaba la conducta sexual según la tríada dinámica conformada por los actos, los deseos y los placeres[165]-, pasando por el cristianismo –que pone su acento en el deseo, en su intento de suprimirlo[166]-, hasta llegar a nuestra modernidad, cuya sustancia ética es la sexualidad, centrada en una problematización del deseo sexual, exaltado teóricamente y completamente integrado a prácticas como la psiquiatría, la psicología o el psicoanálisis. Los actos, en cambio, parecen no ser de gran relevancia. ¿Y el placer? ¿Qué ha ocurrido con él en esta modulación genealógica de la sustancia ética? Foucault es enfático: el placer, "¡nadie sabe qué es!"[167]. ¿Significa esto que en aquello que llamamos placer, en su profunda oscuridad, en su gravedad, se refugia la verdad de lo que somos, el secreto de la vida deleitosa, la dicha en la tierra, sin espera, *hic et nunc*? Consideramos que es preciso, para responder con Foucault a esta pregunta, hacer el repaso que nos proponemos

[164] Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit.*, pp. 123-158.

[165] En este caso, La dominante va por el lado de los actos, y los placeres y los deseos eran subsidiarios, y este último comienza producir una inquietud en la moral estoica, que motivará un proceso de elisión que se intensificará con el cristianismo. Lo que da la fórmula: *acto*-placer-(deseo) (*Ib.*, p. 143).

[166] Los actos se neutralizan, y se reducen a la procreación y a la conyugalidad. El placer es excluido teórica y prácticamente. Y el deseo es excluido en la práctica, al intentar acallarlo, y sin embargo se torna el núcleo formador de una gran reflexión teórica. Ambos movimientos configurarán, después del Concilio de Trento, una práctica de la confesión que sentará las bases de la ciencia-confesión moderna. La fórmula cristiana sería, según esto: (deseo)-acto-(placer) (*Ib.*, p. 144).

[167] *Idem.* Según esto, proponemos la siguiente fórmula: *deseo*-acto-X.

por algunos apartados de las últimas publicaciones de Michel Foucault, que nos permitan comprender la conformación histórica de un saber sobre el deseo y de un no-saber sobre el placer. Comprenderemos, también, los alcances de la apuesta foucaultiana por un pensamiento de la resistencia alternativo a la liberación del deseo sexual, proveniente de los cuerpos y de los placeres.

2.1. Dinámica afrodítica

En *El uso de los placeres* Foucault nos enseña que la experiencia griega de los placeres no puede reducirse al modo como nosotros los modernos comprendemos la sexualidad. Una historia de la sexualidad que no tenga en cuenta la cuestión de los regímenes de verdad y el modo en que éstos ligan subjetividades a complejos de saber-poder, tomaría *la* sexualidad como un universal transhistórico, como una experiencia que puede rastrearse desde tiempos remotos hasta nuestros días, en una línea histórica y evolutiva que mostraría que, en la actualidad, gracias al conocimiento científico, hemos llegado al fin a comprender lo que la sexualidad en realidad es.

Lejos de esto, una genealogía del sujeto obligado a ser veraz consigo mismo y ante la práctica gubernamental, pone atención en las problematizaciones que movilizaron el pensamiento en distintos períodos históricos, procurando mostrar continuidades y discontinuidades, formas de captura y relevo, articulaciones y quiebres, que fueron dando consistencia discursiva y no discursiva a lo que sería nuestra experiencia actual del cuerpo y de los placeres. En modo alguno esa experiencia ha sido el resultado de una paulatina iluminación de la razón. Ella ha sido, más bien, producto de los desniveles, de los enfrentamientos, y de las inversiones de las relaciones de fuerza siempre en juego en la experiencia que hacemos del mundo.

Nos equivocaríamos si pensáramos en "la sexualidad de los griegos". El campo de experiencia hedónica en la época de Platón, Aristóteles y Jenofonte, era designado con el vocablo *aphrodisia*. Ahora bien, no se trata de un concepto delimitado claramente por los antiguos pensadores griegos. Se trata más bien de un campo de problematizaciones que la genealogía foucaultiana englobará tomando la noción de *aphrodisia*. ¿Qué designa este vocablo? Designa las obras de Afrodita (*erga Aphroditẽs*),

los actos de placer que advienen según los designios de la diosa[168]. Designa, en suma, "actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer"[169].

Esta es la gama de elementos que en el campo de las prácticas hedónicas serán objeto de una problematización médica, filosófica y moral. Si bien esta problematización aún no tomará la forma de una descalificación ética de los actos de placer, como comenzará a ocurrir en el siglo IV d. C., con la formación de los monasterios cenobíticos, no por ello se debe asumir que para los griegos las prácticas hedónicas eran dejadas a su libre despliegue. Si bien no estamos en la época de las prescripciones y prohibiciones en el orden pastoral, ni tampoco en la época de lo normal y de lo anormal en el orden médico, debe reconocerse en la reflexión sobre los actos de placer en la antigüedad griega, "un problema moral"[170]. En *El uso de los placeres*, primer tomo de la nueva historia de la sexualidad, Foucault se propone determinar los aspectos generales que dieron forma a una interrogación moral que cayó sobre el campo de las *aphrodisia*, interrogación que será el puntapié inicial para lo que Gerard Lebrun llamó "neutralización del placer"[171].

Esta problematización no se enfoca en lo que hoy llamaríamos conductas sexuales. Sobre ellas hay más bien discursos tenues. Las descripciones sobre la reproducción y los comportamientos concomitantes se enfocan más bien en los animales, quizás por pudor, quizás por prudencia. No por ello debemos creer que sobre la sexualidad humana el mundo griego ha guardado silencio. Lo que ocurre, según la genealogía desarrollada por Foucault, es que la problematización de los placeres en la antigua Grecia, no se preocupa tanto de la *forma* en que los actos son realizados, como de la *dinámica* que dichos actos ponen en juego en el cuerpo y en las relaciones con lo demás. Como veremos, la forma que toma la voluntad ante la excitabilidad sexual, será el modo de problematización del cristianismo.

---

[168] Foucault toma esta definición genealógica de la *Suda*, enciclopedia bizantina, aparecida en el siglo X, que cubre una gran variedad de temas relacionados a la antigüedad griega, romana, y también material bíblico. Como señala el propio Foucault, también se recurre a esta definición en el diccionario de Hesiquio de Alejandría, del cual se conserva un manuscrito del siglo XV. *Cfr.* Adam Adler, *Suidae Lexicon*, Stuttgart: Verlag Teubner, 1928-1938. En cinco volúmenes.

[169] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009. p. 40.

[170] *Ib*., p. 37.

[171] *Cfr.* Gerard Lebrun, "A neutralizaçao do prazer", en: *A Filosofía e sua historia*, Sao Paulo: Editorial Cosac Naify, 2006.

2.1.1. Inquietud

La inquietud griega respecto a las *aphrodisia* enfoca la reflexión filosófica, médica y moral en el movimiento que aúna, según ya hemos dicho, tres elementos: los actos, los placeres y el deseo. Es en el *nudo de tres* que entre ellos se forma donde comenzará una reflexión sobre los peligros inherente a los actos de placer que los hombres realizan. Actos de placer que son obras de Afrodita, suscitan el deseo de repetir aquellos actos, por lo agradable que fue realizarlos. De ahí que Aristóteles diga que "el deseo se corresponde con lo agradable"[172], y que Platón, para hablar del placer, haga decir a Sócrates que "previamente hay que captar qué es el deseo y de dónde nace"[173]. La rememoración del placer de un acto realizado, que es función del alma, presenta al cuerpo aquello que pueda faltarle, suscitando en él la *epythimia* o deseo de los actos agradables por realizar. En este círculo hedónico se enfocará la reflexión moral griega. Las reflexiones sobre las relaciones dinámicas entre actos, placeres y deseos, conforman, para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, "el grano de la experiencia ética de las *aphrodisia*"[174].

> … se trata más bien de la dinámica que los une a los tres de manera circular (el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo). La cuestión ética que se plantea noes: ¿qué deseos, qué actos, qué placeres?, sino: ¿con qué fuerza nos dejamos llevar "por los placeres y los deseos"?[175]

En estas modalidades de relaciones entre actos, placeres y deseos, repta una *enérgeia* que puede tener consecuencias nocivas para el equilibrio de los humores y de las virtudes. Esas consecuencias son el exceso, que lleva a concebir el dominio de la dinámica de las *aphrodisia* como templanza o moderación; y la pasividad, que en una moral estrictamente masculina es identificada con lo femenino, entronizando la actividad penetradora como modelo de virilidad. Dejarse llevar por la potente *enérgeia* que circula entre las relaciones del círculo afrodítico, y por ello sucumbir a la vida disoluta, será lo que suscitará en el pensamiento de la Grecia clásica una inquietud por las prácticas

[172] Aristóteles, "*De Partibus Animalium* (Sobre las partes de los animales)" 661a., en: *Obras biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*. Madrid: Luarna Ediciones, 2010, p. 177.
[173] Platón. "Filebo" 34d., en: *Diálogos VI*. Madrid: Gredos, 1992., p. 64. Unas líneas antes, Sócrates dice a: "Captar con la mayor precisión posible el placer del alma al margen del cuerpo, y a la vez el deseo; pues graciasa ello parece que ambas cosas quedan manifiestas".
[174] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 44.
[175] *Idem.*

hedónicas, una problematización de los placeres.

Esta inquietud sobre los *aphrodisia*, dista de una descalificación ética que pone en los movimientos de la carne bajo el signo del Mal. La dinámica de las *aphrodisia* es, en este período, natural y necesaria, y las propuestas de Platón, Aristóteles y Epicuro debaten sobre la relación entre el placer y el bien[176]. No obstante, prevalecerá sobre este debate el problema del dominio de la fuerza de los placeres, ante el peligro inherente de disolución, problema que se apoyará cada vez más en la medicina hipocrática, y luego en la galénica.

El peligro inherente a la fuerza de esta *dinámica afrodítica*, que debe ser dominada si se quiere vivir en la verdad y en la libertad, se puede caracterizar según dos rasgos señalados por Foucault en *El uso de los placeres*. Primero, el placer es "ontológica o cualitativamente inferior"[177]. Siendo común a los animales y a los hombres, estando mezclado con la privacióny el con el sufrimiento, dependiente de las necesidades del cuerpo, destinado a restaurar el organismo a un estado previo al de la necesidad; todos estos condicionantes de la dinámica afrodítica, que atraviesan al hombre más allá de sus designios y razonamientos, hacen del placer algo inferior, propio de los animales, enredado al dolor físico, pero que sirve, no obstante, a la restauración del organismo[178].

Pero hay otro rasgo, que hace de la dinámica de las *aphrodisia* un problema ético fundamental. Al mismo tiempo que cualitativamente inferior, el placer es extremadamente vivaz. Al mecanismo a través del cual el hombre puede sobreponerse a su finitud -esto es, la procreación-, la naturaleza ha anexado un intenso placer sensible, y con ello un intenso deseo de realizar los actos que esta dinámica afrodítica entrama. Lo mismo puede decirse de los placeres de la mesa, la comida y la bebida, las cuales, siendo

[176] Según Gerard Lebrun, será justamente la fragilidad de esta relación entre placer y bien, explicitada por Aristóteles al discutir la propuesta socrática según la cual nadie hace el mal a sabiendas, sino por ignorancia, la que hará fácil el trabajo de neutralización del placer, efectuado por el estoicismo. Neutralización en el sentido de extirpar al placer la capacidad de aportar en la construcción de una vida bella y verdadera. *Cfr.*, Gerard Lebrun, "A neutralizacao do prazer". *Op. cit*., pp. 451-479.

[177] Foucault hace una salvedad: "sin olvidar que para Aristipo y para los cirenaicos "los placeres no difieren entre sí…". Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 51. El pasaje al que se refiere Foucault se encuentra en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres* II, 87. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 126. "Que no difiere un placer de otro, ni ninguno es más placentero que otro."

[178] Es importante señalar que la genealogía del sujeto de deseo sexual que se despliega en las publicaciones de 1984, precedidas por los estudios desarrollados en el Collège de France en los ochenta, busca desplegar matrices de pensamiento, en este caso, sobre la cuestión de las *aphrodisia*. En ningún caso Foucault está queriendo reducir todo el pensamiento griego del placer a estos rasgos.

naturales y necesarias, traen consigo sensaciones intensas, placeres agudos. Pero a pesar de esta concatenación griega entre los placeres de la mesa y los placeres de la cama, será el erotismo el más vivaz.

Comer, beber y procrear implican intensas sensaciones agradables. Sensaciones cualitativamente inferiores y sin embargo muy vivas, que amenazan con el desborde de la *enérgeia*, con la disolución. Como indica Foucault, será esta "agudeza natural del placer"[179] concebida en el pensamiento griego sobre las *aphrodisia*, la pondrá una actividad ontológicamente inferior "en la primera fila"[180], dándole a las *aphrodisia* "un poder absoluto sobre el alma"[181]. Esta *relevancia* que el pensamiento griego dio a las prácticas hedónicas, esta inquietud por el empuje de la fuerza del placer hacia el desborde y la disolución, "exige una discriminación moral" apuntada, no a la *forma* del placer, como hemos dicho, sino a la *dinámica* de las *aphrodisia*.

> Si es necesario, como dice Platón, imponerles los tres frenos más fuertes -el temor, la ley y el discurso verdadero-, si es necesario, según Aristóteles, que la facultad de desear obedezca a la razón como el niño a los mandatos del maestro, si el propio Aristipo quería, sin dejar de "servirse" de los placeres, que se vigile para no dejarse llevar por ellos, la razón no radica en que la actividad sexual sea un mal; tampoco en que correría el riesgo de desviarse en relación con un modelo canónico; radica más bien en que desencadena una fuerza, una *enérgeia* que por sí misma pasa al exceso.[182]

Las *aphrodisia* son fuerzas naturales que tienden siempre al exceso. Será este exceso el que habrá que contener, y sobre el cual recaerá la incesante inquietud del pensamiento por las prácticas hedónicas.

Ahora bien ¿cómo se va a contener el inminente exceso de las fuerzas naturales y necesarias? A través de un buen uso de la dinámica afrodítica o *chrẽsis aphrodisiõn*. Para este buen uso de las *aphrodisia* no hay código minucioso de las conductas ni regla general de la vida al que recurrir. Sin embargo, la inquietud que surge en el pensamiento griego, al mismo tiempo ética y médica, da lugar a la promoción de regímenes dietéticos

[179] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.,* p. 53
[180] *Idem.*
[181] *Idem.*
[182] *Ib.,* pp. 53-54.

que sirven para contener los excesos de humores que llevan a enfermar. La reflexión filosófica sobre las *aphrodisia* se mixtura así con la medicina hipocrática, sin por ello llegar, aún, a patologizar, según el modelo de la convulsión, los placeres sexuales[183]. La reflexión filosófica obtiene de la medicina la importancia del régimen de vida[184], en cuyo centro está el uso de los placeres, y sin el cual uno se hace siervo de las obras de Afrodita, no pudiendo así vivir libremente, falseando la vida hasta su disolución.

> …el régimen, es una categoría fundamental a cuyo través puede pensarse la conducta humana; caracteriza la forma en que se maneja la existencia y permite fijar un conjunto de reglas para la conducta; un modo de problematización del comportamiento, que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse. El régimen es todo un arte de vivir."[185]

Arte, dice Foucault, "estratégico"[186], que debe tener en cuenta los ejercicios físicos, la alimentación, la bebida, los sueños, las relaciones sexuales, buscando la medida adecuada y útil a la salud del cuerpo. El régimen como arte de vivir implica "un verdadero empleo del tiempo"[187] que permite distribuir, de la mañana a la noche, las actividades que problematizarán la relación que uno entabla con su dinámica afrodítica. A través de esta regimentación del tiempo vivido, se puede cuidar al cuerpo del exceso inherente a la satisfacción de necesidades naturales.

Pero no basta con el régimen dietético aplicado al cuerpo. En efecto, no puede *medirse* el exceso inherente a los placeres si no es a través de la firmeza moral. El propio régimen de salud física puede volverse excesivo, si es ejercitado por quienes no tienen la fortaleza de sostener un régimen de salud espiritual.[188] Con lo cual, el régimen mismo entraña un peligro, que tiene dos formas: el *exceso atlético*, que de tanto adiestramiento repetitivo, y de tanta musculatura desarrollada, terminan por hundir el alma en la potencia

---

[183] Esto ocurrió, como veremos, con Galeno, en la época imperial.

[184] En el libro VI de *Epidemias* se lee: "Ejercicio de la inteligencia, de la memoria, del olfato, de las demás cosas, y de la experiencia, de los instrumentos. Ejercicios físicos, comidas, bebidas, sueño, relaciones sexuales: moderadamente. El que es bastante frío, en un lugar y en una estación fríos será más caliente". Tratados hipocráticos V, *Epidemias*, libro VI, sección VI, 2., Madrid: Editorial Gredos, 1989, p. 234.

[185] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 110.

[186] *Ib*., p. 116.

[187] *Ib*., p. 111.

[188] Escribe Platón en *República:* "Después, en cuanto a la condición y alimento del cuerpo, no lo confiará al placer bestial e irracional ni vivirá vuelto hacia allí, ni siquiera asignará mayor valor al ser fuerte, sano o bello, a menos que a partir de estas cosas llegue a moderarse; antes bien, siempre aparecerá afinando la armonía del cuerpo en vista al acorde del alma" (Platón, *Diálogos IV: República* IX, 591 c-d. Madrid: Editorial Gredos, 1988, pp. 454-455).

física. Y el *exceso valetudinario*, que de tanta vigilancia a cada detalle del régimen dietético, vuelve a los hombres ociosos e inútiles para la ciudad, insuflándoles el miedo a morir y la obstinación en retrasar el final de la vida. La práctica del régimen dietético entraña el doble peligro, psíquico y político, del exceso.

La finalidad del régimen dietético no será, según esto, establecer, de una vez y para siempre, repetitiva y obstinadamente, un régimen único que fije las condiciones de la existencia. La finalidad del régimen dietético, médico y filosófico, es la de dotar al cuerpo y a la vida de un "armazón"[189] con qué afrontar una pluralidad de circunstancias posibles. La práctica del régimen dietético, problematización periódica de las relaciones con el cuerpo y con la dinámica afrodítica, es un arte que permite reaccionar a lo imprevisto de forma conveniente, un arte de responder a las circunstancias de modo tal que ella nos sea favorable. La dieta no es sólo una cuestión de régimen físico, de cuidado del cuerpo; es también, y sobre todo, "motivo de pensamiento, de reflexión y de prudencia"[190]. Exige también el cuidado del alma, una atención vigilante aplicada a uno mismo, una observación de sí que implica, también, un ejercicio de escritura[191].

Todo un arte de vivir que permite la constitución de un sujeto "que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo"[192]. En el marco de este régimen dietético, no se otorga prioridad o primacía a los excesos relacionados con los actos sexuales, respecto a los ejercicios físicos y a los alimentos. La problematización de los placeres sexuales es más bien restringida. No obstante, hay sobre ellos una inquietud, que según hemos dicho, no concierne a la forma lícita de los placeres, sino a la dinámica circular que aúna actos, placeres y deseos. Cuando se trata los excesos relacionados a las prácticas procreativas, la dietética clásica propone un arte de los *momentos oportunos* y de las *frecuencias convenientes*, en la intersección entre la dinámica del individuo y la dinámica del mundo.

La necesidad de moderar la práctica de las *aphrodisia*, por el peligro de desborde y disolución inherente a la fuerza natural que pone en movimientos la dinámica de los

[189] Michel Foucault, "Uso de los placeres y técnicas de sí", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit.,* p 167.
[190] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 118.
[191] Los *hypomnemata* son abordados por Foucault en la segunda hora de la clase del 3 de marzo del curso de1981-1982. *Cfr.* Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1920)*. *Op. cit.*, pp. 337-351.
[192] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 119.

placeres, en ningún caso, insistimos, implica una descalificación de las prácticas hedónicas. El placer no es malo, no debe extirpárselo, no se debe renunciar a él. La fuerza del placer puede ser gobernada a través de la sabiduría y de la prudencia, en complemento con un adecuado régimen dietético. Si bien la discusión sobre la relación entre placer y bien no quedó saldada en la antigüedad griega, al ser neutralizada la dinámica afrodítica por las técnicas estoicas, no es identificada con un mal profundo que debe extirparse a través de un código estricto de conducta, según una morfología definida de la carne.

La inquietud del pensamiento griego clásico se refiere al uso moderado de los placeres, en el eje de la templanza y de la intemperancia, y en el eje de la actividad y de la pasividad. El régimen cuidadoso del cuerpo y del alma será la práctica preventiva que permitirá lidiar con el malestar que produce el exceso de fuerza natural inherente al placer de comer, de beber, y de procrear. En el caso de la actividad sexual, se propone un reparto equitativo y una economía restrictiva para la evacuación de un humor vigoroso que si bien es natural, entraña el peligro del debilitamiento de los órganos, por el esfuerzo que implica arrancar esa sustancia del organismo. Retenerla según un régimen ético y dietético proporcionará al cuerpo el vigor que necesita para obtener la salud.

Aún no estamos en el momento en que este peligro inherente al placer procreador se patologiza, llevando a su descalificación ética. No obstante, se sospecha que algunas enfermedades estén motivadas por excesos relacionados a estos placeres, y se piensa que las consecuencias nocivas en el organismo de la evacuación del humor seminal puedan perpetuar sus efectos en la progenie. La inquietud por la actividad sexual gira así en torno a tres focos: la violencia del acto, así como el gasto y la muerte ligados al acto sexual.

> El acto sexual no inquieta porque dé realce al mal sino porque perturba y amenaza la relación del individuo consigo mismo y su constitución como sujeto moral: trae consigo, sino se le mide y distribuye como se debe, el desencadenamiento de las fuerzas involuntarias, el debilitamiento de la energía y la muerte sin descendencia honorable.[193]

Violencia, gasto, muerte. Tres focos de inquietud que justificarán la incorporación de un *régimen afrodítico*, "toda una actitud moral"[194], que reúne "el dominio, la fuerza y

[193] *Ib.,* p. 153.
[194] *Ib.,* p. 138.

la vida del hombre"[195]. Régimen físico que es una práctica de salud preventiva, al mismo tiempo que una *askẽsis*; régimen de preservación contra futuros males, al mismo tiempo que formación, ejercitación y experimentación de la propia capacidad de contener en límites convenientes la violencia del acto, también de la capacidad de retener en sí mismo el principio energético del humor seminal, y finalmente para aceptar la muerte al prever la descendencia.

El régimen de las *aphrodisia* constituye, según estas problematizaciones, una técnica a través de la cual uno busca autoconstituirse como dominante en la propia dinámica afrodítica, una *technẽ* a través de la cual uno se convierte en "un hábil y prudente guía de sí mismo, apto para conjeturar como es debido la medida y el momento."[196]

Hasta aquí, según esta exposición general de un complejo entramado de problematizaciones, descrito por Foucault en *El uso de los placeres*, podríamos delimitar un primer momento genealógico de las prácticas hedónicas: el de una inquietud por la excitabilidad de la dinámica afrodítica. Momento en el que emerge una inquietud por los placeres del cuerpo, paralelo al modo de vida adecuado para contrarrestar los peligros inherentes al círculo afrodítico que dinamiza la vida. Hasta aquí, los placeres implican riesgos que pueden ser dominados ética y terapéuticamente. Desde este primer momento del pensamiento sobre las prácticas hedónicas, la inquietud comenzará a acrecentarse.

2.1.2. Patologización

La inquietud esbozada en el pensamiento clásico se irá haciendo, con el paso de los siglos, cada vez más intensa. Ya en la era cristiana, hacia el siglo II, Epicteto, Plutarco, Séneca o Marco Aurelio, y también Galeno o Rufo, insisten con mayor intensidad en el problema de las *aphrodisia*, dando más énfasis a las prácticas hedónicas relacionadas con la procreación, que a aquellas relacionadas con la comida y la bebida, a pesar de que se seguía pensando en la dinámica afrodítica como un conjunto de relaciones con placeres naturales de diversa índole.

[195] *Ib.,* p. 140.
[196] *Ib.,* p. 156.

La inquietud respecto a los peligros del desborde de la fuerza afrodítica y de la disolución de la vida cívica se intensifica en el estoicismo romano. Las formas particulares y los motivos de las prácticas sexuales serán objeto, cada vez con más insistencia, de una preocupación ética. Esta creciente inquietud se tradujo en la época imperial a una intensificación de la relación con uno mismo, a través del desarrollo de un *cultivo de sí*, "fenómeno de alcance histórico bastante duradero"[197]. La técnica de vida (*technẽ tou biou*) que esboza el pensamiento clásico se encuentra ahora regido por el principio del cuidado desí, principio que en adelante fundará la necesidad, gobernará el desarrollo y organizará la práctica del régimen afrodítico. No se trata del nacimiento de la *epiméleia heautou*; se trata de la extensión de su dominio, y el modo en que éste regirá la relación con uno mismo e intensificará las relaciones sociales.[198]

Desde hace ya mucho tiempo que el principio del cuidado de sí era pensado en correlación a la práctica médica[199]. Esta correlación se fue haciendo cada vez más amplia con el paso de los siglos, pues compartían el concepto *pathos*[200], referido tanto a las perturbaciones del cuerpo como a los movimientos involuntarios del alma, y que llevaron a desarrollar una "nosografía" estoica y su terapéutica correspondiente, tanto para las afecciones del cuerpo como para las del alma.

Galeno será el gran exponente de una práctica médica que no se reduce a las heridas del cuerpo, sino que busca una estrategia global para restituir la salud. En las prácticas de uno mismo promovidas por estoicos y galénicos, la inquietud comenzará a dirigirse "al punto de paso" entre afecciones del cuerpo y afecciones del alma, "como punto de debilidad del individuo"[201]. El lugar del cuidado de sí, médico-filosófico, será

[197] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. *Op. cit.*, p. 46.
[198] *Ib*., p. 59.
[199] Para la cuestión de la relación entre inquietud de sí y medicina antigua, remitimos a la clase del 10 de marzo de 1982. *Cfr.* Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1920)*. *Op. cit.*, pp. 375-389. Se podría decir que este curso es, en su totalidad, un estudio sobre la *epiméleia heautou*, cuidado de sí, o inquietud de sí: "*Epiméleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo…" (*Ib.,* p. 17).
[200] El uso de este concepto en la filosofía remite a la filosofía cirenaica. Sirve para estudiar este concepto el libro de Kurt Lampe, *The Birth of Hedonism*, donde el académico decide traducir, para el estudio de la filosofía cirenaica, *pathos* por *experience* (*Cfr*., Kurt Lampe. *The birth of hedonism: the Cyrenaic philosophers and pleasure as a way of life*. New Jersey: Princeton University Press, 2015, pp. 35-45). Sería interesante un estudio respecto a la patologización de este concepto. Este estudio iría desde el concepto aristípico al galénico. Desde un *pathos* hedónico a un *pathos* médico. O mejor, desde un *pathos* dérmico, a un *pathos* humoral.
[201] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. *Op. cit.,* p. 64.

este intersticio, punto débil del organismo.

> …no es ya el cuerpo joven que se trataba de formar por medio de la gimnasia; es un cuerpo frágil, amenazado, minado de pequeñas miserias y que a su vez amenaza al alma menos por sus exigencias demasiado vigorosas que por sus propias debilidades.[202]

El cuerpo y el alma están, en este intersticio médico-moral, enfermos. El cuidado de sí invita, de este modo, a reconocer esta enfermedad, y aplicar a toda la vida, en cualquier edad, la ética autoterapéutica. La intensificación de la relación con uno mismo según el principio de la *epiméleia heautou* corre paralela, según esta genealogía del sujeto de deseo, a la instauración de una relación patológica con uno mismo. Instauración necesaria, toda vez que las enfermedades del alma no se hacen ver como las del cuerpo: "no sólo pueden permanecer mucho tiempo insensibles, sino que ciegan a aquellos a quienes aquejan"[203]. Si uno quita la atención[204] de estas heridas invisibles, con el pretexto de no verlas o de no sentirlas, negando así la enfermedad que uno incuba en todo momento, corre el riesgo de ser vencido por la fuerza natural de las *aphrodisia*, poniendo en práctica una vida desbordada y disoluta. Y lo que es peor, las enfermedades del alma pueden ser tomadas, por quienes no atiende a ellas, como virtudes.

Médicos y moralistas promueven el cuidado de sí como práctica preventiva ante el exceso inminente de la dinámica afrodítica. De esto se desprende todo un arte del conocimiento de sí[205], regido, en todo caso, por el principio de la *epiméleia heautou*.

---

[202] *Idem.*

[203] *Ib.,* pp. 65-66.

[204] Específicamente, dos formas de atención, según aclara Foucault en *El uso de los placeres*. Una atención *serial* o *secuencial*, que no valora lo que atiende según lo bueno y lo malo, sino que lo valora según las actividades previas al acto, y las actividades posteriores. Uno realizará un acto afrodítico como comer poco, por ejemplo, considerando que se tiene que rendir un examen importante en las próximas horas, después del cual buscará comer algo contundente, para compensar la falta de nutrición que implicó prepararse para rendir el examen. En esto consiste la atención serial. Otra forma de atención: la *circunstancial*. Aguda y amplia, se dirige al entorno, a la temperatura del ambiente, al ciclo de las estaciones, a las horas del día, a la geografía de la región, etc., con el fin de modular el modo de vivir en función de las variables propias de la esfera que uno habita. De ahí que hasta en nuestros días, haya recetas que son recomendadas para estaciones específicas, ya sea por los ingredientes a los que se puede acceder en una estación u otra, ya sea por lo reconfortante, saludable, y reponedor que puede ser, por ejemplo, un guiso de garbanzos con chorizo en una fría tarde de invierno (*Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.* p. 117).

[205] Según los estudios de Foucault, el principio del cuidado de sí tiene mayor relevancia genealógica que el de conocimiento de sí en la antigua Grecia, a diferencia de lo que sostiene la tradición filológica y hermenéuticamoderna, para la cual ha sido el conocimiento de sí el principio rector de lo que considera un desarrollo evolutivo del pensamiento humano: "El *gnothi seauton* ('conócete a ti mismo') aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más

Estaban los *procedimientos de prueba*, ejercicios de abstinencia que no procuraba renunciar de una vez y para siempre a la carne maligna, sino que procuraban poner a prueba la capacidad de "prescindir de lo superfluo"[206]. Son pruebas a las que uno se somete para medir su autonomía respecto a la dinámica afrodítica, al devolver al organismo al plano elemental de las necesidades animales.

Para los epicúreos, este ejercicio de puesta a prueba de nuestra autonomía respecto a la dinámica afrodítica, buscaba mostrar que al satisfacerse esas necesidades elementales, y sólo ellas, uno se encontraba con un placer pleno, con la tranquilidad del alma, con la *ataraxia* que es resultado de no depender ya sino de lo natural y de lo necesario. Frente a los epicúreos, los estoicos ponían a prueba su dinámica afrodítica procurando prepararse para eventuales displaceres y calamidades, para eventuales privaciones, mostrando que, aunque ellas no advengan, extirpar de sí la dinámica afrodítica no sólo era conveniente, sino también, propio de quien vive en la sabiduría y en la libertad.

Otro procedimiento del arte del conocimiento de sí regido por el principio del cuidado de sí es el examen de conciencia, ya practicado entre los pitagóricos, y que llega hasta la época imperial, para perpetuarse con el cristianismo hasta nuestros días. En la época de Séneca, y como lo muestran sus textos, el examen no remite a un modelo jurídico que procura la falta y la culpa. El examen es un *reto* que busca mostrar si los principios y las tareas que permiten la salud del alma son recordadas por el amigo o el discípulo, y al mismo tiempo para traerlos a la memoria, repasarlos, para volver a poner a prueba la propia autonomía respecto a la dinámica afrodítica. Al constatar, recordar y meditar sobre un fracaso en el sostenimiento del modo de vivir, el examen de conciencia senequista busca reforzar "los instrumentos racionales que aseguren una conducta sabia"[207].

Además de la prueba de nuestras capacidades contraafrodíticas, y de la estimación de la falta en el sostenimiento del *éthos* o modo de vivir, el autoconocimiento según el

general de la *epiméleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y se formula, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla 'conócete a ti mismo'." (*Cfr.* Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1920)*. *Op. cit.*, p. 20).

[206] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. *Op. cit.,* p. 66.

[207] *Ib*., p. 71.

principio del autocuidado requiere de "un trabajo del pensamiento sobre sí mismo"[208]. Es decir, del examen, la selección y el control que uno aplica a las propias representaciones. Requiere de constancia y de rigurosa aplicación respecto a lo que uno piensa. Epicteto propone, por ejemplo, ser un vigilante nocturno de sí mismo, quien no deja pasar a nadie sin exigir la contraseña[209]; o un "argirónomo" de sí mismo, un cambista que no acepta moneda sin haber verificado meticulosamente su autenticidad[210]. No obstante, no solemos tomarnos tan en serio la verdad de los propios pensamientos, como sí nos tomamos muy en serio la autenticidad de las monedas, hasta el punto, dice Epicteto, de haber inventado para ello un arte. Con esto, el "*ergón* principal y primero" de la filosofía, será para Epicteto el control del propio pensamiento.

Al surgir una representación en el alma, el estoicismo propondrá implementar la *diakrisis* entre lo que depende de uno mismo y aquello que no, desechando las que no dependen de nosotros, para no convertirlas en objetos de deseo o de aversión. El control estoico de las representaciones es al mismo tiempo, "una prueba de poder y una garantía de libertad"[211], al asegurar que no nos vinculemos a lo que no está en nuestras manos. Lo

[208] *Ib*. Recordemos lo que decía Foucault en "Modificaciones": "¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?" (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit*., p. 7). Quizás decir "hoy" está demás. O habría que pensar la *actualidad del trabajo del pensamiento sobre sí mismo*, siguiendo la idea de un retorno de la moral griega, con sus defectos y virtudes, que debe ser revisada para dar otro curso al pensamiento filosófico. En una entrevista de 1984 Foucault dice: "Desde un punto de vista filosófico estricto, la moral de la Antigüedad griega y la moral contemporánea no tienen nada en común. Por el contrario, si se toman estas morales en lo que prescriben, conminan, aconsejan, están extraordinariamente próximas. De lo que se trata es de hacer aparecer la proximidad y la diferencia y, a través de su juego, mostrar cómo el mismo consejo dado por la moral antigua puede jugar de modo diferente en un estilo de moral contemporánea". Y un poco más adelante, en la mismaentrevista, dirá: "Intentar volver a pensar hoy a los griegos no consiste en hacer valer la moral griega como el ámbito moral por excelencia del que se tuviera necesidad para pensarse, sino en proceder de tal manera que el pensamiento europeo pudiera arrancar de nuevo en el pensamiento griego como experiencia dada una vez, y ante la cual se puede ser totalmente libre" (Michel Foucault. "El retorno de la moral", en: en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 1021-1022).

[209] "Igual que Sócrates proponía no vivir una vida sin examen, sino decir: <<Espera, deja que vea quién eres y de dónde vienes>>. Como los guardianes nocturnos: <<Muéstrame la contraseña>>. ¿Tienes la contraseña de la naturaleza, lo que ha de tener una representación para que se la admita?" (Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, III, XII, 15. Madrid: Editorial Gredos, 1993, p. 299)

[210] "Por esto la mayor y primera tarea del filósofo es poner a prueba las representaciones y juzgarlas y no aceptar ninguna sin haberla puesto a prueba. Fijaos en lo que se refiere a la moneda: en lo que parece que nos concierne en algo, cómo hemos inventado un arte y de cuántos medios se sirve el perito para el contraste de las monedas: de la vista, del tacto, del olfato y, por último, del oído. Al hacer tintinear el denario atienda al sonido, y no le basta con hacerlo sonar una vez, sino que por su mucha atención llega a entender de música. Así, en lo que creemos que importa engañarse o no engañarse, ponemos mucha atención en el juicio de las cosas que nos pueden engañar, pero en lo que se refiere al desdichado regente, aceptamos sin miramientos, bostezando y dormidos, cualquier representación. Porque el castigo no se nos viene encima" (*Ib*., I, XX, 7-11, pp. 118-119).

[211] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. *Op. cit.*, p. 73.

indomable debe ser rechazado a través de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo.

Según estos procedimientos y prácticas, se puede operar "la conversión a uno mismo"[212]. No la conversión *de* un yo o conversión *de* uno mismo, sino la conversión *a* uno mismo, la transformación del modo de vida que produce un *desplazamiento de la mirada*. Este desplazamiento posiciona al organismo enfermo y frágil, acechado en su simiente por una fuerza natural que los desborda y disuelve, *ante* la mirada de cada uno y de los demás. Nos vemos a nosotros mismos al ejercitar el régimen de salud ético y terapéutico, nos hacemos objeto de nosotros mismos, transformamos el modo de relacionarnos, al cuidarnos de los excesos afrodíticos. Y en esta transformación, "término de la conversión"[213], emerge en el marco de una ética del dominio, la relación con uno mismo.

Ahora bien, no es sólo la victoria sobre las fuerzas que deben domesticarse el objetivo de las prácticas de sí. La relación con uno mismo que emerge es pensada según el modelo jurídico. Uno se relaciona con uno mismo al detentar, dice Séneca, una *potestas sui*[214], una posesión de uno mismo. Al modificar las actividades, aplicando sobre uno mismo un régimen al mismo tiempo ético y terapéutico, y al desplazar la mirada para tener ante la vista el organismo acechado por la violencia, el agotamiento y la muerte, uno podrá estar en posesión de sí mismo, uno podrá "gozar" de uno mismo, convirtiéndose así en un espíritu imperturbable.

> Aquél que ha llegado a tener finalmente acceso a sí mismo es para sí mismo un objeto de placer. No sólo se contenta con lo que es y acepta limitarse a ello, sino que "se complace" en sí mismo.[215]

Foucault remite a Séneca, para mostrar que *gaudium* y *laetitia* designan un estado hedónico que difiere del estado hedónico designado por el término *voluptas*. Al estado hedónico que designa el término *gaudium* no lo acompaña turbación alguna, ni previa ni posterior; tampoco es provocada por aquello que no depende de nosotros, y no conoce

[212] *Ib*., p. 74.
[213] *Ib*., p. 75.
[214] Por ejemplo, en *Sobre la vida feliz* Séneca escribe: "Ahora bien, la virtud ¿cómo gobernará al placer, al que sigue, cuando seguir es propio del que obedece y gobernar del que manda? ¿Pones por detrás lo que manda? ¡Pues sí que es señalada la función que tiene entre vosotros la virtud, catar los placeres!". Séneca. *Sobre la vida feliz* 11, 2-3. Madrid: Editorial Gredos, 2008, p. 279. Catar los placeres, en el sentido en que los esclavos catan las bebidas y las comidas de sus amos, para evitarles la intoxicación.
[215] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí. Op. cit.*, p. 76.

gradaciones o transformaciones. Es un estado hedónico de "contextura continua"[216].

Se produce así una escisión entre el goce ético terapéutico y la voluptuosidad, digamos, vulgar, ignorante, que se deja llevar por fuerzas no provenientes de uno mismo, un placer precario y peligroso, dominado por el deseo, que no siempre se satisface. Placer violento, incierto y provisional, de quien es ciego a sus afecciones, y no se propone acceder a la relación con uno mismo.

En este marco del cultivo de sí, se desplegó una reflexión moral de los placeres, que introdujo en la historia del pensamiento occidental, más que el reforzamiento de la supresión del deseo, "modificaciones que tocan a los elementos constitutivos de la subjetividad moral"[217]. Todo esto aún en el marco de una ética del dominio clásica, aunque con desplazamientos inflexiones y acentuaciones de la inquietud.

Se acentúa la debilidad del cuerpo; el arte de vivir comienza a apoyarse en principios universales, naturales y racionales; a través de los ejercicios de abstinencia y del dominio dela dinámica afrodítica, el conocimiento de sí mismo va cobrando cada vez más realce, posicionando la cuestión de la verdad de uno mismo "en el centro de la constitución del sujeto moral"[218]; y finalmente, según enumera Foucault, esta elaboración de sí sigue desembocan en la cuestión de la soberanía sobre sí mismo, pero el campo de esta cuestión es ahora más amplio. La experiencia de soberanía no es sólo la de vencer la dinámica afrodítica, sino también, y sobre todo, la de acceder a un estado de placer superlativo, a un *gozar de sí* vivido en bloque, donde el cuerpo encuentra la salud y el alma la alegría.

Los placeres sexuales no están aún asociados al mal, como en la experiencia cristiana de la carne, pero ya se puede comenzar a entrever cómo en la dinámica de las *aphrodisia*, en las fuerzas naturales y tendientes al exceso, comienza a infiltrarse la cuestión del mal. Ya se puede vislumbrar, también, la inflexión de la *techne tou biou* en la cuestión de la ley. Y también, se comienza a ver el énfasis y el desarrollo, el realce en

[216] "En los todavía imperfectos la alegría es intermitente; en cambio, el gozo del sabio presenta contextura continua, no se quiebra por causa alguna, ni por azar alguno; en todo tiempo y lugar es tranquilo. En verdad no depende de los ajeno, ni aguarda el favor de la fortuna o de los hombres. Su felicidad radica en su interior; se escaparía del alma, si procediese de fuera, pero es allí donde nace" (Séneca. *Epístolas morales a Lucilio I (Libros I-IX, Epístolas 1-80)*, Libro VIII, Epístola 72, 4. Madrid: Editorial Gredos, 1986, p. 419).
[217] *Ib*., p. 77.
[218] *Ib*., p. 78.

las prácticas de sí, de la verdad de uno mismo, del conocimiento de sí.

Los actos sexuales deben someterse, así, al arte estratégico en que consiste el régimen de cuidado de uno mismo. Hemos visto que, en el pensamiento clásico, se había posado una inquietud sobre la potencia de las *aphrodisia*. Ahora, alrededor del siglo II d. C., momento de apogeo del cultivo de sí, esta inquietud se ha acentuado. El lugar más bien restringido de los placeres sexuales, en el marco general del régimen de salud del cuerpo a través de la *phrónesis*, se hacen más amplio, su campo de visibilidad se amplía. La inquietud por la potencia excesiva inherente a la bebida, a la comida y al sexo, se enfoca ahora con más ahínco en la cuestión de los placeres sexuales, y en un complejo de pensamiento al mismo tiempo moral y médico, ético y terapéutico, se dará a esta potencia y al cuerpo frágil que debe dominarla el vocabulario de la patología médica. De la inquietud ético-terapéutica por la dinámica de las *aphrodisia*, pasamos a su patologización estoico-galénica. Esta sería un segundo momento del pensamiento occidental sobre los placeres. Momento ya no de inquietud, sino de patologización de la experiencia hedónica y su voluptuosidad, su excitabilidad.

En este momento del pensamiento sobre el placer, el régimen que se recomienda no es prescriptivo. Es, dice Foucault, "concesivo"[219]. Y es, también, "circunstancial". Busca establecer las condiciones favorables, tanto del cuerpo como del entorno, para que la realización del acto sexual no perturbe tanto la salud del organismo. Para procrear con el menor riesgo posible, sin empeorar la condición ya frágil del organismo, se tendrán que tener en cuenta variables utilitarias, etarias, estacionales y temperamentales.[220]

Es en este marco, marcado por una intensa atención hacia uno mismo, que se efectuará la patologización de los placeres. En *De la utilidad de las partes*[221], Galeno continuará con la tradición filosófica, según la cual la división de los sexos, la intensidad de su atracción y la posibilidad de procrear, encuentran su fundamento "en la falta de eternidad"[222] que condiciona al hombre. El demiurgo, si bien se propuso una obra inmortal, no pudo llevarla acabo sin materia corruptible. De ahí nuestra finitud, nuestra corruptibilidad y nuestra siempre inminente muerte. De ahí que estemos obligados a

[219] *Ib.*, p. 142.
[220] *ib.,* 143-153.
[221] *Cfr.* Galeno, *Del uso de las partes* XIV, 2., Madrid: Editorial Gredos, 2010, p. 619.
[222] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí. Op. cit.*, p. 119.

utilizar un procedimiento como la procreación para perpetuarnos en el tiempo.

> A fin de llevar a buen término la consecuencia lógica de su obra, el demiurgo, al componer a los seres vivos y darles un medio de reproducirse, tuvo que disponer una astucia: una astucia del *logos*, que preside el mundo, para superar la inevitable corruptibilidad de la materia de la que está hecho ese mismo mundo.[223]

En la práctica médica del siglo II d. C., ese *logos*, esa astucia a través de la cual podemos saltar por encima de nuestra propia finitud, seguirá siendo pensada según la dinámica afrodítica entre actos, placeres y deseos. Sin embargo, ocurrirá con Galeno una localización anatómica del placer vivaz implicado en las *aphrodisia*. A esto Foucault lo designa como *fisiologización del deseo y del placer*.

En efecto, para orientar la astucia del *logos* que permita perpetuar la existencia, se dispone unos órganos reproductivos que son dados también a todos los animales. Al mismo tiempo, se pone en juego una capacidad de placer extremadamente viva, la cual suscita en el alma el deseo de utilizar esos órganos. Esta *dynamis* puesta en juego en la necesidad de procreación quedará así arraigada a la fisiología, y al mismo tiempo adjunta a la intensidad del placer y el empuje del deseo. Las *aphrodisia*, entonces, sirven a una razón demiúrgica que, no obstante, no tiene que ser conocida por quien realiza los actos sexuales. Lo cual justifica el rol del médico y consejero de salud, que tendrá las claves regimentarias para ejercitar de modo saludable las *aphrodisia*.

En esta modalidad de pensamiento sobre los placeres sexuales, el placer que está ligado a la actividad orgánica de la procreación tiene como causa una cocción de la sangre en los canales espermáticos, a la cual se agrega un *pneuma* que se forma en el cerebro, que hincha los órganos sexuales para tratar de huir violentamente del cuerpo. En esta cocción y en esta hinchazón de los órganos, se conjuga la intensidad del placer que se experimentaen los actos sexuales, y que llevan al desear repetirlos. Deseo y placer quedan así anclados a la fisiología galénica, como efectos de la presión y de la súbita expulsión.

Con esta fisiologización del deseo y del placer, Galeno hará un paralelo entre acto sexual y epilepsia. Las *aphrodisia* quedan inscritas, de este modo, en tres planos: primero, en el plano de la providencia demiúrgica; segundo, en el plano del cuerpo,

[223] *Ib.,* p. 120.

localizadas en la anatomía; y tercero, en el plano de las enfermedades. El peligro de los placeres, ahora más enfocados en los peligros de la procreación, aumenta. No sólo se puede localizar su principio dinámico en la fisiología, sino que se lo podrá pensar, en adelante, en términos patológicos. Los actos sexuales, si bien nos permiten sobrepasar los límites impuestos por la materia corrupta de que estamos hechos, traen consigo la enfermedad.

Alrededor de esta antigua ambivalencia de las *aphrodisia* es que los médicos del siglo I y II elaborarán una patología más detallada y fisiológicamente arraigada, articulada alrededor de una violencia involuntaria y de un gasto indefinido. En esta matriz de pensamiento, personajes como Galeno o Areteo podrán pensar, según el paralelo sexualidad-epilepsia, enfermedades como la *satiriasis* o la *gonorrea* como enfermedades cuya causa está localizada en el pene y en los canales espermáticos -respectivamente-, la primera según el principio de la violencia tensional, y la segunda según el gasto y el agotamiento.

A esto se agregan factores como el temperamento de los individuos, el clima, el momento del día, la dieta, etc., todos los cuales hacen de la actividad sexual una actividad patógena, constitutivamente frágil, que amenaza a la salud del organismo desde dentro. No obstante, a pesar de esta fragilidad que trae consigo las *aphrodisia*, ellas influyen decisivamente en el funcionamiento del organismo. Las enfermedades que se pueden producir por un mal uso de los placeres sexuales pueden ser muchas, con lo cual queda abierta la indefinida etiología de las patologías orgánicas arraigadas en las actividades sexuales. Portando ella misma un principio terapéutico, la actividad sexual incubará su propia antítesis, toda vez que es causa de una serie de patologías.

En torno a esta valoración antitética de la dinámica afrodítica y de sus efectos en el organismo, girarán los debates médicos de la época[224], mostrando una cada vez más intensa tendencia hacia la armonización de los efectos positivos de las *aphrodisia*, a través de la abstinencia sexual, según observaciones médicas de pacientes con una muy frecuente actividad sexual. Sin embargo, no llevarán aún a la descalificación ética de los placeres que se promoverá en el cristianismo. La abstinencia sexual, no obstante, y la retención del líquido espermático, va cobrando cada vez mayor relevancia en lo que atañe

[224] Para un repaso general de estas discusiones, Cfr., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidadode sí. Op. cit.*, pp. 135-138.

a la salud del cuerpo, lo que parecía corroborado por los regímenes afrodíticos de algunos atletas, quienes se abstenían de las actividades sexuales para mejorar el desempeño en las competencias.

Retener la potencia generadora del humor seminal, evitando la violencia y el gasto que implica expulsarlo dentro del organismo. Mantener la *dynamis* afrodítica entre los órganos vitales, vigorizará el cuerpo, le dará salud, potenciará la virilidad. Estos efectos de la abstinencia sexual no se valoraban tanto en las mujeres, cuya dinámica afrodítica quedaba reducida al matrimonio y a la procreación. No obstante, en el campo de esta problematización médica y moral de las prácticas hedónicas, el ginecólogo Sorano de Éfeso transmite las discusiones de la época sobre las ventajas y los inconvenientes de la virginidad femenina. Los detractores apelan a las enfermedades producidas por la retención de los humores y la no sofocación de los deseos. Los partidarios apelan a la posibilidad de evitar los peligros de la maternidad, de ignorar el deseo por no conocer el placer sexual, y de retener, así, la potencia de la simiente en su organismo.

En cualquier caso, la valoración positiva de la abstinencia sexual permite reducir el acto procreativo a la obligación de perpetuar el género humano, quitándole así cualquier valor que pueda tener en una vida saludable. La ley de la naturaleza impone la práctica sexual para asegurarnos la progenie. Ya no rige el régimen afrodítico en la obtención de la salud. Rige cierta inflexión del arte de vivir en la ley, inflexión que aún no llevará a un deber codificado respecto a un mal por extirpar, pero sí, a una inflexión en la que se comienza a comprender, desde la fisiología médica, que las prácticas sexuales son efecto de un cuerpo frágil, ya enfermo, hecho de materia incorruptible, con un funcionamiento deficiente.

El régimen de las *aphrodisia* se centra atentamente en el cuerpo. Pero esto complementado con un trabajo del alma que permita el adecuado ejercicio del régimen. Los individuos tienden a apartarse de las necesidades fisiológicas por efecto de un alma que elige momentos y circunstancias inapropiadas para las prácticas hedónicas. Lo cual exige al alma razonable el fijar los principios de un régimen adecuado a los estados y a las necesidades del cuerpo, lo cual no puede lograrse si no es a través de un trabajo del alma sobre sí misma, que la entrene en mantenerse en los márgenes de la naturaleza del cuerpo.

El alma debe "corregirse a sí misma para poder conducir al cuerpo según una ley que es la del cuerpo mismo"[225], corrección que operará tomando en cuenta tres elementos: el deseo, las imágenes y el placer. Primero, el movimiento del deseo, deseo que tiene, dice Foucault, dos caras: surge en el cuerpo y en el alma. En la correlación entre la cara fisiológica y la cara psíquica del deseo, se sitúa la cuestión del régimen. Éste debe buscar la manera de hacer que tanto en un plano como en el otro haya coordinación y ajuste del deseo según la naturaleza de los actos afrodíticos, ya que ambos tienden, a su manera, al arrebato y a la enfermedad.

El cuerpo, por sí mismo, se puede arrebatar sin que haya nada en el alma correlativo a ese arrebato. El acto sexual tiene, en este sentido, algo *paroxístico*. Rufo de Éfeso, según esta genealogía foucaultiana, aplica este mismo modelo a la manía y a la epilepsia; se entiende que el enfermo es arrastrado por una mecánica fisiológica despilfarrada y caótica. Pero también, por otro lado, el alma puede desbordar las formas y los límites del deseo surgido en el cuerpo.

Para designar este exceso, Foucault muestra que tanto Rufo como Galeno se refieren al mismo término cuando quieren referirse a este exceso particularmente psíquico: *doxa*. Es en función de la opinión común que el alma, en vez de dirigir su atención y su vigilancia a las necesidades y apremios corporales, se deja llevar por representaciones de naturaleza psíquica, sin correlación en el cuerpo.

Al mismo tiempo que el cuerpo no debe abalanzarse sobre un objeto sin que se haya suscitado el deseo, la urgencia, la necesidad fisiológica, el alma no debe ir más allá de lo que exige el cuerpo y sus necesidades. En el punto de cruce entre estos dos ajustes del deseo se recomendará implementar el régimen médico-moral. Rufo propone, recuerda Foucault, hacer que el alma obedezca al cuerpo.

> La sumisión voluntaria al cuerpo debe entenderse como la escucha de una razón que ha presidido el orden natural y dispuesto para sus fines la mecánica del cuerpo. Es de esta razón natural de la que los *doxai* corren el riesgo de desviar al alma, y de suscitar deseos excedentes; hacia ella es hacia donde el régimen médico, razonable y fundado en verdad en el conocimiento de los seres vivos, debe volver la atención.[226]

[225] *Ib.,* p. 154.
[226] *Ib.,* p. 156.

En este marco de pensamiento respecto a las prácticas hedónicas, la animalidad constituirá un modelo de conducta, y ya no una forma de descalificar los apetitos de los hombres, descalificación que sirvió a Diógenes como ejemplo de contraconducta y de vida franca en el pensamiento filosófico de comienzos del siglo IV a. C.

El régimen sexual de los animales sigue, en efecto, de modo riguroso, las reglas estrictas de su necesidad y de su fisiología. No se dejan guiar por los *doxai*, según aclara Rufo, sino por las urgentes evacuaciones que dan salud al cuerpo. Galeno, por su parte, señala que la unión sexual entre animales no es llevada por la opinión de que el sexo el placentero, sino que es llevada por la necesidad fisiológica de excretar humores.[227]

Según esto, Foucault afirma que el régimen médico de los primeros dos siglos de nuestra era, "propone pues una especie de animalización de la *epithymia*"[228], una sujeción del deseo del alma a las necesidades del cuerpo, que sólo puede darse si se corrigen y purifican las representaciones que desbordan los límites desiderativos y condenan al cuerpo a la vida disoluta. Se trata de dar buen uso a las dinámicas afrodíticas según una *economía austera* de las evacuaciones del cuerpo.

De lo cual deriva el segundo plano de trabajo del alma sobre sí misma: la desconfianza en las imágenes. Para que el alma trabaje sobre sí misma, dando las convenientes directrices al régimen afrodítico, se recomendará cuidarse de las miradas, pensamientos, discursos, que pueden suscitar la excitación afrodítica. A un amigo que había renunciado a la actividad sexual, y que no podía evitar un permanente estado de excitabilidad, Galeno recomienda liberarse, en primer lugar, del humor espermático acumulado, y segundo, evitar espectáculos, pensamiento o recuerdos que vuelvan a excitar sexualmente al organismo[229].

En un estilo claramente estoico, médicos como Galeno o Rufo proponen un trabajo sobre las imágenes que busca suprimir sus efectos excitantes tanto en el alma como en el cuerpo. Las imágenes que suscita el teatro, la lectura, el canto, la música o la danza, introducen en el espíritu las imágenes que servirán al desborde de los límites del

[227] Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De locis affectis)* VI, 5, 420. Madrid: Editorial Gredos, p. 416.
[228] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí. Op. cit.*, p. 157.
[229] *Cf.,* Galeno, *Sobre la localización de las enfermedades (De locis affectis)* VI, 6, 451. *Op. cit.*, p. 436. También: *Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí. Op. cit.*, p. 158

deseo psíquico y, consecuentemente, a las agitaciones fisiológicas propias de la dinámica afrodítica. En este marco de problematización, la costumbre que ya se hacía ver en la Grecia clásica sobre reservar los actos sexuales para la noche, se vuelve parte de un régimen conveniente, toda vez que a través de la mirada se estimula el paroxismo del cuerpo y el desborde del alma.

Las imágenes pasan a ser objeto de problematización, no sólo aquellas suscitadas en el interior del alma, por las actividades cotidianas a las que se presta, sino también aquellas venidas de fuera, por acción de la mirada. Siendo el canal de la pasión, la mirada permite que las imágenes entren al corazón, se depositen en él, y operen así como principios engañosos inconvenientes para el buen vivir. Por esto, la luz, la mirada, la imagen, será elementos peligrosos, tanto para las costumbres como para el amor. La noche será el ambiente propicio para no dejar entrar en el corazón las imágenes y para no suscitar en el alma las *phantasia*. La oscuridad, el no poder ver, resguardan al alma del arrebato que desborda los límites del deseo suscitado.

Finalmente, un tercer plano del trabajo del alma que quiere corregirse y estar en buena disposición para dictar al cuerpo la ley natural de sus necesidades, es el del apego al placer. Inscrito por la naturaleza en la dinámica afrodítica, de nada sirve evadirlo o buscar la manera de suprimirlo. El placer está fisiológicamente ligado a los mecanismos de retención-erección del cuerpo. La erradicación de la potencia orgánica, cuyo empuje permite evacuar el humor seminal, sería nociva para la salud. No obstante, los médicos de la época considerarán crucial el impedir que los movimientos placenteros del cuerpo no se vuelvan su principio de acción. Si bien no se puede prescindir del placer, se lo puede moderar, manteniéndolo en límites saludables, evitando excesos.

El procedimiento propuesto para evitar excesos es, también, de estilo estoico: el placer no es más que una fuerza que acompaña al acto. En modo alguno es una razón para realizar el acto. Las antiguas discusiones en torno a la relación entre el placer y el bien, ya parecen saldadas en Galeno. Que el placer sea bueno es *doxa*, opinión común, y no debe constituir el índice de un alma razonable. A diferencia de los animales, que no tienen *doxa*, y por ello mismo viven la mesura como estado natural, los hombres construyen opiniones sobre los placeres que los llevan a apegarse a ellos, buscando renovar las sensaciones cada vez, si así urge al organismo.

Lo propio de un régimen saludable, según esto, será entonces "borrar el deseo como fin buscado"[230], esto es, hacer uso de las *aphrodisia* independiente de la atracción al placer que suscita el deseo. De este modo, el alma puede ajustarse a las finalidades que imponen las necesidades naturales del cuerpo, dando a las *aphrodisia* un fin estrictamente terapéutico.

Foucault nos advierte, en este punto, sobre el lugar restringido de estas recomendaciones médicas en torno a las *aphrodisia*. No debemos caer en la idea de que en los primeros siglos de nuestra era todo giraba en torno a la regimentación de la actividad sexual. La problematización se enfocaba más en la dietética alimentaria que en el régimen sexual. La comida y la bebida serán la preocupación principal del pensamiento médico de la época imperial. Para llegar a un estilo de problematización donde la inquietud por los placeres sexuales prevalezca respecto a los placeres de la mesa, tendrá que instituirse el monacato cristiano y el paulatino montaje de una tecnología de la carne. En la época romana, el régimen de la actividad sexual es "adyacente" al régimen alimentario, en un marco de pensamiento en que los placeres de la mesa y los placeres de la cama siguen asociados en una reflexión común sobre la salud del cuerpo.

Es en este momento genealógico del pensamiento sobre las prácticas hedónicas que se producirá una *patologización* de la actividad sexual, toda vez que en la dinámica afrodítica el acto sexual queda localizado en el organismo. Expuesto, en cada instante, a las perturbaciones del organismo. Con esto, la actividad sexual está siempre sujeta a la posibilidad de que el cuerpo se altere y enferme. En efecto, los desgastes, las agitaciones, la violencia del acto sexual, arrastran al sujeto pasivo, con un cuerpo frágil, a un uso de los placeres intrínsecamente patológico, que será cuestión de régimen médico orientar, con el fin de restablecer el dominio de sí que es salud del cuerpo.

> Hay que comprender que esta medicina de la *chrẽsis aphrodisiõn* no trató de proceder a una delimitación de las formas "patológicas" del comportamiento sexual; hizo más bien aparecer en la raíz de los actos sexuales un elemento de pasividad que es también un principio de enfermedad según la doble significación del término *pathos*. El acto sexual no es un mal; manifiesta un foco permanente de males posibles.[231]

[230] *Ib.,* p. 157.
[231] *Ib.,* pp. 164-165.

Si bien la cuestión del régimen de los placeres sexuales es más bien adyacente a la cuestión de la dietética, la virtualidad patológica que implica la actividad sexual comenzará a ser objeto de una rigurosa vigilancia. Una atención que no procede según la urgencia de un desciframiento de sí. Una atención vigilante que exige, más bien, tener presente en todo momento las reglas que modulan la dinámica afrodítica en función de las urgencias naturales del cuerpo. La atención, así, se dirige a un discurso verdadero, cuya función no es revelar la verdad propia del sujeto que se atiende a sí mismo, sino ajustar los actos sexuales *a lo que son por naturaleza*. La medicina grecorromana propone, más bien, la adecuada distribución de la actividad sexual a través de un régimen que busca hacer presente ante el pensamiento "la forma de su naturaleza"[232], "su verdad habitando la conducta como su constante prescripción"[233].

Esta *otra* forma de integración de los preceptos por los cuales el sujeto tiene la experiencia de sí mismo, responde a una intensificación exponencial de la inquietud que se posa sobre las prácticas hedónicas, y en particular, con el cristianismo, sobre las prácticas sexuales. Esta intensificación empujará al pensamiento hacia una atención más viva y detallada sobre la correlación entre la actividad sexual y el cuerpo, sobre la ambivalencia de sus efectos y sobre sus perturbadoras consecuencias. Mayor inquietud por el cuerpo, *otra* manera de enfocar la actividad sexual. Todo esto llevará a una nueva problematización de las prácticas hedónicas, una preocupación que ya no atenderá a una dinámica afrodítica, sino a una morfología de la carne.

2.2. Inversión aletúrgica

Consideramos apropiado presentar una cuestión que en la genealogía de la confesión, así como en el ordenamiento de los momentos genealógicos de las prácticas hedónicas que aquí proponemos, es fundamental. En la historia de nuestra modalidad de veridicción, la reflexión griega sobre los placeres y el arte de vivir concomitante constituyen, más que un comienzo, una pre-historia. En lo que nos concierne, era necesario mostrar, en un repaso general, este preámbulo, orientado por una creciente problematización de los placeres -desde una inquietud, pasando por una fisiologización,

[232] *Ib.*, p. 166.
[233] *Idem.*

y arribando a una patologización-, toda vez que según él, podremos comprender un giro fundamental en la historia del pensamiento occidental.

En efecto, se produce una transformación en la modalidad griega de veridicción. Foucault se referirá a esa transformación en 1980, tanto en el curso *Del gobierno de los vivos* como en una serie de conferencias realizadas en Dartmouth y en la Universidad de Berkeley, y en 1981, en el curso impartido en la Universidad de Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*[234]. Nos enfocaremos en una de las conferencias de Dartmouth[235], ya que en ella no sólo se explica esta transformación en el modo de decir la verdad, sino también, se aclara una cuestión fundamental para comprender la analítica de la gubernamentalidad y su relación con las técnicas de sí, y con las tecnologías de dominio.

Comencemos por esto último. En esta conferencia Foucault vuelve sobre el repertorio de tecnologías al que nos hemos referido en el primer capítulo. En las sociedades humanas se pueden distinguir y analizar, siguiendo a Habermas, técnicas de producción, técnicas de significación y técnicas de dominación. Sin excluir las técnicas de producción y las de significación, el trabajo de Foucault se ha dedicado a la analítica de las técnicas de dominación. Sin embargo, fue estudiando la sexualidad que Foucault pudo notar *otra* serie de técnicas:

> …técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus pensamientos, sobre su conducta, y ello de tal modo que se transforman a sí mismos, se modifican, y alcanzan un cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnica, técnicas o tecnologías de sí.[236]

Ya en el marco de la reformulación del proyecto de historia de la sexualidad, según el modelo de la gubernamentalidad, Foucault se da cuenta de que una genealogía del sujeto no puede quedarse en el análisis y en la descripción de las tecnologías de

[234] *Cfr.,* Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit*.
[235] *Cfr.,* Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, pp. 141-174.
[236] *Idem.*

dominación, sino que "ha de tener en cuenta la interacción"[237] entre técnicas de dominación y técnicas de sí.

La genealogía debe tener en cuenta los puntos de cruce entre dominio y sí mismo, puntos donde las tecnologías de dominio, aclara Foucault, "recurren a los procesos por los que el individuo actúa sobre él mismo"[238], y donde las técnicas de sí, al mismo tiempo, están integrados en tecnologías de dominio. Una genealogía del sujeto de deseo debe encontrar esos puntos de cruce, zonas de contacto entre los modos de determinar la conducta de los otros y las maneras en que cada uno se transforma.

Habiendo aclarado esta nueva dimensión de la analítica, es que Foucault se permite entregar a la audiencia el eje conceptual de sus investigaciones desde 1978:

> El punto de contacto en el que los individuos son conducidos por otros está ligado al modo en que ellos se conducen a sí mismos, es lo que podemos, pienso, llamar <<gobierno>>. Gobernar a gente, en el sentido amplio de la palabra, no es un modo de forzar a la gente a hacer lo que quiere el gobernante; es siempre un *equilibrium* versátil, con complementariedad y conflicto entre técnicas que aseguran coerción y procesos a través de los que el sí es construido o modificado por él mismo.[239]

Foucault ha podido darse cuenta, aclara, que al estudiar los hospitales, los asilos o las cárceles, estudiaba el campo del gobierno partiendo de las técnicas de dominación. En esta serie de estudios, la analítica del dispositivo de sexualidad permitió a Foucault reconocer que en la tecnología del sexo no sólo estaban en juego técnicas de dominación como la disciplina -hospitalaria, asilar, penal, militar o clínica-, sino también otro conjunto de técnicas englobadas según lo que llamó, en la voluntad de saber, *biopolítica.*

Según hemos mostrado en el capítulo anterior, la genealogía de la biopolítica que prometen los cursos *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica* no alcanza a llegar al punto de analizar formas biopolítica de gubernamentalidad, sino que el análisis se queda, según confiesa el propio Foucault, en la cuestión del gobierno. Será el modelo de la gubernamentalidad el que llevará a los estudios foucaultianos del

[237] *Idem.*
[238] *Idem.*
[239] *Ib.,* pp. 147-148.

neoliberalismo a la fisiocracia y a la pastoral de las almas[240], luego a la vida monástica en el siglo V, y luego, pasando por el cristianismo primitivo y el estoicismo romano, a las escuelas helenísticas.

En las investigaciones por venir Foucault se propone estudiar el campo del gobierno comenzando por las técnicas de sí. Si en ese campo que Foucault llama gubernamentalidad, interfaz entre las técnicas de dominio y las técnicas de sí, emerge la obligación de decir la verdad como condición técnica para gobernar, las técnicas de sí que atañen a la formulación de la verdad del *sí mismo* tendrán un particular interés metodológico.

Y si gobernar no sólo implica obedecer, sino también decir la verdad de uno mismo, habrá dos procedimientos fundamentales para nuestra actual práctica gubernamental: el examen de conciencia y la confesión. La conferencia a la que nos estamos refiriendo, quiere ocuparse de una cuestión bien específica: la transformación operada sobre estas técnicas de sí (el autoexamen y la confesión) al comienzo de la era cristiana, y con la cual se dará puntapié inicial a la larga historia de la hermenéutica de sí como modalidad aletúrgica específica. En este comienzo de la hermenéutica de sí, la obligación de verdad fundante de una gubernamentalidad cambia de estilo, proyectando las líneas de fuerza de lo que será nuestra actual aleturgia confesional.

Teniendo como horizonte práctico la transformación del individuo en función de la felicidad, de la pureza, de la autonomía o de la tranquilidad, las escuelas filosóficas griegas y helenísticas se proponían entregar los preceptos que permitieran un dominio de sí mismo en cualquier circunstancia. En el discurso del maestro, quien explica y persuade al discípulo sobre lo que es conveniente para alcanzar la virtud, esta puesto el énfasis de verbalización. El discípulo escucha lo que el maestro le dice, en el marco de una relación circunstancial, que apunta a la autonomización del discípulo. Explorarse

[240] Períodos ya estudiados y comentados en libros y clases, aunque bajo el signo de las tecnologías de dominación. En *Historia de la locura* se refiere a mercantilistas y fisiócratas, por ejemplo. En *Los anormales* dedica buena parte del curso al análisis de la tecnología cristiana de la carne, y se podría decir que el neoliberalismo, ese presente del poder que hasta hoy día funciona, fue siempre el tema de un método histórico-filosofía que se propone un diagnóstico del presente (*Cfr.* Michel Foucault. "¿Qué es la ilustración?", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* pp. 975-989). "La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible" (*Ib.*, p. 989).

exhaustivamente a sí mismo y confesar a otro los secretos del alma no tiene, en este momento de las técnicas de sí, gran relevancia.

Con el desarrollo de la vida filosófica comunitaria, como la de los pitagóricos y la de los epicúreos, y la relevancia médica que estoicos y epicúreos dan al autoexamen y a la confesión, estas técnicas de manifestación de la verdad de sí comenzaron a tener una importancia creciente, que Foucault ejemplificará comentando el *De Ira* de Séneca[241]. Más que un ejemplo, el comentario de Foucault al filósofo romano sirve para visualizar el eje en torno al cual se producirá la transformación en la forma de decir la verdad de sí.

Cuando en la noche Séneca examina su jornada, razonando consigo mismo, midiendo los actos y las palabras desplegadas durante el día, no lo hace para encontrar las faltas cometidas, definiendo así el castigo requerido. Lo hace para visualizar los errores cometidos, en el sentido de no ajustarse a los preceptos de virtud por los cuales vive el filósofo. No hay verdad oculta tras el sujeto que se auto examina, no hay caída ni origen olvidado, no hay, en suma, necesidad de desciframiento. Lo que Séneca examina es el punto de intersección entre los recuerdos traídos al presente y los actos que deben regularse. Examinándose, se somete a sí mismo a un juicio, confesando a sí mismo los errores y desajustes, para proponerse actos virtuosos.

Otro texto de Séneca, esta vez *Sobre la tranquilidad del alma*[242], sirve a Foucault para mostrar la práctica de la confesión en la antigüedad tardía. Esta vez, el texto comentado sirve para ver en qué consistía la confesión *a otros*, sea un amigo o un consejero. Serenus recurrea su amigo Séneca para contarle la verdad de su estado, la enfermedad que lo aflige, y pedirle consejo. En la serie de pormenores que Serenus cuenta a Séneca, Foucault detalla tres dominios de la confesión a otros: la riqueza, la política y la gloria. Esto es, los tres dominios de actividades problematizadas por las escuelas filosóficas de la época.

Según cada uno de estos dominios, Serenus habla de lo que le gusta o le disgusta, lo que le place y le displace. Desde una mirada cristianizada, veríamos aquí una confesión de los movimientos de la carne que sirve de medio para la revelación de la concupiscencia y el desciframiento de un deseo profundo. Pero se trata de otra cosa. Serenus está

[241] *Cfr.,* Séneca, "Sobre la ira" III, 36, en: *Diálogos.* Madrid: Editorial Gredos, 2008, p. 253.
[242] Séneca, "Sobre la tranquilidad del alma" I, 2., en: *Diálogos*. *Op. cit*., p. 325.

exponiendo el estado de su alma para sumar algo a los preceptos morales que le sirven de armazón ante la contingencia.

> Esta adición a lo ya conocido es una fuerza, la fuerza que sería capaz de transformar el conocimiento puro y la simple consciencia en un modo real de vivir. (…) El discurso de Séneca tiene por objetivo no el de añadir a algunos principios teóricos una fuerza de coerción proveniente de cualquier parte sino el de transformarlo en una fuerza victoriosa. Séneca tiene que dar un lugar a la verdad como fuerza.[243]

Ni definida por una correspondencia con la realidad, ni oculta en la consciencia, ni descifrable por una hermenéutica, ni expresión de características personales, la verdad de sí que se manifiesta en este período no apunta a un yo que debe ser descubierto y descifrado. La confesión de Serenus y los consejos de Séneca muestran a Foucault que la confesión a otros en la antigüedad tardía definía la verdad como fuerza inherente a los principios filosóficos, como una fuerza que debía desarrollarse en un discurso. La verdad en esta modalidad aletúrgica, es un "punto de atracción" *ante* el individuo, una fuerza que lo mueve hacia una meta, y que se obtiene por la "explicación retórica" de lo que es conveniente para acercarse a la sabiduría. Esto, con el fin de constituir un yo que pueda ser al mismo tiempo "sujeto de conocimiento y sujeto de voluntad"[244].

La urgencia de manifestar la verdad de sí, el rol y el discurso y el maestro, y el camino que lleva a la emergencia del yo, serán elementos también en juego en las técnicas de sí cristianas. Pero estos elementos estarán ordenados según otro modelo yoico, el "yo gnoseológico"[245], que entre sus ideas guarda los preciados secretos de la carne. El examen de este modelo yoico, y los modos en que, según él, urge decir la verdad de sí, serán distintos a los practicados por las escuelas filosóficas, aunque varias técnicas y herramientas helenísticas sean integradas por la emergente tecnología cristiana de la carne.

Mientras que en el autoexamen y en la confesión filosófica presentada por Séneca,

---

[243] Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en:
La ética del pensamiento: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, p. 155.
[244] *Ib.,* p. 155. A esta forma del yo que se busca constituir a través de la confesión a otros, Foucault la llamará "modelo del yo gnómico" (*Ib.* p. 156).
[245] *Ib*., p. 173.

el *yo gnómico* emerge por la superposición verdad-voluntad efectuada por la exposición del discípulo y el discurso del maestro, en el autoexamen y en la confesión cristianas que comenzarán a sistematizarse con Casiano hacia el siglo V d. C., el *yo gnoseológico* será un código por descifrar con el objetivo de descubrir el mal que tras él se oculta. Examinarse y confesar será, en adelante, irse a lo profundo del alma y descubrir que la voluntad está confiscada por la concupiscencia, que ella es falseamiento, más que acceso posible a la verdad.

¿Cuáles son los cambios producidos en la obligación de verdad -que según hemos dicho condiciona la práctica gubernamental-, en el paso del paganismo al cristianismo? La exposición de sí mismo en la vida monástica estará sujeta a dos principios que cambiarán la relación entre los elementos de la confesión a otros. Esos principios son el de obediencia y el de contemplación. El primero implica un nuevo modo de relación entre discípulo y maestro, relación que ya no es "instrumental y provisional"[246], como lo era en la vida filosófica, sino que es permanente. En la vida cenobítica, el discípulo, incluso si llega a ser él mismo un maestro, debe sacrificar permanentemente su voluntad en función de una obediencia absoluta.

El segundo principio, el de contemplación, exige al monje fijar sus pensamientos continuamente a ese punto de luz que es Dios, asegurando la pureza del alma que le permita recibir la luz, esto es, la verdad de sí. Según esto, el autoexamen en la vida monástica va a remitirse a los pensamientos, más que a las acciones. El monje no busca controlar, como hacían los estoicos, las acciones que pueden hacer tambalear la firmeza del alma, sino los pensamientos que pueden quitar su atención del punto de luz que es Dios. El examen de sí cenobítico remite, de este modo, a un *área* anterior a las acciones, anterior, también, a la voluntad y anterior incluso a los deseos. El examen cristiano es una técnica que permite al discípulo mantener los pensamientos apuntalados a la luz divina.

Atendiendo a "la sustancia de sus pensamientos", a esa materia ética que en latín se designó como *cogitationes*[247], es que el monje podrá mantener su espíritu obediente y

[246] *Ib.,* p. 165.

[247] Foucault analiza los textos de Casiano sobre la concupiscencia en distintas publicaciones: le dedica las dosúltimas clases del curso de 1980 (*Cfr.*, Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, pp. 285-358); le dedica, también, la clase del 6 de mayo de 1981 en la Universidad de Lovaina (*Cfr.*, Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la*

contemplativo, sin buscar la relación entre los pensamientos y la realidad que falsea o verifica el modo de vivir, sino buscando el mal en el pensamiento, aquello que por estar en el mundo se hace cuerpo en la vida del monje, poniendo en peligro su capacidad de atender a lo que la luz le revela. Examinando el pensamiento "en sí mismo"[248], él podrá sorprender ideas provenientes del Maligno, aplicando a sí mismo el control y la renuncia a los movimientos de la voluntad y del deseo. La voluntad, en este marco, ya no es conducto para el acceso a la verdad. Es, más bien, el elemento falseador de la verdad de sí.

¿Cómo va a proponer Casiano que se aplique el autoexamen, la hermenéutica sobre los propios pensamientos que permita sostener la obediencia y la contemplación? Casiano propone confesar lo examinado a un maestro o padre espiritual. El trayecto de vida del maestro, su edad, su experiencia, permitirán un mejor discernimiento al discípulo. Pero también, el acto de verbalizar a otro los movimientos del alma implica, dice Foucault, "una virtud específica de verificación"[249]. Foucault cuenta la anécdota de un joven monje llamado Serapion, que después de haber robado pan a diario, confiesa, durante un sermón público sobre la sinceridad, ser el ladrón, mostrando a todos el pan que escondía. Al momento de confesar, cuenta la anécdota, una luz emanó de su cuerpo y atravesó la habitación, desprendiendo un fuerte olor a azufre.

La confesión, en este caso, no apela a una verdad detentada por un maestro. Tampoco se busca, con esta modalidad de confesión, la restitución de la falta. Es el acto verbal mismo, la confesión misma, con su verbalización y su dramática, el elemento crucial para la manifestación de la verdad. La prueba de la verdad será, desde este punto en adelante, la verbalización, el acto mismo de confesar. El no poder comunicar los malos

justicia. Curso de Lovaina, 1981. *Op. cit.,* pp. 141-178). También en 1980, Foucault habla sobre Casiano en la segunda de sus conferencias en Dartmouth, "Cristianismo y confesión" (*Cfr.,* Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos*. *Op. cit*., pp. 157-175). En el último volumen de *Historia de la sexualidad*, Casiano es comentado en el apartado "4. El arte de las artes" (*Cfr.* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.*, pp. 127-165). Del manuscrito de este último texto, Foucault extraerá el apartado sobre Casiano, para publicar, en 1982, un artículo titulado "El combate de la castidad". (*Cfr.,* Michel Foucault. "El combate de la castidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* pp. 913-924). Refiriéndose a una "tecnología de examen de sí mismo", Foucault menciona a Casiano en un seminario impartido en la Universidad de Vermont (*Cfr*., Michel Foucault. "Tecnologías del yo", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. *Op cit*., 2014, pp. 45-94).

[248] Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, p. 168.

[249] *Ib.,* p. 170.

pensamientos sin ruborizarse, sin tratar de ocultar detalles, sin vacilar, es prueba fehaciente de que el mal habita esos pensamientos. Verbalizarlos a otro permite que estos pensamientos se organicen, aunque el interlocutor no tenga nada que decir. Siendo ese *otro* imagen de Dios, verbalizar los pensamientos es poner bajo la mirada divina las ideas que vienen a la consciencia. Sólo esta luz disipa la sombra de los pensamientos malignos.

La exposición de sí, en suma, cobra en el modo de vida monástica una modalidad aletúrgica distinta, que ya no apunta a la adición de una fuerza inherente de la verdad que permita, al solaparla con la voluntad, constituir un yo firme ante las contingencias. La verbalización, desde las instituciones cenobíticas, tiene por sí misma una función interpretativa y de discernimiento de lo bueno respecto de lo malo. La verbalización, en la tecnología cristiana, no refiere a actos pasados, sino a la corriente del pensamiento en su flujo actual, y a la exigencia de un autoexamen perpetuo, que permita sumergirse en las profundidades del pensamiento, para identificar y extirpar oscuros secretos. Y por el mismo movimiento que lleva al monje a las profundidades de sí mismo, su alma se dirigirá desde el reino de Satán a la luz de Dios. Se instaura así, en la historia de las técnicas de sí, una modalidad aletúrgica que implica una verbalización "permanente, exhaustiva y sacrificial" de los pensamientos.[250]

Se instaura, en efecto, la confesión como modo de hablar de uno mismo para hacer manifiesta la verdad de sí que exige la práctica gubernamental, como examen exhaustivo del propio pensamiento en la búsqueda de movimientos libidinales que sólo tiene operatividad, en términos de manifestación de la verdad, si esos movimientos son verbalizados a otro. Esta forma de confesión estrictamente verbalizada, dice Foucault, "es actualmente dominante"[251]. Para decir la verdad de sí, entonces, se requerirá una renuncia a todo lo que desvíe al espíritu de su obediencia y contemplación, tanto a los pensamientos venidos del Maligno como una renuncia a uno mismo, a su propia voluntad y a la certeza de los pensamientos. Según esto, la consigna que queda enchapada al instaurarse esta confesión monástica, será "ninguna verdad sobre sí sin un sacrificio de sí"[252].

[250] *Ib.,* p. 172.
[251] *Ib.,* p. 174. Paralelo al surgimiento de las técnicas de verbalización cristianas, surgen prácticas de manifestación de la verdad que no son estrictamente verbales, sino dramáticas, teatrales. Al lado de la *exagoreusis*, esto es, la verbalización de sí, estará la *exomologesis*, manifestación dramática de la verdad.
[252] *Idem.*

Según esto, una de las primeras cuestiones que podemos aprender de los estudios foucaultianos sobre el decir veraz, como técnica de sí a través de la cual se ha perpetuado la obligación de verdad, es el hecho de que, entre el comienzo de la era cristiana y el surgimientode las instituciones cenobíticas, se produjo lo que Foucault llamará unos años después, en una conferencia en la Universidad de Grenoble, una "inversión de carga"[253].

La pregunta por el cruce entre jurisdicción y veridicción, por la obligación de verdad que da sentido y racionalidad a la práctica gubernamental, llevó a Foucault a estudiar el autoexamen y la confesión en el cristianismo primitivo y su deriva en la vida monástica. Remontándose a las prácticas de sí helenísticas, es que Foucault se topará con una aleturgia específica, que es la *parrêsía*. En una genealogía de la aleturgia confesional como estilo dominante de manifestación de la verdad de sí en occidente, la genealogía de la *parrêsía* grecorromana sirve como momento preparatorio para la transformación de la obligación de verdad a la que nos hemos referido. En esta conferencia de 1982, Foucault podrá ver con más detalle esa inversión que da el puntapié inicial al prolongado desarrollo de una hermenéutica de sí.

Según muestra Foucault en sus investigaciones sobre la aleturgia parresiástica[254], el hablar con franqueza, el decirlo todo con veracidad, era detentado por el maestro de virtud. En efecto, el problema que comienza a plantearse, primero con Plutarco y luego con Galeno[255], es el de distinguir a los que son veraces de los que adulan[256].

---

[253] Michel Foucault. "La *parrêsía*", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, p.174.

[254] Un magnífico sumario de la genealogía de la parresía griega se puede encontrar en *Discurso y verdad* (*Cfr*. Michel Foucault. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. *Op. cit,*). En su curso de 1982-1983*,* Foucault abordará los mismos textos, aunque de un modo más detallado. (*Cfr.* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*).

[255] Galeno habría introducido la cuestión del reconocimiento del otro que puede ayudarnos a vivir en la salud. El índice para ese reconocimiento es la adulación. Habría que alejarse de quienes buscan la adulación, para encontrar a los hombres francos, aquellos que dicen la verdad en función de curarnos (*Cfr*., Michel Foucault. "La *parrêsía*", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, pp. 255; también, *Cfr.,* Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 362; finalmente: *Cfr.,* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit*., p. 59). El texto de Galeno que utiliza Foucault, en español, es: Galeno de Pérgamo. *De las pasiones y los errores del alma*, trad. Liliana Cecilia Molina Gonzales. Antioquía: Universidad de Antioquía, 2013.

[256] Foucault entrega un cuadro comparativo entre parresía y adulación en la clase del 10 de marzo de 1982, del curso *Hermenéutica del sujeto* (*Cfr*. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, pp. 355-363); en la clase del 2 de marzo del curso *El gobierno de sí y de los otros* (*Cfr.* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, pp. 308-309); y también, en la clase del 8 de febrero de 1984, del curso *El coraje de la*

Cuestión crucial cuando uno quiere cuidarse a sí mismo, ya que sin otro que entregue los principios y oriente las acciones hacia un ajuste con la verdad, no habrá constitución posible de un yo puro, tranquilo o feliz. ¿Cómo reconocer que se está ante un maestro de virtud, esto es, ante un parresiasta, y no ante un adulador, maestro de la retórica? Esta preocupación muestra, entre otras cosas, que lo que está en juego en la aleturgia parresiástica grecorromana es el discurso del maestro. Quien debe detentar la aleturgia parresiástica es quien promueve estilos de vida virtuosos, ya que, como hemos visto siguiendo el ejemplo de Séneca, ese discurso se propone dar a la verdad una fuerza inherente que se despliega en los discursos sobre los principios de vida filosófica. Sin el discurso del maestro, no habría dónde exponer el sí mismo que se busca orientar hacia el quiasma verdad-voluntad.

Con el examen de conciencia y la práctica confesional que Casiano hará regla de vida monástica hacia el siglo V d. C., se producirá la inversión de carga. La urgencia de decirlo todo, y la implicación del maestro que habla en lo que dice, pasarán, con la emergente tecnología cristiana, a una urgencia de veracidad por el lado del discípulo. Ser veraz, decirlo todo, hablar de sí, no serán prácticas que se esperen de maestros de virtud que tenga la soberbia de hacer públicos sus principios y guiar a los demás en el cuidado de sí y de los otros. Ser veraz será una obligación del monje cenobítico, del joven imperfecto, pecador, con la voluntad caída, que tendrá que abrirse paso entre las fuerzas de un mal involuntario. Él tendrá que ser minucioso en el examen de sí mismo, en un ejercicio paralelo al de verbalizar los movimientos del pensamiento y de la voluntad, con el fin de encaminarse hacia la luz, según la obediencia y la contemplación.

Esta inversión de carga, desde el discurso franco del maestro al discurso confesional del discípulo, será decisiva en nuestra actualidad, toda vez que en ella se podrá fundar una hermenéutica de sí, que durante milenios ha servido de pauta para la

verdad, Foucault dice: "Siempre hay que tener presente que el personaje del príncipe, su poder personal y monárquico, comportan uno o varios peligros. Y ese peligro o peligros jamás se olvidarán ni se borrarán. Detrás de todo esto siempre está, y siempre está activa –aunque esté atenuada e incluso un poco desdibujada- la imagen del tirano en cuanto aquel que, en su poder personal, no acepta ni puede aceptar la verdad, pues sólo hace y sólo quiere hacer lo que le plazca. En su voluntad de no hacer más que lo que le plazca, el tirano sólo está dispuesto a escuchar a los aduladores, que le dicen justamente lo que le gusta. Aun cuando quiera escuchar la verdad, nadie se atreve a decírsela. Este esquema, esta figura, esta valoración negativa del poder personal, monárquico, tiránico, es una constante en el pensamiento griego". (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit*, 2010, p. 74). Este es el esquema tiránico y acrático en el cual entran en escena Platón, Diógenes o Aristipo.

puesta en movimiento de las espirales reflexivas que dan consistencia a la práctica gubernamental.

Al definirse la práctica del decir veraz como un hablar de sí a otro comenzará la larga formación de un estilo discursivo, atravesado por la concupiscencia y después por la sexualidad. Según ese modo de hablar, según nuestra aleturgia confesional, es que podrá montarse poco a poco una tecnología de la carne, en cuyo dominio se ordenarán los deseos, los placeres y los cuerpos, y que terminará por recortar, en este dominio, un cuerpo individual de placeres que podrán desplazarse a una tecnología médica del cuerpo. Según estas fases genealógicas que pueden ordenarse gracias a los estudios de Foucault, se puede hacer la historia de la formación de un régimen de poder-saber-placer que mantiene las prácticas hedónicas enjambradas según una práctica gubernamental, que ha posicionado a la hermenéutica del deseo sexual como prisma reflexivo para la implementación de tecnologías anatomopolíticas y biopolíticas.

Desde la inversión de carga, que translitera la exigencia de veridicción desde el maestro helenístico hacia el monje cenobítico, y con el posicionamiento de la *exagoreusis* como dominante respecto a esa otra modalidad de manifestación de la verdad, una modalidad más bien dramática, que es la *exomologesis*[257], comienza la genealogía de la confesión. Desde la reglamentación de la vida monástica, que Foucault estudia a través de los textos de Casiano, quien en el año 415 fundó la Abadía de San Víctor de Marsella, la penitencia como *status* otorgado por el obispo y asumida por el pecador como definitiva, manifestada según la *exomologesis*, fue perdiendo relevancia para la vida devota.

Esta práctica, consistente en una revelación dramática del cuerpo del pecado al obispo, "se modifica, se flexibiliza, se ablanda"[258], permitiendo la infiltración de la

[257] Foucault se detiene en estas aleturgias, la exagoreusis y la exomologesis (y su posteridad cristiana en la *confessio oris* en el curso de 1981, *Obrar mal, decir la verdad* (*Cfr.* Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*); también, en *Del gobierno de los vivos* (*Cfr*. Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*); en las conferencias en Dartmouth sobre cristianismo y confesión (Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth", en: *La ética del pensamiento*: para una crítica de lo que somos. *Op. cit.*, pp. 157-175); y en las conferencias en la Universidad de Vermont, *Tecnologías del yo* (*Cfr*. Michel Foucault. "Tecnologías del yo", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. *Op. cit.*).

[258] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.,* p. 193.

dirección de consciencia en las comunidades monásticas. Entre los gritos de arrepentimiento, las ropas rasgadas, el cuerpo cubierto de cenizas, y el rostro empapado de lágrimas, todos ellos rasgos de la exposición de sí exomologética, se ira infiltrando poco a poco lo que será el examen de conciencia cristiano, y el ejercicio de verbalización a otros que será en punto de cruce para el montaje de una tecnología de la carne.

Comienza así a modularse un estilo discursivo para la manifestación de la verdad de sí, obligación de verdad requerida por la emergente pastoral, cuya modalidad es la hermenéutica, esto es, la interpretación y el desciframiento de los movimientos maligno del pensamiento, su *discrimen*, y con ellos, su proyecto de extirpación, cuyo objetivo es mantener el alma, apresada en el cuerpo, obediente y contemplativa. Comienza así la genealogía de la confesión como práctica de sí para manifestar la verdad.

> Creo que esa confesión, esa confesión que nos concierne y cuya forma, si no domina, sí al menos penetra y atraviesa tantas de nuestras prácticas y tantas de nuestras instituciones, esa confesión en la cual se nos convoca a reconocernos, creo que difícilmente haya comenzado antes del cristianismo.[259]

Con el surgimiento de las instituciones cenobíticas y la reglamentación de la vida monásticas, no sólo se pondrá en movimiento la historia de la práctica de la confesión, a través de la cual nos conocemos y reconocemos como sujetos a (y de) la verdad, sino también, se pondrá en movimiento el proceso de articulación y montaje de tecnologías de poder-saber, con las cuales los cuerpos individuales han quedado prendidos a una práctica gubernamental cristiana.

¿Por qué Foucault sitúa en este punto genealógico el comienzo de la hermenéutica de sí? Porque será desde este momento, al pasar de la vida filosófica a la vida monástica, de la exigencia de verdad al maestro de virtud a la exigencia de verdad del discípulo obediente, que el individuo quedará prendido (sujeto) a una triple obligación: la de buscar la verdad de sí mismo; la de descifrar esa verdad para salvar su alma; y también, la obligación de hacer manifiesta esa verdad a otros "por medio de una serie de ritos"[260] que con el paso del tiempo, coincidirán con el acto mismo de confesar. Esta inversión de cargas permitirá la formación espacio-temporal de una concentración de la materialidad

[259] *Ib.,* p. 107.
[260] *Ib.,* p. 108.

excitante en lo que el cristianismo llamará carne, que amplificará las verbalizaciones del fuero íntimo, de esa zona oscura y honda, de ese agravamiento "asintótico"[261] en que se sustancializará la carne y después la sexualidad. En la fuerza gravitacional que aplica la sustancia ética carne en el plano de la experiencia de los placeres, en ese agravamiento de la experiencia hedónica, se generará la situación estratégica sostenida en el discurso del deseo sexual y energizada por la excitabilidad de aquellas prácticas que esos discursos pretenden como objeto. En este fenómeno físico, efectuado sobre los actos de placer, y según un énfasis verbalizador del deseo, se contienen y conservan prácticas hedónicas, fuerzas excitantes movidas según la gravedad de la carne, la parte blanda y endemoniada de uno mismo. Fuerzas excitantes que tienen una carga transformadora hoy anulada por un dispositivo de escucha analítica como lo es el cristianismo y como lo ha sido el psicoanálisis durante el siglo XX.

2.3. Morfología de la carne

A continuación, presentaremos los trazos que dibuja Foucault respecto a la formación una experiencia cristiana de la carne. Los estudios relacionados con el cristianismo no surgieron después del impasse metodológico de la analítica del poder, cuando, suponemos, Foucault se dirigió a un período distinto al que le ocupaba anteriormente. El problema filosófico de Michel Foucault fue siempre el presente. Si uno observa atentamente, el recorrido presentado por Foucault en las clases del 29 de abril, del 06 de mayo y del 13 de mayo, del curso de 1981en la Universidad de Lovaina, ya aparece, sin grandes modificaciones de contenido, en las clases del 19 de febrero y del 26 de febrero del curso de 1975, *Los anormales*. Lo que sí se ha modificado es el marco de análisis, y el campo de problematizaciones. El enfoque que se dará, en 1981, al contenido investigado durante la primera mitad de los setenta en Collège de France, será el de la genealogía de los regímenes de veridicción, de los modos de decir la verdad que atan al sujeto a la gubernamentalidad, que sólo puede implementarse según el requerimiento perpetuo de una obligación de verdad.

En 1975, en cambio, Foucault muestra el recorrido, y la formación de una tecnología cristiana de la carne, para hacer una genealogía del campo de anormalidad. A

[261] *Cfr.* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.,* pp. 42-51.

través de la confesión cristiana, de la descalificación y la culpabilización del cuerpo como carne, del drama de la convulsión, y del problema del instinto, se constituirá ese campo que será dominio del alienismo decimonónico, y que estará atravesado, como mostrará este recorrido por la concupiscencia y la carne y su verbalización, por la cuestión de la sexualidad.[262] Nos detendremos en estas cuestiones en lo que sigue.

Para lograr mostrar los efectos de este recorrido en lo que interesa a nuestro trabajo, atenderemos a los dos cursos, matizando cuando sea necesario, para mostrar así que en el modo en que procuramos decir la verdad sobre nosotros mismos, está regimentado el cuerpo de deseos y placeres que enjambra la infinita variedad de prácticas hedónicas. Estamos siguiendo la pista a la formación de un régimen confesional de poder-saber-placer que ha configurado la matriz de nuestra experiencia sexual de la excitabilidad de los cuerpos.

Siguiendo la genealogía foucautliana de una tecnología de la carne, nos detendremos en algunos puntos planteados en *El cuidado de sí* y en *Las confesiones de la carne*, para establecer el marco de pensamiento en el que Foucault termina por ordenar las investigaciones del curso *Los anormales*, utilizados en el curso de 1981 en la Universidad de Lovaina, y en el curso *Del gobierno de los vivos*. Seguido este recorrido genealógico de los estudios foucaultianos, intentaremos vislumbrar qué implicancias tiene esto en nuestro tema de interés: las prácticas hedónicas, y la posibilidad de pensarlas siguiendo la *ontología del presente*[263] de Foucault, para cambiar nuestro modo de pensar.

---

[262] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit*., p. 157.

[263] En la entrevista de 1983 con Dreyfus y Rabinow Foucault explica el triple dominio ontológico que abarcan sus publicaciones, desde *Historia de la locura* hasta *El cuidado de sí*: "Hay tres dominios de genealogías posibles. Ante todo, una ontología histórica de nosotros mismos, en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituirnos como sujetos de conocimientos; a continuación, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder, donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral" (Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit*., pp. 135-136). Esto permite a Foucault decir que estos tres ejes ontológicos para una genealogía de nosotros mismos, han sido los temas de interés de sus trabajos. Una ontología histórica de nosotros mismos, en nuestras relaciones con la verdad, ha sido el campo de estudio de *Historia de la locura*, de *El nacimiento de la clínica*, de *La arqueología del saber*, y cómo no, de *Las palabras y las cosas*. Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a las relaciones de poder, fue el tema de *Vigilar y castigar* y de *La voluntad de saber*. Y finalmente, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la moral, tema de *El uso de los* placeres, de *El cuidado de sí,* y del publicado póstumamente *Las confesiones de la carne.* Cada eje histórico permite comprender y describir la emergencia de facetas variables, de rostros proteicos, en que se subjetivan los cuerpos: Las relaciones históricas que conforma nuestras relaciones con la verdad, dan lugar a un sujeto de conocimiento; las relaciones históricas que conforman nuestras relaciones con el poder, dan lugar a sujetos que actúan unos sobre otros; y las relaciones históricas que conforman las relaciones

Para desarticular, si se quiere, el despotismo de sí mismo que implican las ideas fijas y los preconceptos; el dominio y el gobierno, en otros términos, que implementamos cuando hablamos de nosotros mismos a otros. Y la relevancia que damos a nosotros mismos, cuando aquello de lo que hablamos es de nuestros placeres.

2.3.1. Descalificación ética.

Al comienzo de *El uso de los placeres*, refiriéndose a la dinámica entre actos, placeres y deseos en que consisten las *aphrodisia*, Foucault señala que uno de los rasgos fundamentales de la experiencia cristiana de la carne, y también de la experiencia moderna de la sexualidad, consiste en una *disociación parcial* de este entramado dinámico. Por un lado, se efectuará una "desvalorización moral"[264] del placer, al elidir la voluptuosidad como finalidad de la actividad sexual. Mientras que, por otro lado, y en paralelo, se pondrá en práctica una problematización cada vez más intensa del deseo, en cuyo campo se posicionará la señal original de una naturaleza en falta.

Sería un error asumir que la cuestión de la falta es un tema estrictamente cristiano. Como muestra Foucault en *Del gobierno de los vivos*, la hipótesis según la cual el cristianismo introduce en la experiencia occidental la falta en un mundo grecorromano que no la conocía, "en la inocencia de un mundo sin culpa"[265], no es cierta. Griegos y romanos no sólo conocieron, sino que también tematizaron y codificaron la cuestión de

con la moral, dan lugar a un sujeto ético-filosófico, a un sujeto que se propone a sí mismo acceder a la verdad con embelleciendo su modo de vivir según, como veremos, un antidespotismo. Conviene leer estas afirmaciones metodológicas y ordenamientos foucaultianos, complementándolas con el comentario de Foucault al texto de Kant, "¿Qué es Ilustración?", (Immanuel Kant. "I. ¿Qué es Ilustración? (1784)", en: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009, pp. 21-31), presentados el mismo año de esta entrevista, 1983, en el Collège de France (*Cfr.* Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit*., pp. 17-56), y en un artículo publicado en *The Foucault Reader* (*Cfr.* Paul Rabinow (ed.). *The Foucault Reader.* New York: Pantheon Books, 1984, pp. 32-50), titulado "What is Enligthenmentment?". En este artículo Foucault escribe: "No sé si alguna vez llegaremos a ser mayors de edad. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklarüng* no nos ha hecho mayores de edad, y de que no lo somos aún. Me parece, sin embargo, que se puede dar un sentido a esta interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible" (*Cfr.* Michel Foucault. "¿Qué es la ilustración?", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*., p. 989).

[264] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 43.

[265] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.,* p. 218.

la falta, de la infracción y de las consecuencias que esto podía tener en la vida cívica y en la propia salud. En el mundo helenístico, "la definición de la falta era central, extremadamente puntillosa y de suma importancia…"[266]. En efecto, la filosofía helenística es una filosofía de la claudicación, dice Foucault, de la inminente derrota de las fuerzas naturales sobre la voluntad de los hombres.

De ser así, ¿cuál sería la novedad del cristianismo respecto a una filosofía de la claudicación? El cristianismo ha hecho algo muy distinto a introducir la culpa *en* la supuesta inocencia del mundo helenístico. El cristianismo introdujo el tema de la falta *respecto* a la inocencia, esto es, respecto a la luz, a la liberación y a la salvación. Introdujo el tema de la falta no como base para que el sujeto acceda a la verdad, sino como un elemento que, ya habiendo accedido el sujeto a la verdad a través del bautismo, lo hace volver a caer en el pecado. El cristianismo introdujo el tema de la falta en la relación ya consumada -aunque de modo imperfecto- entre sujeto y verdad. Será en este quiasma donde se comenzará a pensar la falta.

Según esto, la experiencia cristiana de la carne, más que referirse a una caída original, problematiza la "*re*caída"[267]. Es decir que su cuestión principal estriba en saber cómo es posible que, ya habiéndose convertido, ya habiendo dispuesto el alma a Dios, ya habiendo recibido el bautismo, e incluso cuando ya se hace penitencia, los individuos puedan volver apecar, puedan volver a desviar su atención del punto divino que mantiene al alma en alerta ante las tentaciones. Ya habiendo accedido a la verdad, los sujetos parecen seguir dispuestos a deslizarse hacia el no-conocimiento, hacia la oscuridad, hacia la imperfección. El pensamiento cristiano de la falta, lejos de haber introducido *ex nihilo* la culpa en la experiencia occidental, ha desplazado el *topos* de la problematización.

Según este desplazamiento del *topos* de problematización de la falta, efectuado por el pensamiento cristiano articulado por Tertuliano, Agustín y Casiano, es que la unidad sólida constituida por los actos, los placeres y el deseo -cuyo dominio garantizaba al sujeto el acceso a la verdad, a través de prácticas de sí y de regímenes alimentarios y procreativos medidos y ajustados a las necesidades de la naturaleza- pierde solidez. La inquietud por los actos sexuales seguirá intensificándose, al descalificar éticamente y

[266] *Idem.*

[267] *Ib.,* p. 219. Las cursivas en la partícula "re" las han puesto los editores, para expresar el énfasis que Foucault puso en su vocalización.

desvalorizar moralmente la voluptuosidad que a ella se asocia, ampliando el campo del deseo como lugar de desciframiento y discriminación, como objeto de dirección y como sujeto de un discurso.

Como señala Rodrigo Castro Orellana, en el paso desde la experiencia de las *aphrodisia* a la experiencia de la carne, que implica tanto continuidades como discontinuidades, la actividad sexual pasó a ser "una zona de problematización singular y específica"[268], que irá ganando realce respecto al régimen dietético. Comienza a producirse el desfase anunciado por Foucault[269] entre placeres de la mesa y placeres de la cama, que hará del último el terreno privilegiado para la problematización de uno mismo.

El realce descalificador que se aplicará a la excitabilidad carnal, que hará surgir, en la genealogía del sujeto de deseo, la fuerza de la *libido*, Foucault lo dibuja estudiando la formación del cristianismo entre el catecumenado y la vida monástica. Revisaremos, en este apartado y en el siguiente, las reflexiones foucaultianas en torno a esta descalificación ética de la excitabilidad carnal.

El catecumenado -la preparación para el bautismo, la puesta a prueba de la vida para acceder al renacer-, introduce en esta genealogía de un pensamiento sobre los placeres, la cuestión del mal. Como señala Foucault en la clase del 20 de febrero del curso de 1980, *Del gobierno de los vivos* desde fines del siglo II d. C., se organiza un catecumenado que consiste en una serie de prácticas reglamentadas y controladas para purificarse en camino al bautismo. La catequesis y la enseñanza de la verdad, practicadas ya por los padres apologéticos, quedará, con Tertuliano, asociada a la "preparación moral"[270], a una serie de ejercicios y procedimientos a través de los cuales el catecúmeno

[268] Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2008, p. 274.

[269] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 55: "Sería sin duda interesante seguir la larga historia de las relaciones entre moral alimentaria y moral sexual a través de las doctrinas, pero también a través de los ritos religiosos o de las reglas dietéticas; habría que buscar cómo, a largo plazo, pudoproducirse el desfase entre el juego de las prescripciones alimentarias y el de la moral sexual: la evolución de su importancia respectiva (con el momento sin duda bastante tardío en que el problema de la conducta sexual se volvió más preocupante que el de los comportamientos alimentarios) y la diferenciación progresiva de su estructura propia (el momento en que el deseo sexual fue interrogado en términos distintos que el apetito alimentario)".

[270] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 173. Foucault se enfocará en *De baptismo*, y apoyará su comentario en el texto de André Turck, "Aux origiens du catéchuménat". Los editores de *Del gobierno de los vivos* remiten a "André Turck, "Aux origines du catéchuménat", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, núm. 48, 1964, pp. 20-31; reed.

debe "manifestar, autentificar, verificar" las transformaciones del alma que se consumarán en el bautismo, y que serán sancionadas en esta consumación, haciendo de la preparación, más que una pedagogía de la verdad, una *prueba* de verdad.

Esta prueba que lleva al bautismo, terminará en una remisión de las faltas, del pecado que, según Tertuliano, recibimos al nacer por herencia de nuestra ascendencia también pecadora, por el paulatino deterioro de la simiente, transmitido de generación en generación a través de la procreación. La práctica bautismal, antes incluso de Tertuliano, se considera, en los primeros siglos de la era cristiana, un segundo nacimiento. Habiendo nacido pecador, la mortificación a la que se presta el catecúmeno implica un trabajo de erradicación de esta condición, trabajo que, de estar a la altura de las exigencias, permitirá al fiel ser bautizado. El camino al bautismo es un proceso hacia la muerte que se consuma con un segundo nacimiento, que permite al hombre, pecador de nacimiento, remontarse a un estado originario. Tertuliano plantea así la cuestión del pecado original[271].

El catecúmeno comienza, al bautizarse, una segunda vida. Entre la primera, y esta segunda, está el bautismo. El agua bautismal constituirá así, en las reflexiones cristianas que se desplegarán desde el siglo III, el agua de la muerte, que permite un segundo nacimiento. Las pruebas de verdad a las que se somete el catecúmeno consisten en una autentificación de la mortificación cuyo horizonte es el renacer bautismal. La teología bautismal que comienza con Tertuliano, desplaza el acento respecto a la cuestión de la falta.

En el cambio del siglo II al siglo III la era cristiana (el texto de Tertuliano data del año 200 d. C.), hay un recentramiento de la cuestión de la falta, movimiento que se produce a propósito de una falta original, transmitida por la simiente de Adán. En adelante, el problema no tiene que ver con el hecho de que el alma esté maculada o mancillada. Tiene que ver con en el hecho de que ella ha caído por acción de las fuerzas demoniacas.

En Everett Ferguron (comp.), *Conversion, Cathecumenate and Baptism in the Early Church,* Nueva York y Londres, Garland, 1993, pp. 266-278. En español, puede consultarse el primer capítulo de *Breve historia del catecumenado* (Michel Dujarier. *Breve historia del catecumenado*. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1986). Para una versión en español del texto de Tertuliano, remitimos a la edición preparada por Salvador Vicastillo (*Cfr*. Tertuliano. *El bautismo. La oración*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2006). Puede consultarse también el artículo de Salvador Vicastillo (*Cfr*. Salvador Vicastillo, "La estructura sacramental del bautismo según Tertuliano", en: *Estudios eclesiásticos*, vol. 83 (2008), núm. 324, pp. 87-98.).

[271] *Cfr.* Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 134.

La falta, así, se irá asociando cada vez más con la acción del demonio. Dice Foucault en 1980:

> La falta, en consecuencia, es el triunfo de Satanás, y su purificación no puede sino adoptar el aspecto de un combate, de una lucha permanente y sin cesar renovada contra Satanás, que ha establecido su poder y su presencia en el alma y que, claro, va a renovar los asaltos para recobrar su posesión, y mucho más cuanto más intente el alma escapársele.[272]

Lo que implica decir, entre otras cosas, que mientras más uno se purifica, que mientras más uno se mortifica, haya sido uno bautizado, o haga uno penitencia, el demonio estará siempre al acecho. Y, de hecho, lo estará cada vez más según más cristiano uno sea.

Según esto, la purificación no es una mera sustitución de la oscuridad por la luz o del olvido por la iluminación. La purificación es una especie de "reparación de arriba abajo"[273], dice Foucault, de nuestra naturaleza maculada. Lo que plantea al pensamiento cristiano de los primeros siglos una cuestión fundamental, que es la cuestión de la sustancia del mal como *otra* sustancia, o la cuestión de la segunda naturaleza[274].

Lo que caracteriza el pecado es que *lo otro*, es decir, Satanás, se ha introducido en nosotros, ha sitiado el alma de los hombres. Ya no se trata, como en otras religiones de salvación o como en el neoplatonismo, de un alma que ha caído en la materia, corrompiéndose en el habitáculo del cuerpo. Se trata, con Tertuliano, del alma *sitiada* u ocupada por un agente externo, ajeno, que es Satanás. El bautismo será, así, el momento de la expulsión del imperio del diablo en nosotros. Pero, como es de esperarse, el diablo

[272] *Ib.,* p. 189.
[273] *Ib*., p. 150.
[274] Esta cuestión de la naturaleza del mal como segunda naturaleza, será planteada, e invertida, en la modernidad, por el marqués de Sade, según la lectura que ofrece Deleuze: "Esto es lo esencial del pensamiento de Sade: su odio al tirano, su manera de demostrar que la ley hace posible al tirano. El tirano habla el lenguaje de las leyes y no tiene otro lenguaje. Necesita de la <<sombra de las leyes>>; y los héroes de Sade se encuentran investidos de una extraña antitiranía, al hablar como ningún tirano podrá hablar, como ningún tirano habló nunca, al instituir un contralenguaje. Así pues, la ley es superada hacia un más alto principio, pero este principio no es ya un Bien que la funda; es, por el contrario, la Idea de un Mal, Ser supremo en maldad, que la destituye. Destitución del platonismo y destitución de la propia ley. La superación de la ley implica el descubrimiento de una naturaleza primera que se opone entodo punto a las exigencias y los reinos de la naturaleza segunda (…). Su modelo superior e impersonal está más bien en las instituciones anárquicas de movimiento perpetuo y de revolución permanente. Sade lo recuerda con frecuencia: la ley no puede ser superada sino hacia la anarquía como institución" (*Cfr*. Gilles Deleuze. *Presentación de Sacher Masoch*. *Lo frío y lo cruel.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, pp. 90-91).

redobla sus fuerzas y se ensaña aún más en el cuerpo, cuando se ve ante la exigencia de desocupar el alma que habita. Mientras más cristiano se es, más se ensaña el diablo con el alma, lo que produce un desplazamiento desde una dramática pedagógica para la gradual iluminación del alma, hacia una dramática de la lucha contra una alteridad instalada en uno mismo.

¿Qué implica esto? Implica que el cristiano, tanto cuando se prepara para el bautismo como cuando ya ha sido bautizado, *debe* atender al peligro que lo acecha desde dentro. Lo que requiere avivar cada vez una pasión vigilante: el miedo. El miedo del que sabe que está en constante peligro. El miedo que permite a quien vive en el riesgo sobrevivir a los peligros, sobreponerse a quien lo acecha, aunque este nunca se vaya.

> Todo el debate con la gnosis, el debate con el maniqueísmo, el debate, asimismo, a lo largo del cristianismo, con toda forma de mística, no será otra cosa que la recurrencia o la reaparición bajo esas otras formas del debate entre la inquietud y la pureza.[275]

El miedo queda así instaurado en la historia del pensamiento como elemento fundamental en una economía cristiana de la salvación. La perpetua inquietud en que debe vivir quien se prepara para el bautismo y, también, quien ya ha sido bautizado, será decisiva e ineludible en la relación que el sujeto cristiano debe tener consigo mismo.

Si bien la fe debe ser imperturbable, y no puede haber inquietud alguna respecto a la verdad de las Escrituras, en lo que refiere a la relación del sujeto consigo mismo, esta inquietud debe sostenerse incesantemente. Nunca se puede estar seguro de que uno es puro y perfecto. Tampoco se puede estar seguro de que uno se salvará. Estas son asuntos son exclusivos de Dios. Por muy inquebrantable que pueda suponerse la fe, ella no puede sostenerse si no es en una perpetua inquietud por lo ajeno en el alma.

Siendo la preparación para el bautismo una mortificación, y siendo el bautismo una muerte, el individuo renace como cristiano, quien deberá sostener hasta la (otra) muerte una inquietud sobre la alteridad satánica que en él habita. Proceso de mortificación y combate con una sustancia ajena que ha sitiado el alma, con una segunda naturaleza que es urgente exorcizar, aunque ella no logre sino el redoblamiento de las fuerzas del diablo.

[275] *Ib.,* p. 155.

> Mortificarnos y debatirnos con el otro: creo que en la introducción de estos dos elementos que son completamente ajenos a la cultura antigua -mortificación y relación con el otro en uno mismo-, el problema de la subjetividad, el tema de la subjetividad y [del vínculo] subjetividad-verdad, sufre un vuelco total [en comparacióncon] la cultura antigua.[276]

Vuelco, entonces, en las relaciones entre sujeto y verdad. Los modos de decir la verdad, y las prácticas a través de las cuales el sujeto accede a esa verdad, se entraman, con el pensamiento cristiano, según un marco de subjetivación distinto al del pensamiento griego. Se modifica el régimen de veridicción, las aleturgias, es decir las prácticas, los trabajos, los ritos, -los rodeos, si se quiere-, en cuya realización la verdad se hace manifiesta.

En suma, como dice Foucault en *El cuidado de sí*, modificación de la *forma de integración* de los preceptos que advienen al sujeto en la experiencia que éste tiene consigo mismo. El problema de las relaciones entre subjetividad y verdad fue reelaborado, reorganizado y renovado "por entero", dice Foucault en 1980, en torno al siglo III. ¿Cuál es el problema reelaborado en este período, que servirá a una nueva modalidad integración de preceptos y obligaciones por parte del sujeto? Ese problema es la conversión, la *metánoia*, traducida al latín como *paenitentia*.

Tanto en los textos griegos de la época helenística como en los del siglo II d. C., la *metánoia* o *paenitentia* era concebida, a grandes rasgos, como un movimiento a través del cual el alma se apartaba de la penumbra, de la materia, de lo mundano, de las apariencias, para dirigirse al mundo de la luz celestial y verdadera, de la verdad que ilumina el alma y la hace transparente a sí misma, al purificarla[277]. Ahora bien, con Tertuliano, la penitencia cobra un sentido diferente.

Ante el debatido hecho del bautismo de Cristo por Juan, es decir el hecho de que, antes de la llegada del Salvador, había quienes bautizaban, y no sólo a los hombres, sino al Salvador mismo. Ante este problemático hecho, Tertuliano afirma que deben distinguirse dos bautismos. El primero fue el bautismo de Juan, que Tertuliano llama en

[276] *Ib.*, p. 191.
[277] *Ib.*, p. 158. Foucault expondrá y analizará la cuestión de la *metánoia* en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, en la primera hora de la clase del 10 de febrero (*Cfr.*, Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*.*Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, pp. 203-223).

el *De baptismo, baptismo paenitentiae*, bautismo de la penitencia. Este bautismo no tenía nada de celestial, el Espíritu Santo no se hacía presente en él, no había remisión de los pecados. Este bautismo era más bien una preparación para la llegada de Cristo. Con su llegada, el trabajo de la penitencia habría encontrado recompensa y los pecados habrían sido perdonados.

Cristo no fue bautizado por tener la necesidad de penitencia, Juan no tenía el poder de convocar al Espíritu Santo. El bautismo de Cristo es la bisagra que permite girar hacia un "bautismo de remisión y salvación"[278], giro efectuado por la voluntad de Dios a través de Cristo, y no por Juan. Así, todo cristiano recibe el ejemplo de Cristo, es decir, todo cristiano es conminado a hacer penitencia, a prepararse, para recibir el bautismo verdadero, el de Cristo, aquél que hizo venir al Espíritu Santo, y que es designio de Dios.

Quedan planteados dos tiempos del ritual bautismal. Un tiempo previo, de penitencia y preparación, que no es aún un redireccionamiento desde lo mundano a lo celestial; y el bautismo propiamente dicho, donde el alma será iluminada por la verdad de Dios. Como dice Foucault, "la *metánoia* se difracta"[279]. Antes de la luz y de la verdad, debe haber un trabajo, una preparación. Ante de sumergirse en las aguas del *bautismo de remisión*, se debe ejercitarla penitencia.

> …el tiempo de la ascesis está separándose del tiempo de la iluminación. O también, el ejercicio de sí sobre sí mismo debe ser preliminar al movimiento por el cual llegaremos a ser sujetos de conocimiento en la iluminación que nos abre a las verdades eternas.[280]

El ejercicio del sujeto sobre sí mismo para acceder a la vida verdadera queda así reelaborado en el catecumenado. El ejercicio del sujeto sobre sí mismo es una fase preparatoria, de mortificación y combate, para recibir la luz y la verdad. Y sobre la base de esa obtención de la relación cristiana entre subjetividad y verdad, se pensará la recaída del hombre en el pecado, el relapso, el redoblamiento de las fuerzas del mal, que hace que los hombres, incluso los iluminados, vuelvan a los actos pecaminoso.

La conversión, como práctica articuladora del quiasma subjetividad-verdad,

[278] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.,* p. 159.
[279] *Ib.,* p. 160.
[280] *Idem.*

comienza a ser pensada, según la difracción de la luz a la que el alma se dirige, quedando así adjunta a la mortificación preparatoria y el renacimiento como cristiano a través del rito bautismal; también, a esta mortificación preliminar para la conversión, se suma el problema del Otro que ocupa el alma, y que redobla sus fuerzas cuando ésta se esfuerza en iluminarse y purificarse. Lo cual exigirá, a quien quiera articularse a la verdad y a la luz, extirpando de sí la sustancia maligna, "la probación -dice Foucault-, la prueba, la puesta en juego de la verdad de sí mismo."[281]

La conversión, entonces, no ocurrirá sin preparación y sin prueba. Como decía Tertuliano, la fase preliminar al bautismo consiste en una "disciplina de la penitencia"[282]. Ayunos, vigilias, prosternaciones, plegarias, serán fundamentales para "autenticar la verdad de esa conversión a la verdad"[283], pues quien se bautice sin preparación, sin mortificación, sin combate con el otro, no recibirá la luz, no transparentará su alma, no accederá a la verdad[284]. Para renacer cristiano, se requiere una disciplina penitencial que permita autenticar rito bautismal. La conversión cristiana se liga, de este modo, a lo que Foucault llama *poder pastoral*[285]. La relación entre gobierno de los hombres y manifestación de la verdad se refunden en la difracción de la conversión efectuada por Tertuliano.

Con lo cual, la conversión no sólo remite a la mortificación penitente, al combate conel otro, a la puesta a prueba de sí mismo, sino también a una autenticación de una pastoral de las almas, planteada a los individuos "con referencia al devenir otro de cada cual"[286]. Sobre el quiasma bautismal entre subjetividad y verdad, se articulará un campo

[281] *Ib.*, p. 192. Lo editores del curso explican, en este punto, que Foucault deja de lado las tres últimas hojas del manuscrito de la clase. En ellas se continúa enumerando algunos rasgos fundamentales de la conversión tertuliana. En las próximas líneas, nos apoyamos en ellas.
[282] *Ib.*, p. 157.
[283] *Ib.*, p. 192.
[284] En el manuscrito, Foucault escribió: "El cristianismo asegura la salvación de cada quien al autenticar que, en efecto, cada uno se ha convertido en otro totalmente distinto. La relación gobierno de los hombres/manifestación de la verdad íntegramente refundida. El gobierno por la manifestación de lo Completamente Otro en cada cual" (*Ib.,* p. 192).
[285] *Ib*., p. 192. Para un estudio del poder pastoral: *Cfr.,* Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso enel Collège de France (1977-1978). Op. cit*.; Y también: Michel Foucault. "Omnes et singulatim", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. *Op. cit*. Remitimos también a los apartados sobre el cristianismo en los siguientes textos sobre la obra de Michel Foucault: Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. *Op. cit*.; Jorge Álvarez Yágüez. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*.*Op. cit*.; y también, Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016.
[286] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 193.

de relaciones de fuerzas (poder), que permitirán la articulación entre gobierno y verdad. En adelante, la relación entre subjetividad y verdad, la ida hacia la verdad de la subjetividad, en la que los cuerpos pecaminosos se subjetivan, sólo podrá efectuarse a condición de entramar mortificación de sí, combate con el Otro, verdad y pastoral.

Una segunda cuestión que intensifica la problematización de la actividad sexual en el cristianismo, se encuentra en la lectura que ofrece Foucault de algunos textos Agustín de Hipona, en la conferencia "Sexualidad y soledad"[287]. En *La ciudad de Dios*[288] y en su *Réplica a Juliano*[289] reaparece la analogía entre la actividad sexual y la convulsión, ya tematizada por los médicos del siglo II. El acto sexual es un espasmo, agita el cuerpo entero e induce en él sobresaltos incontrolables, que mezclan las pasiones del alma y los apetitos carnales, y dejan al deseo adueñarse del cuerpo.

Viejo asunto retomado por el obispo africano, horrorizado por tal paralelismo. Llama la atención de Foucault el hecho de que, a pesar del horror por esta actividad epiléptica, Agustín admitiera, que en el paraíso había relaciones sexuales. Ahora bien, la actividad sexual de Adán no implicaba los espasmos de los que somos víctimas los caídos. Ante de la Caída, cada una de las partes del cuerpo de Adán obedecía al alma y a la voluntad. Y procrear para él era similar a sembrar semillas en la tierra, sin excitación involuntaria. Mientras que la actividad sexual humana remite al modelo de la epilepsia, la actividad sexual adánica remite al modelo de la siembra.

En una situación tal, el primer pecado de Adán habría sido el sustraerse de la voluntad de Dios, adquiriendo una voluntad autónoma, gesto subversivo toda vez que desmiente el hecho de que su voluntad esta prendida de la voluntad divina. La consecuencia de esta subversión adánica no fueron las esperadas. En lugar de obtener una voluntad autónoma, "Adán perdió el dominio de sí mismo"[290], dice Foucault, "…perdió el soporte ontológico de esta voluntad", como castigo por su desvergüenza. De ahí que la actividad sexual de los hombres implique excitación involuntaria. La erección de las partes sexuales es el primer signo de desobediencia, la imagen del hombre

[287] *Cfr.,* Michel Foucault. "Sexualidad y soledad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* pp. 879-887.
[288] *Cfr.* San Agustín. "La ciudad de Dios", en: *La ciudad de Dios: San Posidio. Vida de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
[289] *Cfr*. San Agustín. "Réplica a Juliano", en: *Obras completas de San Agustín*, t. XXXV. *Escritos antipelagianos (3°). La perfección de la justicia del hombre. El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Juliano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 386-944.
[290] Michel Foucault. "Sexualidad y soledad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 885.

erguido contra Dios.

El pasaje del texto del obispo africano en el que se detiene Foucault -en el estudio de las relaciones entre gubernamentalidad y veridicción, de las prácticas de sí que adjuntan al poder una obligación de verdad, en fin, en una genealogía de las aleturgias, como la que emprende Foucault en los ochentas-, tiene la particularidad de articular, entre sexualidad y subjetividad, una relación distinta a la de los antiguos maestros griegos. Si bien la sexualidad masculina sigue siendo el centro reflexivo de la actividad sexual, su principio activo, al lado de la pasividad femenina, en la que tantos hombres caían por falta de voluntad, el modelo de este principio activo no será, como en Artemidoro, la penetración[291]. El modelo que propone el texto de Agustín es el de la erección. ¿Cuáles son las implicancias de este cambio de modelo?

> …el problema no es el de la relación con los otros, sino el de la relación de uno consigo mismo o, más precisamente, el de la relación entre voluntad y la expresión involuntaria.[292]

Estando anulado el dominio que la voluntad de Dios permitía ejercer a Adán, perdido el control sobre las excitaciones y las agitaciones del cuerpo, la actividad sexual de los hombres caídos solo puede realizarse con espasmos y movimientos que escapan a la voluntad.

Los hombres padecen, desde el pecado original, el despliegue de fuerzas indómitas, principalmente en lo que atañe a la actividad sexual. Como dice Castro Orellana, con el análisis agustiniano de la erección, el problema principal pasará a ser el de "la voluntad acosada por la autonomía del sexo"[293]. El principio de ese movimiento autónomo, expresado en las modificaciones de los órganos sexuales, será lo que Agustín llamará *libido*, fuerza que no es obstáculo externo de la voluntad; fuerza, más bien, integrada en la voluntad, una fuerza que es parte de la propia voluntad.

En el apartado final del capítulo III de *Las confesiones de la carne*, refiriéndose a la polémica de Agustín contra los pelagianos, y en particular contra Juliano de Eclana,

---

[291] Foucault abre *El cuidado de sí* con un análisis de onirocrítica de Artemidoro (*Cfr.* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí. Op. cit.,* pp. 1-39)

[292] Michel Foucault. "Sexualidad y soledad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* p. 886.

[293] Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.,* p. 284.

Foucault explica que lo decisivo en estas discusiones presentadas por el obispo africano, no es tanto la inocencia o la pecaminosidad de las relaciones sexuales, como la pregunta por el "punto a partir del cual y en nombre del cual se efectúa la delimitación entre lo que puede aceptarse y lo que es necesario rechazar…"[294]. Mientras que Juliano caracterizaba el apetito natural implicado en las relaciones sexuales como lo hacía la tradición filosófico-médica, y con ello marcaba una línea divisoria "ética"[295].

El apetito natural es obra de Dios, es parte del cuerpo por Él creado, con lo cual no puede constituir una falta. El apetito natural participa de la voluntad, y si se contiene a ese apetito dentro de los límites conyugales fijados por la voluntad de Dios, ese apetito es inocente. ¿Cuándo se puede considerar a ese apetito como maligno? ¿Dónde está la línea divisoria? La voluntad es mala cuando se excede. Lo condenable del apetito natural implicado en las relaciones sexuales es su exceso. Línea divisoria ética, propia, como hemos visto, de la antigüedad grecorromana y de la terapéutica estoico-médica de los dos primerossiglos de la era cristiana. En ella, no se problematiza la naturaleza del deseo; en ella se problematiza lo *demasiado* como punto de surgimiento de la intemperancia y de la enfermedad.

Esta es la propuesta de los pelagianos y de Juliano, a la que, según apunta Foucault *Las confesiones de la carne*, el propio Agustín adhiere en textos como *De bono conjugali*. Con ella, se "apartaba hasta cierto punto la relación sexual de la descalificación ético-religiosa de la impureza"[296]. Desde el período 412-413 Agustín intentará escapar a esta alternativa pelagiana, que ponía en duda el pecado original, haciendo innecesario el rito bautismal, y con ello lo que sería el desarrollo, en la historia del cristianismo, de la práctica penitencial. Agustín se propone, dice Foucault, "liberarse de una ética del no exceso"[297], gesto fundamental en la historia de nuestra moral.

Para ello recurre a la procreación adánica, "acontecimiento metahistórico que modificó el acto sexual en su forma original"[298], que no hará desaparecer la problematización de la impureza y del exceso, pero que sin embargo le hará perder su rol

[294] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores,2019, p. 343.
[295] *Ib.,* p. 343.
[296] *Idem.*
[297] *Ib.,* p. 344.
[298] *Ib.,* p. 345.

dinamizador y organizador de un sistema de reglas de moral y de prácticas de sí que definirían la relación entre subjetividad y verdad. La línea divisoria que delimita lo condenable se sitúa, ahora, enla relación sexual misma, momento anterior al del exceso. El acto sexual mismo comporta el mal, hasta en el uso conveniente de los placeres repta la *libido*. Ella no espera el exceso. Yaestá manifiesta en lo involuntario del acto.

> Tanto si se admite que el acto sexual, sin la falta, habría podido desplegarse sin ninguna *libido*, como si se supone que este acto habría puesto en juego una *libido* muy diferente de la que conocemos ahora, por haber obedecido con toda exactitud a la voluntad; la caída ha provocado lo que podríamos llamar la libidinización del acto sexual.[299]

Surge con la polémica agustiniana contra el pelagianismo una teoría de la concupiscencia, del deseo libidinal, como elemento interno y estructurante del acto sexual.

Con Agustín se esboza una moral sexual que se centra, ya no tanto en la virginidad y en la continencia, como en las obligaciones matrimoniales, articuladas al consentimiento y al uso de las actividades sexuales en el matrimonio, cuyo elemento organizador serán modelos, ya no éticos, sino jurídicos.[300]

Ahora bien, si la *libido* es una fuerza autónoma, o como dirá Agustín, *sui juris*, ajustada a su propio derecho, y por esto, se actualiza cada vez como movimientos involuntarios; y si esta *libido*, más que parte integrante, es la forma misma de la voluntad, sin la cual no se podría tender hacia la procreación de la obra divina; si esto es así, ¿es imputable la *libido*? ¿No queda acaso absuelta desde el momento en que, no sólo no depende de nosotros, de nuestra voluntad, sino que es connatural a la voluntad que podría ejercer para dominarla? Según el análisis foucaultiano de los textos de Agustín de Hipona, que cierran las reflexiones del último volumen publicado de la historia de la sexualidad, *Las confesiones de la carne*. Son tres los puntos que permiten a Agustín definir la imputabilidad de la *libido*.

---

[299] *Ib.,* p. 354.

[300] Para la cuestión de lo voluntario y lo involuntario en remisión a un "sistema de referencia jurídicas": *Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.,* p. 366. Los tres apartados que conforman el capítulo final de *Las confesiones de la carne*, se proponen "encontrar el plan general" de la elaboración agustiniana de la moral sexual.

Primero, ¿en qué consiste la voluntad, origen de la primera falta? La voluntad es un movimiento del alma que al tiempo que se aparta de Dios, "se consagra a sí misma y se complace en ello"[301]. Es a través de este movimiento del alma, realizado por los primeros dos humanos, que la concupiscencia y sus movimientos involuntarios fueron introducidos en el mundo. Al ejercer libremente su voluntad, la naturaleza humana su aparta de aquello que la ha creado, que le ha dado el ser. Al apartarse la voluntad humana de la voluntad de Dios, y al complacerse la voluntad en sí misma, no se deprava o se altera esa naturaleza creada por Dios. Más bien se *degrada* el ser que a Él debemos.

Con esto, el carácter involuntario de la concupiscencia no se explica como un cuerpo liberado del alma y de todo control posible, sino como una *disminución* del ser del sujeto que disocia la voluntad, la vuelve contra sí misma, forzándola a querer lo opuesto a lo que ella quiere.

> En el movimiento de la *libido* que duplica y acompaña el acto sexual sin poder disociarse de él, no hay que ver el surgimiento de una naturaleza exterior al sujeto que, liberada de su influjo, pone en juego sus propias leyes sin que él pueda hacer nada, sino antes bien la escisión que, al dividir al sujeto en su totalidad, lo ha hecho querer lo que no quiere.[302]

La línea que divide lo voluntario de lo involuntario ha estado, desde el origen, situada en el propio sujeto. La voluntad humana, como apartamiento "voluntario" de aquello que sostiene su existencia, deja a la voluntad existir en lo involuntario, que tiende a aniquilarla.

Así, dice Foucault, "llegamos a un punto importante en la historia de la subjetivación del sexo y la formación del hombre de deseo"[303], ya que el análisis de Agustín permite observar el giro que se produce desde una dinámica de las *aphrodisia*, hacia una morfología de la *carne.* La concupiscencia, tal como aparece en Agustín, no es ni potestad específica en el alma, ni pasividad que limita el poder del alma. La concupiscencia es la *forma* misma de la voluntad. La concupiscencia es "lo involuntario de la voluntad misma: aquello sin lo cual esta no puede querer"[304]. Y en la medida en

[301] *Ib.,* p. 357.
[302] *Ib.,* p. 358.
[303] *Ib.,* p. 359.
[304] *Ib.,* p. 360.

que la concupiscencia es la forma misma *de lo que hace del alma un sujeto*, esto es, de la voluntad, ella es *sui juris*, y con ello, imputable. La voluntad sólo puede dejar la forma de la concupiscencia al renunciar a ser *sui juris*, reconociendo que sólo puede querer el bien con ayuda de la gracia divina.

En suma,

> La "autonomía" de la concupiscencia es la ley del sujeto cuando este quiere su propia voluntad. Y la impotencia del sujeto es la ley de la concupiscencia. Tal es la forma general de la imputabilidad o, mejor, su condición general.[305]

Segundo punto que define la imputabilidad de la *libido*. Siendo la concupiscencia la forma actual de la voluntad humana, a ella no puede imputársele una falta como se lo hace con quien ha pecado. Si no se puede afirmar que la voluntad es culpable por el mero hecho de ser, ¿es posible reprochar los actos que a ella se adjuntan? Si la concupiscencia es la forma de la voluntad, cuando la voluntad quiere actividad sexual, ¿es eso un pecado?

Respondiendo a estas problematizaciones pelagianas, Agustín podrá determinar el rol de la concupiscencia en el juego del pecado -en el original y en los consecuentes-, al tiempo que introduce el principio jurídico de la imputabilidad en la cuestión de la concupiscencia. No pudiendo haber nacimiento sin la cópula sexual de los padres. La relación sexual, aunque sea en el matrimonio y según la voluntad de Dios, no puede realizarse si no es con los movimientos involuntarios de la concupiscencia, marca anterior y al mismo tiempo actual de la falta primigenia. A través de la concupiscencia se transmite, así, generación en generación, los movimientos involuntarios de la carne, y antes del bautismo, la falta primigenia, la ley del pecado, está "en acto".

Lo que no quiere decir que la concupiscencia sea la causa de la falta original. La concupiscencia es una consecuencia del uso adánico de una voluntad que, en ese mismo gesto de erguirse ante Dios, renuncia a su soporte ontológico. En el encadenamiento transgeneracional de infinitas relaciones sexuales, sin las cuales no habría progenie, se perpetua la forma concupiscente de la voluntad humana. Y en esa sucesión infinita de la forma concupiscente, el pecado original se actualiza. Con esto, Agustín posiciona la

[305] *Idem.*

concupiscencia "en el centro de la economía del pecado original y sus secuelas"[306], como "vehículo" a través del cual se actualiza transgeneracionalmente la falta primigenia. Ella es consecuencia imborrable y causa misma de su perpetuación.

Esto respecto al lugar de la concupiscencia en el juego del pecado. Hay también otro tema en las tesis de Agustín, que a Foucault parece más relevante, porque además de ligarse a la teología cristiana, instituye "una de las constantes del pensamiento occidental en materia de sexo. Ese tema -escribe Foucault- es el de un lazo fundamental e indivisible entre la forma del acto sexual y la estructura del sujeto"[307]. Por nacer de la relación sexual, todo individuo es sujeto de concupiscencia. Llevamos la marca del castigo de una falta primigenia. Al mismo tiempo, después de la caída, en cualquier circunstancia en que realicemos la actividad sexual, pondremos en juego los movimientos incontrolables de la concupiscencia, ya que nacemos como sujetos de una voluntad concupiscente.

La problematización agustiniana modifica, de este modo, los modelos y las matrices con la que se piensa la experiencia del cuerpo. La problematización de las prácticas hedónica se enfocará, más que en una *dinámica*, en una *morfología*[308]. Ya no se tratará del dominio de fuerzas y relaciones a través de regímenes dietéticos y afrodíticos recomendados por filósofos, moralistas o médicos. Se tratará de una pugna interior con la forma que toma la voluntad cuando quiere algo, con la forma concupiscente que hace del alma un sujeto. Esto porque esa *forma* concupiscente que toma la voluntad humana desde la caída, mengua el ser en que se sostiene la existencia, lo degrada al alejarse de la voluntad de Dios. Sea excesiva o moderada, la actividad sexual, por la forma que da al querer, nos hace nacer como sujetos de concupiscencia.

La *libido*, "forma sexual del deseo"[309], es un lazo transgeneracional que liga la falta primigenia de la que es consecuencia a la actualidad del pecado. Y que liga, al mismo tiempo, la *forma* de lo involuntario en el acto sexual a la estructura frágil y caída del sujeto.

---

[306] *Idem.*

[307] *Ib.*, p. 362.

[308] Recordemos un pasaje de *El uso de los placeres*, referido a la medicina, la filosofía y la moral en el periodo grecorromano: "El hecho no es que se abstengan de hablar de estos actos placenteros: pero, cuando se preguntan sobre el tema, lo que cuestionan no es la forma que revisten sino la actividad que manifiestan. Su dinámica, mucho más que su morfología" (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*.*Op. cit.,* p. 43). Vemos la diferencia entre la experiencia helenística de las *aphrodisia* y la experiencia cristiana de la carne.

[309] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.*, p. 363.

En cierto sentido, la concupiscencia puede imputársele al sujeto, por ser un pecado, al menos por la forma que da a lo que uno quiere, y que no es la forma de la voluntad misma, sin rebeldía, soportada ontológicamente en la voluntad de Dios. Quienes no eligen el bautismo, entonces, están condenados por dejar libre curso a la forma menguada del ser, por hacer de una voluntad degradada la forma del querer. Y esto, no porque el bautismo borre la concupiscencia. Ella insiste incluso hasta en los más santos.

La operación que efectúa el bautismo sobre la concupiscencia del sujeto es, dice Foucault, "de tipo jurídico"[310]. Aquello que borra no es la concupiscencia misma; borra, más bien, su imputabilidad. Y borra, con ello, la actualidad de la falta primigenia, la culpa del sujeto en la actualidad del pecado original. Quien porta y ejerce, irremediablemente, la forma concupiscente que la voluntad humana ha llegado a ser, pierde con el bautismo imputabilidad. Tras el bautismo, el pecado ya no está "en acto", ya no está actualizado en el sujeto, aunque permanezca como ley del pecado, como empuje incesante a la falta. La concupiscencia puede así dejar de ser un pecado actual, y con ello algo imputable al sujeto, pero ello no implica el borramiento de la concupiscencia, el perpetuo vínculo entre pecado original y pecado actual que da la forma a la voluntad humana.

El bautismo anula la imputabilidad del sujeto concupiscente, pero no así "la presencia activa de esa concupiscencia"[311] en el sujeto. Esa presencia, es la que exige un combate espiritual que sólo podrá terminar el día en que uno se libere del "cuerpo de muerte" que actualmente es. Cuerpo que no es, explica Foucault, un receptáculo material que aprisiona al alma caída. Se trata de la *manera de querer*, de la forma concupiscente de la voluntad, que da curso a los movimientos físicos e involuntarios que se heredan transgeneracionalmente al no poder procrear si no es con concupiscencia. Ahora bien, esa herencia no justifica el pecado mismo. Para pecar, la voluntad tiene que ser puesta en acción. La concupiscencia da forma al querer humano, pero el acto que realiza ese pecado, el gesto que lleva el querer al acto, es la voluntad misma, el sujeto en su forma concupiscente, dejándose llevar por la presencia activa del deseo de actividad sexual.

No puede haber pecado actual, entonces, si la concupiscencia no es llevada al acto por la voluntad. Es decir, no puede haber acto pecaminoso sin un *consentimiento*, aunque sea ínfimo, de la voluntad humana, sin esa voluntad "que hace que uno *quiera* lo que

[310] *Idem.*
[311] *Ib.,* p. 365.

quiere la concupiscencia"[312]. Este consentimiento no consiste, como ocurrirá con Casiano, en una aceptación de un elemento ajeno a la voluntad. El consentimiento es para la voluntad una manera de querer, el modo en que la voluntad se toma a sí misma como objeto. El consentimiento es, para Agustín, la voluntad *queriendo* la forma concupiscente de la voluntad.

> Es un acto de la voluntad sobre sí misma, y más sobre su forma quesobre su objeto. Cuando el sujeto consiente, no abre la puerta a un objeto deseado, sino que se constituye y se confirma él mismo como sujeto deseante: por eso, los movimientos de su concupiscencia le son imputables.[313]

En adelante, el sujeto tendrá que batirse consigo mismo, y tendrá que hacerlo respecto a la manera en que despliega su deseo en el mundo. Combate espiritual que no se librará entre dos naturalezas, entre dos sustancias, entre elementos ajenos, sino que se librará respecto a la forma concupiscente de la propia voluntad. La voluntad en combate contra su manera de querer: este el nuevo campo de problematización abierto en las reflexiones del obispo africano.

Las reglas, las prescripciones, las prácticas, en fin, el modelo que dará las directrices este combate espiritual contra la forma concupiscente de querer, ante la cual la voluntad consiente o no, será un modelo jurídico. El consentimiento, según esto, juega un papel decisivo, al permitir "señalar al sujeto de concupiscencia como sujeto de derecho"[314]. Las relaciones conyugales comienzan a codificarse, en este momento de la genealogía del sujeto de deseo, según la imputabilidad de la concupiscencia -según el quiasma sujeto de derecho-sujeto de concupiscencia-. El repertorio de prohibiciones y recomendaciones implementado respecto a la conyugalidad siguen siendo las mismas de antes.

El toque agustiniano implica haber sistematizado el conjunto de prácticas, prescripciones y recomendaciones, en torno a la noción de *usus* o uso. Para aludir a las relaciones sexuales entre cónyuges ya se hablaba de *uso del matrimonio,* en el sentido de ser el matrimonio el lugar donde la actividad sexual era legítima, y en el sentido de que el acto sexual es el ejercicio de un derecho sobre el cuerpo, adquirido, de otro. Sentido

[312] *Ib.,* p. 367.
[313] *Ib.,* p. 369.
[314] *Idem.*

"jurídico- físico", dice Foucault, de la noción tradicional de *uso* del matrimonio. Agustín introduce en esta noción de *uso,* el hecho de que no es sólo del matrimonio y de un cuerpo que se está haciendo uso por derecho. Se está haciendo uso, también, y sobre todo, de la concupiscencia, de la forma a la que consiente la voluntad al querer esto o aquello.

Ahora bien, si los movimientos involuntarios y vergonzosos de la concupiscencia son ineludibles en el acto sexual, ¿debemos concluir por ello que toda relación sexual es, en sí misma, mala? Siendo el matrimonio un bien ¿legitima éste un acto maligno? Esto implica, siguiendo la exposición de Foucault, dos tesis posibles. O el matrimonio no es un bien; o la concupiscencia sólo acompaña algunas relaciones sexuales, y no a todas. Según la noción agustiniana de *uso,* estas dos tesis pueden sostenerse. Para ello, debe disociarse, por un lado, en el campo de la relación sexual, el movimiento de la *libido* y el acto de la voluntad puestos en juego en la relación sexual. Y, por otro lado, debe disociarse, esta vez en el acto de la voluntad misma, el consentimiento *objetivo,* -es decir, el consentimiento de una forma impresa en la voluntad por una falta primigenia-, del consentimiento *subjetivo* -es decir, del paso al acto, o no, que vehiculiza la voluntad humana para complacerse a sí misma, para creerse dueña de sí, cuando en realidad su ser se mengua y se degrada por cómo esa forma de la voluntad le hace querer.

> El *usus* es cierta modalidad del juego entre consentimiento y no consentimiento. Puede fijar fines tales que el sujeto no se quiera como sujeto concupiscente en el momento en que lleva a cabo un acto cuyas condiciones de cumplimiento implican la concupiscencia.[315]

La relación sexual queda así inevitablemente asociada a un mal, al tiempo que en ella se pone en juego un acto de la voluntad específico, que será malo o no según el consentimiento. La cuestión pasa, de este modo, por la forma misma de la voluntad, en que se define la imputabilidad del acto, haciendo entrar a la experiencia cristiana en una moral sexual que se centra en un sujeto jurídico que hace uso de su concupiscencia según fines establecidos por la voluntad de Dios, y no por la complacencia de la voluntad en sí misma, cuando adopta la forma deseante.

Entre el uso del matrimonio y el uso del cuerpo, se sitúa el uso de la concupiscencia. Sujeto de derecho y sujeto de deseo son, según esto, el mismo sujeto. Es

[315] *Ib.,* p. 371.

el sujeto en relación consigo mismo en la forma de una concupiscencia connatural aunque imputable, es el que actúa tanto en la necesidad desiderativa como en la libertad del bien y del mal. Ahora bien, esto no anula la imputabilidad y la malignidad del deseo que da forma a la voluntad. Incluso en el caso hipotético de un uso "no concupiscente de la concupiscencia"[316], el deseo es irreductible, los movimientos involuntarios ineludibles, y la falta primigenia es siempre actualizable a través de la forma desiderativa que toma la voluntad al querer.

Es así que en las reflexiones de Agustín se da pie inicial y se dibujan los primeros lineamientos para una juridización de las relaciones conyugales, único lugar donde puede tener legitimidad la actividad sexual. En la polémica de Agustín contra Juliano de Eclana, se ve tanto una moral pivotada en el problema del exceso, una moral que codifica las conductas según esa misma naturaleza (moral de la naturaleza antigua, que sigue en juego en los pelagianos), como una moral pivotada por el problema del mal o de la mácula, una moral que codifica jurídicamente según la imputabilidad del acto sexual (moral agustiniana que llevando la relación sexual hasta el origen paradisíaco de la voluntad humana, muestra la degradación que ha significado para la voluntad el afán humano de dominio de sí).

La cuestión, en Agustín, no se trata de decidir si la relación sexual, en sí misma, es un bien o un mal. En la historia foucaultiana de la inquietud por los placeres sexuales, la cuestión estriba en el hecho de que, en la relación sexual, tal como la tematiza Agustín, el mal puede disociarse de la *libido*, y al mismo tiempo, la voluntad puede consentir o no esa forma de querer libidinosa. En función de esa disociación, y en función del consentimiento, los comportamientos sexuales podrán ser codificados según el *uso* de la concupiscencia en el matrimonio, según una jerarquización basada en una ética de la pureza, y según un sistema de lo prohibido y lo permitido en el desenvolvimiento de la actividad sexual en la conyugalidad.

No será Agustín el que profundice en esta juridización de la relación sexual. Los siglos que vendrán se encargarán de sistematizar cada vez más una tecnología jurídica de la carne. Pero es en los textos de Agustín donde se puede encontrar la "matriz teórica" de un largo en ingente proceso de juridización de la experiencia cristiana de la carne, que

[316] *Ib.,* p. 373.

ya hacia el siglo XIII tendrá entre manos una codificación exhaustiva de la *forma* en que debe realizarse la actividad sexual, para evitar la *fornicatio*.

¿Qué aportan estas reflexiones agustinianas a una genealogía del sujeto de deseo? Aportan la posibilidad, hecha efectiva, de reunir el ejercicio de la virginidad[317] y la práctica del matrimonio[318], en la temática, profundizada por Casiano, del combate espiritual. En ambas, la cuestión central e ineludible será la concupiscencia y la marca del mal que ella inscribe en la voluntad. El consentimiento (*consensus*) y el uso *(usus*), si bien no definen exhaustivamente las relaciones conyugales, "fundan", dice Foucault, la codificación jurídica en la que el sujeto comenzará a relacionarse consigo mismo; en la que el sujeto se enfrentará a sí mismo, o mejor, a una parte de sí mismo, a una marca de sí mismo, que da la forma a la voluntad, y que es la *libido*.

El combate contra los placeres, que en la filosofía grecorromana tomaba la forma de un ejercicio de tonificación del modo de vivir, un ejercicio que permitía probar a uno mismo y a los demás el dominio de los placeres del que uno era capaz[319], se verá transvalorado con el cristianismo como combate librado contra la parte blanda de uno mismo, contra los deseos y apetitos que llevan a la voluntad a consentir morfologías degeneradas, formas de querer malignas e imputables, que no obstante están inscritas en nuestra naturaleza caída, e incluso determinan la posibilidad que tiene la humanidad de perpetuarse en el tiempo. El combate es ahora contra uno mismo, contra un mal connatural. Es un combate con la parte de uno mismo a la cual le apetece lo mundano, la parte de uno mismo que quiere placer. El combate es, con el cristianismo, un combate espiritual contra la carne.

Citaremos un extenso pasaje de *Las confesiones de la carne* que explicita con claridad el paso de una inquietud por la dinámica de las aphrodisia, a un combate contra

[317] *Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.*, pp. 169-263.
[318] Cuyo valor ético en la antigüedad, y en particular en el cinismo, puede estudiarse en: Michel Foucault *Subjectivité et verité*. *Cours au Collège de France (1980-1981).* Paris: Seuil/Gallimard, 2014, pp. 115-120. Para el matrimonio en el pensamiento cristiano: Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.*, pp. 268-339.
[319] Célebre ejemplo es el de Diógenes, quien, según cuenta Dion de Prusa en su *Discurso Ístmico*, propone un combate militar y también deportivo contra los que considera sus más intrépidos enemigos y contrincantes: los placeres (*Cfr.,* José A. Martín García (ed.). "Dion de Prusa", en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca, volumen II: Autores de época grecorromana*. Madrid: Ediciones Akal, 2008, pp. 801-814).

la morfología (maligna) de la *carne*. Este bloque de texto cierra el último capítulo del texto de este libro.

> En pocas palabras, podemos decir que en el mundo antiguo el acto sexual se piensa como "bloque paroxístico", unidad convulsiva en que el individuo se abismaba en el placer de la relación con el otro, al extremo de remedar la muerte. No era cuestión de hacer el análisis de ese bloque: sólo había que situarlo en una economía general de los placeres y las fuerzas. En el cristianismo, reglas de vida, artes de conducirse y conducir a los otros, técnicas de examen o procedimientos de confesión, una doctrina general del deseo, la caída, la falta, etc., dividieron ese bloque. La unidad, sin embargo, se recompuso, aunque ya no alrededor del placer y la relación, sino del deseo y el sujeto. Y se recompuso de manera tal que la difracción persistiera y el análisis fuera posible: era posible tanto en forma de teoría y especulación como en la forma práctica del examen individual, ya fuese a cargo del otro o de uno mismo. Y en estas últimas formas, el análisis no es simplemente [recomendado], sino obligatorio. De este modo, se llevó a cabo una recomposición alrededor de lo que, en oposición a la economía del placer paroxístico, podríamos llamar la analítica del sujeto de la concupiscencia. Aquí se vinculan el sexo, la verdad y el derecho, mediante lazos que nuestra cultura tensó, en lugar de desanudar.[320]

Pasamos, de este modo, de la apuesta (ético-terapéutica) por un régimen dietético y afrodítico para dominar el bloque paroxístico en el que el placer se abisma, a la apuesta (escatológica) por un desciframiento del bloque paroxístico, por la obligación de análisis de sí, que oriente un combate espiritual contra esa parte de uno mismo que es la *libido*.

En este paso, el bloque paroxístico fue descompuesto según una analítica del sujeto concupiscente, descomposición luego recompuesta ya no en torno a las fuerzas hedónicas que había que dominar, sino en torno al sujeto concupiscente, que es sujeto imputable, que está en pugna consigo mismo, y respecto del cual se hacer urgente una hermenéutica que permita combatir la forma concupiscente de la voluntad. Las fuerzas hedónicas quedaron, con esta recomposición cristiana, reducidas a una carne espasmódica que muestra la precariedad de la progenie humana.

Los pecadores tendrán que batirse con esta fuerza sexual subversiva, tendrán que

[320] *Ib.*, p. 375.

luchar contra los empujes de esta fuerza, que Adán nos ha legado con su vergonzosa rebeldía. Se toma distancia, según esto, con el modelo platónico de combate espiritual. El alma ya no debe atender a lo alto para recordarnos la verdad ya conocida. El alma debe atender a lo bajo, a lo inferior, con el fin de reconocer los movimientos libidinales provenientes del taller de Satanás -quien desde la Caída ha sitiado el alma-, con el fin de discriminar, por medio de un ejercicio hermenéutico que el alma implementa sobre sí misma, lo celestial de lo maligno.

La tarea a la que debe prestarse el cristiano para que la verdad ilumine las almas, además de dominio, requiere "un diagnóstico de verdad y de ilusión"[321], una perpetua hermenéutica de uno mismo para efectuar lo que Casiano llamará *discretio*, es decir el discrimen, la discriminación entre lo que es puro de lo que es libidinoso. La ética sexual del cristianismo, para avanzar en este combate contra el mal, se servirá de técnicas como el examen de conciencia y la confesión, que no se reducen a la internalización de reglas para el comportamiento sexual, sino que apuntan, en general, a la interrogación del *ser libidinal en sí*.

> La tarea del monje no es, como la de los filósofos, adquirir el dominio de sí mediante el triunfo definitivo de la voluntad. Es la de controlar sin cesar sus pensamientos, sondearlos a fin de ver si son puros, verificar que no se disimula o que no ocultan algo peligroso; y es también la de verificar que no se revelan distintos de lo que en principio parecieron, que no son una forma de ilusión o de seducción. Siempre hay que considerar con desconfianza estos datos: piden ser examinados y puestos a prueba.[322]

Varias son las consecuencias de esta problematización agustiniana de la actividad sexual de los caídos, y de la obligación de verdad articulada según una interminable hermenéutica de sí. Una de las principales, en la genealogía de las aleturgias, es la desarticulación de la *moral orientada hacia la ética* en que se enmarca la ética grecorromana.

En la introducción a *El uso de los placeres*, Foucault distingue entre morales orientadas hacia la ética y morales orientadas hacia el código[323]. En el caso de las

[321] Michel Foucault. "Sexualidad y soledad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* p. 886.
[322] *Idem.*
[323] *Cfr*., Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.,* pp. 25-26.

primeras, la enredadas en la ética, el dinamizador de las formas de integración de los preceptos que advienen al sujeto inclinado a ligarse a la verdad, son las prácticas de sí, apoyadas en regímenes y códigos rudimentarios, que no pretenden fijar la conducta, sino más bien ofrecer consejos de salud psicosomática. Las morales orientadas hacia el código, en cambio, ponen especial énfasis en categorizar hechos, en establecer normas, en vigilar su cumplimiento, en determinar sistemas de sanciones, etc. El elemento dinamizador es, en este caso, el código, y será en función de él, y para autenticarlo y darle realidad práctica, que se prescribirán las prácticas de sí necesarias.

La moral cristiana es, según esto, una moral orientada al código. Y según esta orientación de la moral cristiana, es que se dará puntapié inicial a un largo proceso de juridización de las prácticas de sí y de la relación con uno mismo, que llevará al montaje de una tecnología de la carne que sólo siglos después, con el Concilio de Letrán, cobrará la consistencia necesaria para su implementación estratégica. Atrás queda la subjetivación ética, dinamizada por las prácticas de sí, apoyada en código rudimentarios, no regida por códigos estrictos, propia de la experiencia griega de las *aphrodisia*.

Otra consecuencia: los tres ámbitos de problematización (cuerpo-mujer-muchacho) de la dinámica de las *aphrodisia* (actos-placeres-deseos), serán fundidos, con el cristianismo, en uno sólo: la carne. En una ética que deja de estar dirigida exclusivamente a hombres libres, para dirigirse ahora tanto a hombres como a mujeres, y que sentencia como *contra natura* elamor a los muchachos, la problematización y la perpetua hermenéutica que ella pone en acción contra los peligros de los placeres, el material de la problematización, el *grano*, si se quiere, de la experiencia ética de la carne, será el propio pensamiento, ámbito de representaciones libidinales, campo de la concupiscencia.

La patologización de las *aphrodisia* ya desarrollada por la medicina galénica es retomada por Agustín, según el paralelismo de la actividad sexual con los espasmos involuntarios de la epilepsia, aunque en un ámbito de problematización distinto, que es el de un mal ontológicamente extraño a nosotros, pero integrante, a la vez, de nuestra propia voluntad. Las fuerzas de aquello que el pensamiento griego problematizaba como *aphrodisia*, fuerzas naturales y necesarias, aunque siempre tendientes al exceso, para el pensamiento cristiano provienen de una voluntad caída, cuyas consecuencias es urgente combatir en el camino hacia una vida santa.

Este mal en uno mismo, al que se debe combatir, debe ser extirpado. Pero en el camino purificador hacia la verdad, las fuerzas satánicas se redoblan, doblegando cada vez la voluntad de dominio que el cuerpo débil y caído pone en juego. Se precisa, entonces, de otra astucia del *logos*, ya no la del régimen conveniente para el dominio de las fuerzas hedónicas, sino la del desciframiento de los movimientos del alma, de una pesquisa incesante de la libido, de esa fuerza de carne, autónoma y demoniaca, que nos hace *recaer* en la no-verdad.

Como explica Castro Orellana, dominar y descifrar, son dos modelos genealógicos para comprender la experiencia ética de los placeres en la antigüedad grecorromana y en el cristianismo -respectivamente-. En el primero el sujeto es "material de transformación"[324], mientras que en el segundo el sujeto es "foco de análisis"[325]. Pero también, dominio y hermenéutica constituyen, en la genealogía de la ética foucaultiana, "dos maneras de entender el placer"[326]. El modelo del dominio comprende al placer como una dinámica entre actos, placeres y deseos que amenaza a la salud del cuerpo con la intemperancia, y amenaza a la salud del alma con la servidumbre. Contrarrestar el exceso, requiere así de un uso de los placeres orientado por la prudencia y por la templanza, un gobierno de sí apoyado en regímenes y recomendaciones ético-terapéuticos, una *enkrateia* que ajusten el modo de vivir a la verdad racional de la naturaleza.

El modelo hermenéutico, por su parte, comprende el placer, no tanto como fuerza natural que tiende al exceso y que puede afectar el equilibrio humoral que da salud al cuerpo. El modelo hermenéutico del cristianismo comprende el placer (la complacencia del alma en sí misma) como un mal en sí, como rasgo característico de una voluntad subversiva a la cual le ha sido arrebatado su soporte ontológico, a saber, la voluntad de Dios. A la falta de soporte ontológico, se agrega "otro poder, ontológicamente extraño"[327], que pone en movimiento, a pesar de la voluntad humana, lo involuntario y lo espasmódico del acto sexual. Los placeres,y principalmente los sexuales, quedan así éticamente descalificado. Ellos, y la libido que ponen en movimiento, el modo en que agitan la carne, no pueden ser índice moral para la vida devota. Ellos, más bien, empujan

[324] Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.,* p. 273.
[325] *Idem.*
[326] *Idem.*
[327] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.,* p. 74.

a la recaída, inclinan a la falta, alejan el alma del punto divino que le da luz y salvación.

Será el deseo, entonces, es decir los movimientos libidinales que se mueven en el pensamiento, los que servirán de índice para un desciframiento operado por una voluntad sometida a los infortunios de la libido, potencia satánica. Comenzará así a pensarse la concupiscencia, ella será el foco de análisis, la matriz para la relación consigo mismo que deberá entablar el monje, cuando, con Casiano, aparezcan las instituciones cenobíticas. En el complejo de procesos que ella pone en acción, en el combate perpetuo que cada cristiano deberá librar con fuerzas demoniacas que son parte integrante de su propia voluntad, los placeres, dominados o indómitos, no son más que la gratificación mundana de voluntades condenadas a enfrentarse a su propio querer y a su degradación transgeneracional.

En esta experiencia cristiana, las prácticas hedónicas comenzarán a ser pensadas, ellas mismas, como malignas. Los actos de placer, su inmensa variedad, comenzarán a fusionarse en un tipo de actos, un tipo particularmente preocupante, toda vez que en él se juega la progenie; un tipo de acto, además, en el que el modelo epiléptico se ve con mayor claridad, lo cual prueba su malignidad. Esos actos son los actos sexuales. O mejor, actos procreativos. Esta reducción de las prácticas hedónicas a las prácticas procreativas, abre un nuevo dominio del pensamiento, un campo cognitivo que será explorado en los siglos por venir, y que configurará el material que permitirá el surgimiento, después del Gran Encierro cartesiano, de las ciencias humanas. En este campo, donde el pensamiento se piensa a sí mismo en la modalidad de la hermenéutica de sí, la concupiscencia, el deseo libidinoso, la inclinación del sujeto al placer sexual, constituirán los elementos problematizador y dinamizador de la experiencia cristiana de la carne, que con el paso de los siglos articulará un poder pastoral.

2.3.2 Combatir(se)

Dicho esto, podemos pasar a una tercera reflexión cristiana, con la cual se intensifica la inquietud y la descalificación ética de las prácticas hedónicas. Esta reflexión será la de Casiano. Nos encontramos en un momento genealógico en el cual el problema principal será el de la fuerza de la libido en la voluntad. El sujeto se encuentra así enfrentado a sí mismo, o a una parte de sí mismo. La relación con el propio cuerpo, con

las mujeres y con los muchachos, las relaciones con los otros que a través del régimen dietético y afrodítico se problematizan y moderan, son relevadas por un énfasis en la relación que cada uno, hombres y mujeres, entabla con su propia interioridad. Una relación que es de combate contra esa parte de uno mismo que es obra de Otro, ontológicamente extraño.

Relación de vigilancia constante y alerta perpetua, contra un enemigo poderoso, capaz de redoblar sus fuerzas cuando se lo intenta extirpar del alma. La clave estratégica para este combate, el modo de luchar contra este tenaz enemigo, consistirá en "descifrar, entre los movimientos del alma, los que provienen de la libido"[328]. Para comprender mejor los rasgos de esta nueva práctica de sí, revisaremos algunas reflexiones de Foucault sobre Casiano y la reglamentación de la vida monásticas, donde se definirán las directrices para este combate contra esa parte de uno mismo que la es la concupiscencia[329].

En el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*, Foucault toma los textos de Casiano como directriz para estudiar "las transformaciones de las técnicas propias de la vida filosófica antigua en el cristianismo"[330]. Tanto en *Instituciones cenobíticas* como en *Colaciones*, Casiano permitirá a los estudios genealógicos de Foucault, observar el régimen de vida de las comunidades monásticas, así como las transformaciones de la dietética afrodítica grecorromana en el marco de un nuevo estilo de pensamiento.

Teniendo en cuenta que el ascetismo individual comenzaba a generar sospechas

[328] Michel Foucault. "Sexualidad y soledad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* p. 886.

[329] Es importante señalar que entre los momentos genealógicos del placer que aquí ordenamos, no hay continuidad. Es decir, no se está afirmando que haya una línea evolutiva, respecto a la descalificación ética de los placeres sexuales, que va desde Tertuliano, pasando por Agustín y llegando a Casiano. La genealogía foucaultiana encuentra en las lecturas de estos autores las claves para comprender el levantamiento de un modelo jurídico como forma de prender la subjetividad a la verdad requerida por formas de poder que se fueron sistematizando, a lo largo de los siglos, hasta articular una tecnología jurídica de la carne. No hay línea evolutiva, entonces. Hay más bien polémicas, discontinuidades, también continuidades, pero siempre en el marco de modificaciones estructurales en los modos de relacionarse con el propio cuerpo y con lo demás, y en los modos de relacionarse con el poder y con la verdad. Podemos ver esto, por ejemplo, en las diferentes reflexiones sobre el pecado original en Tertuliano y en Agustín. Y podemos verlo también en las distintas concepciones de la cuestión del consentimiento, en Agustín y en Casiano, que Foucault apunta hacia el final de *Las confesiones de la carne*. Ahora bien, entre estas discusiones, polémicas, distancias y aproximaciones a distintos tópicos fundamentales para el desarrollo de la teología cristiana y para el desarrollo de nuestra moral occidental, se fue forjando una experiencia de sí ante una tecnología en formación, que es la que interesa a Foucault estudiar bajo los lineamientos de una genealogía del sujeto de deseo sexual.

[330] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 298.

e inquietudes, debido a los excesos, desvíos y aberraciones a las que podían llegar los anacoretas como consecuencias de los arduos ejercicios a los que se sometían, los teólogos y pastores de Medio Oriente, hacia el siglo IV de nuestra era, intentaron definir un sistema de reglas que permitiera una regimentación de la vida monástica en comunidad. Contra la idea de que el cristianismo es esencialmente ascético, la genealogía foucaultiana muestra que el desarrollo de las comunidades monásticas y el sistema de reglas que permitiría la regimentación común de la vida devota, estaba motivado por un rechazo del ascetismo individual. Las prácticas ascéticas fueron consideradas, en este período, *contraconductas* respecto a una actitud especifica que se esperará de los fieles: la obediencia.[331]

¿Por qué es el ascetismo incompatible con la obediencia cristiana? A grandes rasgos, el ascetismo contra el que se articulará el sistema de reglas que regirán la vida monástica, sigue enmarcado en el modelo del dominio de sí. Foucault entrega, en el curso de 1979, cinco rasgos de la práctica ascética que muestran la incompatibilidad con un régimen de vida basado en la obediencia. Primero, la práctica ascética "es un ejercicio de sí sobre sí"[332] en la que el otro (su mirada y su escucha; en fin, su *dirección*) no juegan papel alguno. Segundo, la práctica ascética sigue un camino de dificultad creciente que tiene como criterio el propio sufrimiento del asceta. Será este criterio el "guía" de los arduos ejercicios purificadores. El régimen, en la práctica ascética es, podemos decir, autoimpuesto. Tercero: el ascetismo, dice Foucault, es "una forma de desafío interior"[333] que es al mismo tiempo desafío al otro. Una suerte de justa entre anacoretas, cierta forma agonal de la práctica ascética, intensificaba cada vez más los desafíos que el propio asceta se proponía. Cuarto rasgo contraconductual de la ascesis: se tiende hacia la *apatheia*[334], esto es, al "dominio que éste [el asceta] ejerce sobre sí mismo, su cuerpo y sus sufrimientos"[335]. Con esto, el anacoreta puede llegar a un estado en el que nada perturbará su cuerpo, en el que ningún sufrimiento o padecimiento doblegará su carne. La tentación, según esto, no es para el asceta algo por suprimir, sino algo por dominar. Y finalmente,

[331] Así lo expone Foucault en la clase del 1 de marzo del curso de 1978 (*Cfr.* Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit*., pp. 203-208).
[332] *Ib.*, p. 205.
[333] *Idem.*
[334] Si bien la noción ya está en el estoicismo y en el epicureísmo, con el cristianismo cobrará otro sentido. Dehecho, en la genealogía foucaultiana, podemos observar al menos tres modalidades de *apatheia*: la estoico- epicúrea, la de los anacoretas, y la de la vida monástica, bajo el signo de la obediencia (*Ib.*, pp. 177-178).
[335] *Ib.*, p. 205.

a través de los ejercicios ascéticos, el cuerpo de ascesis se identifica con el cuerpo del propio Jesucristo siendo azotado y clavado en la cruz, rechazo del cuerpo y de la materia más cercano al "acosmismo" gnóstico que al modelo monástico que dará las directrices para el desarrollo de la pastoral de las almas.

Todos estos rasgos muestran que el ascetismo no estaba en el centro del desarrollo de la pastoral de las almas, sino más bien por fuera de ella. La justa atlética, el dominio de sí, la identificación con el cuerpo de Cristo, etc., son incompatibles con una pastoral que pivota en la obediencia, en la renuncia a la voluntad, y sobre todo, en "un despliegue de la conducta del individuo en el mundo"[336].

> No hay ningún rechazo del mundo en el principio pastoral de la obediencia; jamás hay acceso a un estado de beatitud o de identificación con Cristo, un tipo de estado terminal de dominio perfecto, sino, al contrario, un estado definitivo, adquirido desde el inicio, de obediencia de las órdenes de los otros; y por último, en la obediencia nunca hay nada de esa justa con los demás o consigo mismo sino, antes bien, una humildad permanente.[337]

Es entorno a la cuestión de la obediencia que es posible comprender las transformaciones del régimen de vida desde la ética helenística a la ética cristiana. En esta última, la obediencia, dice Álvarez Yágüez, "se convierte en virtud"[338]. Según esta virtud cristiana, los fieles estarán, en adelante, indefinidamente subordinados al pastor.

De la relación maestro-discípulo en la época helenística, donde el maestro tiene un papel instrumental respecto a la búsqueda de dominio por parte del discípulo, se pasa a la relación monje-preceptor, donde la subordinación es indefinida y continua. El dominio de las *aphrodisia* es sustituido, entonces, por un estado permanente de dominio por otro"[339]. La relación cristiana entre maestro y discípulo es una relación *formal*, toda vez que ella no se basa en la sabiduría del maestro o en su capacidad parresiástica. Ella se basa, antes bien, en el hecho mismo de obedecer, sin apelar al saber del preceptor, soportando incluso órdenes absurdas que no apuntan al autodominio o a la autonomía, sino a la perpetuación en el tiempo de la propia obediencia. Como dice Foucault en la

[336] *Ib.*, p. 207.
[337] *Ib.*, p. 206.
[338] Jorge Álvarez Yágüez. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, p. 188.
[339] *Idem.*

clase del 6 de mayo del curso impartido en la universidad de Lovaina en 1981:

> …el monacato rompe la forma antigua de la relación pedagógica al introducir, al insertar en ella la cuchilla quizás fatal de la obediencia, la *obedientia*. Hay una despedagogización de esa relación de dominio que constituye uno de los rasgos absolutamente característicos de la práctica monástica.[340]

En adelante, todo girará en torno a la penitencia, definida en los textos de Casiano como un estado que el monje debe lograr a través de una serie de prácticas y ejercicios regidos por un sistema de reglas común. Penitencia que ya no se reduce a la práctica de la *exomologesis*, sino que consistirá, más bien, en lograr la pureza del corazón que sólo puede obtenerse a través del examen, la obediencia, la discreción y la confesión, todo adjunto a la gracia de Dios, sin la cual no hay victoria posible sobre el mal.

Según anota Foucault en *Las confesiones de la carne*, la penitencia no es sólo un procedimiento de remisión de los pecados, sino un "estado purificado y mantenido constantemente"[341], definición que permitirá acoplar perfectamente la práctica de la penitencia a la vida monástica. Esta vida, se abocará en adelante a la confesión de las faltas y al desciframiento de los secretos del corazón, que permitan al monje dirigirse hacia ese estado de penitencia que es purificación del corazón, pero también del pensamiento y de todo lo que pueda tentarlo. La vida monástica es así "la vida penitente por antonomasia"[342], pues ella consiste en ejercitarse en la penitencia para lograr el estado penitente. Y este estado penitente, que se logra a través de ejercicios y manifestaciones penitenciales, "nunca es otra cosa que la firmeza en un combate que exige la permanencia del ejercicio"[343].

Estas cuestiones sirven a la genealogía foucaultiana para identificar la matriz de problematizaciones que servirá a los siglos de *tecnologización* del cristianismo. El sistema de vida cenobítico -disciplinario, de jerarquía y obediencia, común a todos los

[340] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*.*Op. cit.*, p. 150. En la clase del 6 de mayo, Foucault expone los principales rasgos de la obediencia cristiana.
[341] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit*., p. 388. En la edición del último volumen de la historia de la sexualidad, recién publicada en el 2018, y traducida al español el año siguiente, los aportes de Casiano son abordado en el "Apéndice 2".
[342] *Idem.*
[343] *Idem.*

integrantes del cenobio-, permitió el paulatino desarrollo de *prácticas intermedias*, según Foucault, entre los grandes ritos penitenciales y el perpetuo discernimiento de los pensamientos.

Estas prácticas tenderán a una codificación punitiva creciente que permitirá asignar, a infracciones precisas, sanciones determinadas, lo que definirá una nueva modalidad de relaciones entre falta y penitencia, en virtud de una *evaluación de las faltas*, en virtud de un *principio de proporcionalidad*, y en virtud de un *principio de corrección progresiva*. De Casiano a Benito, se despliega una codificación cada vez más detallada de las relaciones entre falta y penitencia, perpetuando la matriz de problematización articulada según una vida penitente sistematizada en el cenobio y según la remisión del mal, ya sea a través de su expulsión, de su corrección o de su curación. Foucault sintetiza magistralmente la matriz de problematización a la que quiere referirse al estudiar los textos de Casiano.

> En un extremo encontramos las formas rituales y ostensivas de la *exomologesis*; en otro, las técnicas de *exagoreusis* de examen y confesión en el discurso y, entre ellas, los métodos para castigar en función de un código que define la gravedad de las faltas y los castigos proporcionales. Entre la manifestación de la verdad por medio de los "hechos y gestos" del estatus penitencial (una suerte de *verificación*) y su enunciación en unja relación permanente de dirección (*veri-dicción*), la regla monástica pone de relieve lo que a continuación, en el cristianismo occidental, se convertirá en la forma más importante de la relación en el mal y la verdad, entre el "obrar mal" y el "decir veraz"; a saber, la *jurisdicción*.[344]

Es según este esbozo de una matriz de problematizaciones que permitirá la codificación jurídica de la relación con uno mismo, de las verbalizaciones y, en fin, de la totalidad de la vida del sujeto, que se hará urgente la práctica de la dirección de conciencia.

Este es el tema que interesa en particular a Foucault. Nosotros intentaremos, no obstante, enfocarnos en una parte del análisis foucaultiano de los textos de Casiano, que nos permitirá avanzar en la creciente problematización de la experiencia del cuerpo y de los placeres. Esa parte del análisis es la que concierne al sistema de remisiones

[344] *Ib.,* p. 389.

pecaminosas que establece Casiano, según la cual se define lo que será el combate espiritual que deben librar quienes busquen purificar el corazón y el pensamiento, a través de la confesión y el examen de conciencia.

Tanto en el sexto capítulo de *Instituciones*[345], como en varias de sus *Colaciones*[346], Casiano tematiza la cuestión del combate de la castidad[347]. El de la castidad no es el único combate en el que se verán involucrados los monjes. También están los que se libran contrala gula, contra la avaricia, contra la cólera, la pereza, la acidia, la vanagloria y la soberbia. El combate de la castidad ocupa el segundo lugar entre ocho combates espirituales. Entre los espíritus del mal, según mostrará Foucault, la actividad sexual tendrá un rol particular.

Los ocho espíritus del mal que organiza Casiano, operan en la carne aliándose en parejas. La soberbia se vincula con la vanagloria, la pereza con la acidia y la avaricia con la ira[348]. La lujuria, por su parte, se empareja con la gula, en una ligazón particular, toda vez que ambos son vicios innatos, y deshacerse de ellos parece más difícil. También, lujuria y gula son dos vicios que requieren, para formarse y cumplir sus objetivos, la participación del cuerpo. Y finalmente, hay entre lujuria y gula una relación causal directa, ya que excederse en los placeres de la mesa, incentiva el deseo de fornicación. Esto lleva a Casiano a afirmar que, entre gula y lujuria "existe un parentesco y una analogía peculiares"[349].

Esta peculiaridad dará al espíritu de fornicación un rol privilegiado. Veamos cómo. En el cuadro de los ocho vicios ordenados por Casiano, hay un "vector causal", dice Foucault,cuyo puntapié inicial es la gula, surgida en el cuerpo, donde se estimula también la lujuria. De la pareja gula-lujuria, surge la avaricia, que ata el cuerpo del monje a los bienes materiales, induciéndole el deseo de obtener aquello que aún no se tiene. Todo lo cual llevaa las disputas y rivalidades que hacen surgir la cólera. Quedan, en este punto, vinculadas avaricia e ira, quiasma maligno que produce tristeza y provoca en el monje el

[345] Juan Casiano. *Instituciones*. Madrid: Ediciones RIALP, 2017.
[346] Juan Casiano. *Colaciones I-II*. Madrid: Ediciones RIALP, 1998.
[347] Nos orientamos, en lo que sigue, por el texto de Foucault titulado "El combate de la castidad" (*Cfr.,* Michel Foucault. "El combate de la castidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* pp. 913-924).
[348] Casiano expone las relaciones de los vicios entre sí en las conferencias V, del Abad Serapion (*Cfr.,* Juan Casiano, *Colaciones I*. *Op. cit*., pp. 228-230)
[349] *Ib.* p. 230.

rechazo de la vida monástica, y con ello la acidia.

Hasta aquí, se explica cómo la pareja gula-lujuria desencadena en la vida del monje un complejo de vicios que lo alejan del régimen de vida monástico. Y se explica también la relevancia ascética del ayuno, que vence a la gula y con ello, anula el espíritu de fornicación. Pero en este encadenamiento causal de los vicios no se incluye la soberbia y la vanagloria. Ellas no son engendradas como lo son la avaricia, la cólera, la pereza o la acidia. Soberbia y vanagloria son engendrados, más bien, por la victoria ascética del monje sobre los vicios antes mencionados.

Una vez extirpado el quiasma lujuria-gula, que engendran causalmente el resto de los vicios, "corremos el riesgo -dice Casiano- de perecer al vernos vencedores de los demás"[350], lo que implica una soberbia al mismo tiempo carnal y espiritual. Carnal, en el sentido de vanagloriarse de la propia castidad, de los ayunos, de la pobreza, etc.; espiritual, en el sentido de vanagloriarse del progreso ascético como si este fuera un mérito propio. ¿Cuál será la consecuencia de esta soberbia en la que puede caer el monje por su ascetismo individual? El ser abandonado por Dios, el comenzar a ver tambalear el "maravilloso estado de pureza"[351] que hace al monje "deleitarse y tener en ella sus delicias como en una purísima mansión[352]. Este abandono y el consecuente tambaleo del estado de pureza logrado por el monje llevarán, una vez más, a caer en el quiasma gula-libido en que se encarna el espíritu de fornicación.

En todo este sistema de remisiones viciosas, que hace recaer al monje en la falta incluso cuando ya ha logrado vencer gran parte de esos vicios, la fornicación tendrá, dice Foucault, "cierto privilegio ontológico"[353]. Enraizada en el cuerpo como la gula, los "remedios espirituales"[354] no son suficientes para el combate contra el espíritu de fornicación. La privación corporal, es decir la vigilia, el ayuno y "la penalidad del trabajo"[355], serán esenciales al momento de lidiar con estos vicios esencialmente carnales, sin dejar de lado el trabajo del alma sobre sí misma, toda vez que la fornicación puede nacer en el pensamiento, en las imágenes y en los recuerdos.

[350] *Ib.,* p. 229-230.
[351] Juan Casiano. *Colaciones II*. *Op.* cit., p. 61.
[352] *Idem.*
[353] Michel Foucault. "El combate de la castidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* p. 915.
[354] Juan Casiano, *Colaciones I*. *Op. cit*., p. 217.
[355] *Ib.,* p. 218.

Ahora bien, respecto a la gula, hay una diferencia importante. Ésta debe ser combatida con mesura, ya que es imposible vivir sin alimentarse, y un cuerpo mal nutrido, puede no estar lo suficientemente preparado para el combate espiritual purificador. Llegar a la inanición, es un crimen contra el alma, que en modo alguno aporta en el camino hacia el ideal monástico. No ocurre lo mismo en el caso del combate contra el espíritu de fornicación. Éste no tiene límites, no exige mesura. El objetivo estratégico de este combate es la total aniquilación de la inclinación lujuriosa, ya que sin ella, se puede seguir viviendo, y según el ideal monástico, es solo suprimiéndola que uno puede encaminarse hacia la pureza. Así, podemos ir más allá de nuestra naturaleza, al extirpar la carne, mientras se permanece en el cuerpo.

La apuesta del monje cuando combate su espíritu de fornicación es radical. Cualquier vigilia o ayuno, cualquier penalidad del trabajo, cualquier derrota de los vicios, no tendrá efecto de purificación mientras la carne no sea extirpada del cuerpo. De entre los ocho vicios, la fornicación tiene una posición particular, como la cúspide del encadenamiento causal, y como principio de la recaída y del incesante despliegue de los combates. El combate de la castidad será así el más decisivo en la ascesis del monje.

Ahora bien, ¿qué entiende Casiano por *fornicatio*? Tanto en la quinta colación como en la duodécima, la fornicación es presentada según tres modalidades: la conjunción carnal o *fornicatio* en sentido restringido; la impureza o *inmunditia*, que no requiere de conjunción carnal; y por último, la *libido*, que "incubándose en el interior del alma, puede cometerse hasta sin pasión ni acción corporal"[356]. La novedad de Casiano estriba en el uso de estas tres modalidades, respecto a la tradicional trilogía de los pecados de la carne que se puede encontrar en la *Didaché*: el adulterio, la fornicación entendida como la actividad sexual fuera del matrimonio, y la corrupción de niños. Casiano no da particular relevancia al adulterio, comprendido como *fornicatio* en sentido restringido. En su análisis, el énfasis estará puesto en los otros dos pecados carnales.

Cuando Casiano se refiere al combate de la castidad, no se detiene en la cuestión de la conjunción carnal, esto es, de las relaciones sexuales. La codificación de los pecados lujuriosos según la actividad conyugal tendrá que esperar al cristianismo medieval para ser problematizada. Por ahora, hay un abordaje "furtivo", dice Foucault, de las relaciones

[356] Juan Casiano, *Colaciones II*. *Op.* cit., p. 52.

sexuales. Y lo que parece interesar a Casiano tiene que ver más con los pecados de la carne que se efectúan sin relación sexual y sin pasión del cuerpo, esto es, con la inmundicia y con la libido. Esto, en el análisis foucaultiano, tiene una razón *positiva*, toda vez que lo esencial del combate de la castidad no apunta al acto mismo o a la relación sexual, sino a un "microcosmos de soledad"[357] en el que debe librarse el combate espiritual.

Este combate espiritual por la conquista de la castidad, desplegado en la relación del monje consigo mismo, prescinde de los elementos principales que caracterizaban la ética sexual en el pensamiento griego: la *synousía* o conjunción de dos individuos, y las *aphrodisia* o los placeres ligado al acto. En la soledad del monje, el combate debe enfocarse en los movimientos del cuerpo y del alma, en las imágenes, percepciones, recuerdos y ensoñaciones, en pensamientos que llevan a la voluntad al consentimiento[358], sea en la vigilia o en el sueño. Todo lo cual se despliega entre los polos de lo involuntario -tanto los movimientos físicos como los movimientos del pensamiento- y lo voluntario -es decir, de una voluntad que resiste o consiente-.

Entre la mecánica involuntaria del cuerpo y de los pensamientos, y el juego del pensamiento consigo mismo al consentir o resistir esos movimientos, se configura el microcosmos del monje solitario, quien deberá combatir, principalmente, la inmundicia y la libido. Según esto, el combate de la castidad propuesto en los textos de Casiano puede comprenderse como un trabajo de disociación que permite progresar, desde los movimientos involuntarios del cuerpo y del pensamiento, hacia la castidad, cuyo signo es la ausencia de poluciones nocturnas. Este trabajo de disociación consiste en deshacer la implicancia de la voluntad en los movimientos del cuerpo, en la imaginación, en la sensibilidad, en la representación y en los sueños. En suma, se trata de deshacer la implicación de la voluntad en todos estos elementos del microcosmos solitario del monje, implicación volitiva que Casiano llamará *concupiscencia*, contra la cual se debe librar el combate espiritual contra el espíritu de fornicación.

> Todo el trabajo del monje sobre sí consiste en no dejar nunca que se comprometa su voluntad en ese movimiento que va del cuerpo al

[357] Michel Foucault. "El combate de la castidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 919.
[358] El consentimiento en Casiano es comprendido de un modo distinto a como lo comprendía Agustín. Para un análisis comparativo: *Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.*, p. 368.

> alma y del alma al cuerpo, al que esta voluntad se puede haber asido, para favorecerlo o para detenerlo, a través del movimiento del pensamiento.[359]

Trabajo que exige una vigilancia constante sobre sí mismo, y que pivotará en un elemento que en adelante central para la tecnología de sí que comienza a esbozarse con Casiano. Ese elemento técnico es la *dicretio*.

No se trata de un elemento nuevo. Es más bien la prolongación, en el cristianismo, de la *diákrisis* griega, según la cual se puede determinar lo que está demás y lo que sobra, el exceso y el defecto de algo, de modo tal que uno pueda situarse en el medio, evitando así potenciales perjuicios. La *discretio* o "discreción"[360] consiste así en una actividad de juicio, una actividad de discernimiento que es puesta en ejercicio en función de fines específicos, como el de no excederse en los alimentos o en los placeres.

> La discreción, manteniéndose igualmente alejada de los dos extremos contrarios, enseña al monje a caminar por una senda real, y no le permite apartarse ni a la derecha, en pos de una virtud orgullosa y un fervor exagerado que rebasan los límites de la justa templanza, ni a izquierda, tras de la relajación y el vicio, so pretexto de mirar excesivamente por la salud del cuerpo, en una perezosa y mortal desidia.[361]

En la técnica cristiana de dirección de conciencia, central en el régimen monástico y nodal en la formación de la pastoral de las almas, la cuestión de la *discretio* cobrará una particular relevancia. Ella referirá, en Casiano, a los excesos de la ascesis y de la vida monástica, caracterizándose así como una noción "antiascética", toda vez que su ausencia es la que provoca las exageraciones que no traen sino perjuicios al monje y desorden en la vida monástica.

Según esto, la *discretio* cobra en Casiano el sentido de un freno o de un moderador de los excesos en los que puede caer incluso el más diestro de los ascetas. *Discretio* es

[359] Michel Foucault. "El combate de la castidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 921
[360] Según la traducción de Ediciones RIALP que aquí utilizamos.
[361] Juan Casiano. *Colaciones I*. *Op. cit*., p. 90. Foucault cita este pasaje de las conferencias del Abad Moisés en la clase del 26 de marzo de 1980, del curso, *Del gobierno de los vivos* (*Cfr.*, Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 328). Fijándonos en esta clase, es que intentaremos comprender la *discretio*. Foucault se refiere también a la *discretio* tematizada por Casiano en el curso *Obrar mal, decir la verdad*, en la clase del 6 de mayo (*Cfr.,* Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit*., pp. 141-178).

así mesura, medida, elemento moderador de las posibilidades ascéticas, "arista antiascética"[362] de una antigua práctica de sí, cuchilla cuyo filo Casiano hará pasar por la soberbia y la vanagloria de quienes se dominan a sí mismos.

> …se llega a la idea de que incluso en los personajes más santos, incluso en quienes estaban más cerca de la verdad, había una mancha ciega, había un punto que se les escapaba, no podían ser la medida de sí mismos. No pueden saber exactamente qué deben hacer, porque saben mal lo que pueden hacer y saben mal lo que pueden hacer porque en el fondo ignoran lo que son. No hay una *discretio* natural, inmanente al hombre.[363]

Mientras que el sabio antiguo debía a su *logos* el poder discernir entre lo mucho y lo muy poco, con la condición de no dejar nublar su razón por pasiones desmedidas, el sabio cristiano no encuentra medida en algo que está en sí mismo, sino en la divinidad. La *discretio* se ausenta del hombre.

Esta incertidumbre cristiana de sí mismo, esta forma de ausentarse la *discretio*, se relaciona con tres cuestiones, referidas a la presencia del demonio en uno mismo. Estas cuestiones Foucault las obtiene del ejemplo del abad Juan, quien vivía en el desierto cercano a la aldea de Lico, ejemplo correspondiente a la conferencia del Abad Abraham, en la vigésimo cuarta colación[364]. Reconocido por todos como santo, consejero de los poderosos, Juan de Licópolis, en la cúspide ascética, se da cuenta de que ha sido el diablo quien le ha estado obligando, hace ya tiempo, a ayunar excesivamente. Su santidad, en realidad, era un señuelo, un ingenioso engaño, cuyo fin era hacerlo caer en la tentación. En la supuesta cúspide de la vida santa, Juan debe reconocer no haber avanzado un ápice.

Primera cuestión, no hay manera de conjurar la presencia del diablo, cualquiera sea el grado de santidad. Segunda: el diablo se presenta en el interior del sujeto, surge imbricado a la subjetividad del monje. No se trata de una invasión del alma por parte del demonio, sino más bien del hecho de que el espíritu del mal y el alma del monje tienen, según Casiano, la misma naturaleza[365]. Esta semejanza o analogía es lo que permite a las fuerzas demoníacas dar órdenes, mover y agitar el cuerpo del monje. Según esta correspondencia el mal impregna el alma. No hay posesión, aclara Foucault, sino

[362] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 330.
[363] *Ib*., p. 3.
[364] *Cfr.*, Juan Casiano, *Colaciones II*. *Op. cit*., pp. 427-485.
[365] *Cfr.,* Juan Casiano, *Colaciones I*, *Op. cit.,* pp. 324-325.

"coposesión, copenetración, coexistencia del espíritu del mal y el alma en el cuerpo"[366]. Tercera cuestión: la *sede* de esta coposesión será el cuerpo,donde el espíritu del mal, aparentando ser el bien, sugerirá al alma representaciones e ideas que harán indiscernible el punto de origen, bueno o malo, de esas sugerencias.

Borroso este punto, en el murmullo imaginario de las ideas y de las representaciones buenas y malas, el alma no puede discernir. El diablo ha *barrado* su *discretio*, ha englobado al alma en la indistinción entre lo bueno y lo malo. Poco puede saber la voluntad humana. El sujeto es indiscernible de Satán.

El peligro ya no reside en el arrebato patológico -es decir en el *pathos* o en la repercusión en el alma de la mecánica del cuerpo-, sino que reside en la imposibilidad de la *discretio* -es decir, en la incapacidad de discriminar entre la representación del bien y la representación del mal. Mientras que la *discretio* antigua, apunta Foucault en marzo de 1980, se aplica esencialmente "al valor de las cosas"[367], en el cristianismo la *discretio* se aplica a uno mismo, a la propia falta de discernimiento, al proponerse descifrar los arcanos de la conciencia. La *discretio* cristiana refiere al sujeto, habitado por *otro* principio rector, de la misma naturaleza que él, que lo engaña y lo domina. Según el ejemplo de Juan de Licópolis, engaña incluso a los que se dominan a sí mismos, al hacerlos creer que se dominan, cuando no es sino el dominio del mal.

En suma, lo que a Foucault le interesa destacar de la *discretio* cristiana, es que si bien esta puede considerarse una continuación de la *diakrisis* griega, entre ambas hay una diferencia esencial: mientras que en esta última el peligro al que se enfrentaba el sabio era el movimiento incontrolable de la pasión, el *pathos* que es experiencia de sí y afección pasiva de las fuerzas de la naturaleza; en el cristianismo el peligro consiste en la ilusión o en el engaño perpetrado por un genio maligno. Esto, complementado con la falta constitutiva de *discretio* en el hombre, y con la condena de no poder discernir entre las representaciones buenas y las malas. Más precisamente, mientras que la *discretio* helénica se refiere al valor de las cosas, la *discretio* cristiana se refiere al sujeto mismo, a la relación que uno entabla con uno mismo, así como a las ideas, recuerdos y representaciones que en esa relación son suscitadas.

[366] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.,* p. 336.
[367] *Idem.*

¿Cómo podrá el cristiano discernir? Para esto servirá el examen de conciencia y la confesión que desde Casiano en adelante comenzará a tener cada vez mayor centralidad en la formación de un poder pastoral. Examen que no se enfocará, como en Séneca, en los actos realizados, buscando discernir si se ha obrado según los preceptos ético- terapéuticos. La "materia prima" del examen cristiano serán las *cogitationes* o pensamientos[368]. El fluir de las cogitaciones constituirá, así, el peligro. Más precisamente, las agitaciones que ideas, recuerdos y pensamientos producen en la carne.

El examen cristiano se desenvuelve en el perpetuo movimiento de los pensamientos, ante el cual uno deberá actuar como un cambista[369], esto es, como quien examina las monedas que recibe para discernir su autenticidad. Las ideas, principalmente las ideas de los filósofos, suelen brillar como el oro. Será labor del buen cristiano verificar el metal y la efigie de esas ideas, a través de un "examen material del pensamiento"[370] que permita discernir las monedas falsas de las auténticas.

> No se trata, pues, de reevaluar a posteriori los actos para saber si son buenos o no lo son, sino de captar los pensamientos en el momento mismo en que se presentan e intentar, lo más rápido posible, de inmediato, separar los que debemos poder acoger en la conciencia y los que tendremos que rechazar, expulsar de la conciencia.[371]

Se examina, en el cristianismo, la realidad material de ideas, recuerdos y pensamientos, en la incertidumbre constitutiva que fluye en el fondo del sujeto. Ya no se tratará, como en el estoicismo, de saber si alguna verdad había sido pasada por alto en los diversos actos realizados durante el día. Se trata, más que de la verdad de las ideas, de la verdad de uno mismo. Más que de la verdad de lo que pienso, se trata de la verdad de uno mismo, cuando piensa. Se produce así una "flexión", dice Foucault, en las

[368] Se puede revisar la exposición del valor y la forma de la *discretio* cristiana en la "Segunda conferencia del Abad Moisés": "Toda la astucia del demonio no prevalecerá contra la ignorancia de este hombre que no sabe encubrir por falsa vergüenza los pensamientos [*cogitationes*] que nacen en su corazón…" (Juan Casiano, *Colaciones I*, *Op. cit.*, p. 101).

[369] Casiano refiere también a la metáfora del molinero que distingue el grano bueno del malo, y a la del centurión que inspecciona a sus soldados para discernir cuáles son aptos y cuáles no. No obstante, es la metáfora del cambista, de quien examina la autenticidad de la moneda, la que mejor servirá a Casiano para caracterizar el examen de conciencia. (*Cfr.* Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, p. 343).

[370] *Ib*., p. 345.

[371] *Ib*., p. 343.

relaciones que el sujeto entabla con la verdad.

Con todo esto en cuenta, podemos ver el rol de la confesión en este estilo de examen. No teniendo *discretio*, al alma humana no le queda sino apoyarse en otro. Y para apoyarse en otro, con el fin de efectuar la discriminación entre lo bueno y lo malo, será preciso hablar. No para encontrar en ese otro consejo de sabiduría que permitan, en algún punto de la relación, una *discretio* autónoma, sino para obtener del acto mismo de la confesión el desengaño. Hablar de sí a otro es, por el acto mismo, un "operador de discriminación"[372], tanto por la vergüenza que implica confesar, lo que permite extrapolar la naturaleza maligna de lo que se confiesa, como por el hecho de que Satanás, condenado a las tinieblas, se desprenderá de lo que se confiesa, para no ver la luz, y también, por el hecho de que confesar es, por sí mismo, un acto de expulsión material, una especie de exorcismo. La confesión es,así, principio de *discretio*.

Ahora bien, esta discursivización de uno mismo estará enraizada en la *fornicatio*, ontológicamente privilegiada respecto a los otros siete vicios, según hemos visto. En el combate espiritual del monje cristiano, que pasa por el examen de conciencia y la confesión de la concupiscencia, la dinámica afrodítica, compuesta por las relaciones entre actos, placeres y deseos, se desarticula, estableciendo a los actos de placer sexual como vicio, y haciendo de la concupiscencia un ámbito privilegiado para las técnicas de sí. Surge así una nueva ética, donde la subjetividad se constituye en la concupiscencia; ética que tiene como finalidad la pureza del alma, que sólo puede lograrse a través de auto desciframiento, y el rechazo de las agitaciones de la carne.

Según esto, el sujeto estará en perpetua vigilancia de sus pensamientos, y en perpetua verbalización de su concupiscencia. Considerando la particularidad de la *fornicatio*, sin la cual se puede seguir viviendo (lo que no es el caso de la gula, que llevada al extremo a través del ayuno, pone en peligro la vida), se agrega a toda esta modulación cristiana de la relación entre subjetividad y verdad, una disociación que será fundamental para la historia del pensamiento. Esa disociación es la efectuada entre la moral alimentaria y la moral sexual. Mientras que en la ética helenística el régimen dietético era fundamental para una saludable actividad sexual, en el cristianismo una remite a la otra en la forma de la incitación al pecado. Placeres de la mesa y placeres de la cama

[372] *Ib.*, p. 347.

quedan así completamente disociados, en el afán de acceder a la verdad.[373]

Esta disociación que permite determinar las directrices del combate espiritual cristiano, en conjunto con la afirmación de una falta de *discretio* en el hombre, y con la exigencia de un auto desciframiento a través del examen y la confesión, sentarán las bases de lo que será, no sólo el desarrollo y tecnologización de una pastoral de las almas, sino también, y sobre todo, de las ciencias humanas que llamamos modernas. Esto, principalmente lo que atañe a la idea de un sujeto profundo, esencial y universal en su naturaleza, que sólo puede purificarse, curarse y resguardarse, hasta cierto punto, del mal, a través de la mortificación y de la renuncia a los placeres. Como dice Castro Orellana,

> … la *hermenéutica de sí* ha llegado a determinar la relación que el hombre occidental establece consigo mismo, condicionándola bajo los criterios del descubrimiento, el conocimiento y la interpretación. Es decir, la posibilidad de una ética moderna se ha visto sometida al imperativo del conocimiento de uno mismo, lo cual ha colocado un manto de olvido sobre el arte de la existencia de la antigüedad.[374]

Según lo expone Foucault en la conferencia impartida en Dartmouth, la hermenéutica de sí según el sacrificio de sí ha sido el terreno en el que se ha movido el trabajo del pensamiento occidental por fundar una hermenéutica de sí, que no se juegue bajo el signo del sacrificio y de la renuncia, sino en la emergencia "positiva, en lo teórico y en lo práctico"[375], de la relación del sujeto consigo mismo. Tanto las instituciones judiciales como las prácticas médicas y psiquiátricas, así como la teoría política y filosófica, se han propuesto la tarea de "constituir el fundamento de la subjetividad como raíz de un yo positivo, que podríamos llamar el antropologismo permanente del

[373] Vale la pena recordar el siguiente pasaje de *El uso de los placeres*: "Sería sin duda interesante seguir la larga historia de las relaciones entre moral alimentaria y moral sexual a través de las doctrinas, pero también a través de los ritos religiosos o de las reglas dietéticas; habría que buscar cómo, a largo plazo, pudo producirse el desfase entre el juego de las prescripciones alimentarias y el de la moral sexual: la evolución de su importancia respectiva (con el momento sin duda bastante tardío en que el problema de la conducta sexual se volvió más preocupante que el de los comportamientos alimentarios) y la diferenciación progresiva de su estructura propia (el momento en que el deseo sexual fue interrogado en términos distintos que el apetito alimentario)" (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 55).

[374] Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.,* p. 289.

[375] Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, p. 174.

pensamiento occidental"[376]. Antropologismo motivado por la necesidad de "sustituir" el sacrificio como apertura de sí por la figura *positiva* del hombre.

El gran problema de la actualidad es que el pensamiento lleva siglos empeñándose en encontrar el fundamento positivo de la hermenéutica de sí que el yo aplica a sí mismo. Habría que desplazar la cuestión y preguntarse, mejor, si esa hermenéutica de sí que pretende fundarel yo es, en realidad, necesaria o útil para el ejercicio del pensamiento en la actualidad. La analítica de las formas de dominio que motivaron los estudios de Foucault desde *Historia de la locura* hasta *La voluntad de saber*, permiten ver que "el yo no es otra cosa que el correlato histórico de la tecnología construida en nuestra historia"[377], una tecnología de gobierno que perpetua la obligación de verdad que la funda al hacer hablar a un "yo", en la modalidad aletúrgica de la verbalización del fuero interno, de sus sombras e intenciones. En suma, un yo que habla interpretándose a sí mismo en el engaño perpetuo producido por su propia voluntad, y que debe descifrar sus agitaciones y motivos más oscuros, para no desviarse de la verdad luminosa que lo ha creado.

El surgimiento del cuerpo de deseos y placeres, que, como veremos, será el sujeto/objeto de las ciencias humanas, no pudo llegar a conjugarse sin adoptar antes la forma que le ha dado el cristianismo. Y no podría haberse alineado a la práctica de la confesión, si no hubiese sido por reducción de las complejidades existenciales experimentadas en un estilo de pensamiento que se proponía el dominio de una dinámica intensa y placentera, a una misma cuestión: la cuestión de la carne. Ella no es sólo la fuerza, necesaria aunque perversa, que permite eternizar la finitud del hombre. Ella, la carne, es también, y sobre todo, la forma que la voluntad adopta cuando a la conciencia o a la mirada se presentan los deleites, un acto de rebeldía ante Dios, inaceptable para individuos inmundos, caídos, que sólo pueden amar a sus iguales según la forma degenerada de la concupiscencia.

Las prácticas hedónicas, y desde este momento genealógico, *las prácticas hedónicas concupiscentes*, que a diferencia de las prácticas hedónicas gástricas o gastrosóficas (el comer y el beber), pueden ser extirpadas del cuerpo sin condenar a este

[376] *Idem.*
[377] *Ib.,* p. 175. La *psyché* como forma residual de la implementación de las tecnologías disciplinarias, es estudiada por Foucault en: *Cfr.,* Michel Foucault. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. cit.*, pp. 57-80.

a morir, constituirán en adelante el hábitat del mal, lo que agita el cuerpo y lo desencamina, lo hace recaer en lo que, desde el origen, pervirtió su voluntad. El régimen dietético, así, nada pueda aportar al régimen sexual, ni viceversa, toda vez que el combate por la castidad implica, en el caso del primero -el dietético- el entrenamiento en el ayuno; y en el caso del segundo -el sexual- una renuncia total, la extirpación de la carne.

Este es el momento en la genealogía de la tecnología de la carne, que enjambra prácticas de confesión de la concupiscencia y permite la formación de dispositivos de poder-saber que dan la pauta a lo que será nuestra modernidad, su iluminación y su olvido. El ordenamiento concupiscente de las prácticas hedónicas será el que desde hace siglos enjambra las prácticas hedónicas posibles. El pensamiento médico de la modernidad, según rastreamos en la analítica del poder foucaultiana, no saldrá de este campo de pensamiento, cuando se trata de decir el placer, de saber sobre él, de permitirlo o prohibirlo, de neutralizarlo o incentivarlo. Y el pensamiento psicoanalítico vendrá a proponer una analítica de un campo dinámico y energético regido por la libido, que no sale de este enjambre de prácticas, toda vez que aquello que se llamará, en nuestra modernidad, sadismo, masoquismo, perversión, histeria, etc, no serán sino contraestrategias que advinieron en el ingente proceso de juridización e institucionalización del pensamiento cristiano.

En lo que sigue mostraremos este proceso de juridización y centralización de la práctica de la penitencia-confesión, posterior a la instauración de la vida monástica en occidente, sobre la cual se sostiene la tecnología cristiana de la carne y el proceso de cristianización profunda que llevó a la Reforma y a la Contrarreforma, así como a un recorte del cuerpo y de los placeres, y también a la instauración del deseo sexual como espiral hermenéutica en el que el sujeto moderno habla de sí mismo.

2.4. Juridización

Como hemos visto anteriormente, cuando nos referimos al consentimiento y al uso de la concupiscencia en Agustín de Hipona, alrededor del siglo IV de la era cristiana las reglas, las prescripciones y códigos, las prácticas de confesión y penitencia, el combate espiritual del sujeto con su propia maldad, comenzarán a remitirse cada vez más a un modelo jurídico, en función de la imputabilidad de la voluntad deseante del ser

humano, al consentir tomar la forma de la concupiscencia.

Como señala Foucault en *Las confesiones de la carne*, el sujeto de concupiscencia es, en este momento de la genealogía de las relaciones entre gubernamentalidad y veridicción, un sujeto de derecho. Las relaciones conyugales comenzarán a codificarse según este prototipo agustiniano para la juridización de la tecnología de la carne que se desplegará desde el siglo VII en adelante. En torno a la respuesta de Agustín a Juliano y a los pelagianos, sobre la imputabilidad de algo connatural a la existencia humana, se producirá un desplazamiento en el *uso* que, en adelante, se *debe* hacer de los placeres.

Mientras que la apuesta por un uso de los placeres en la antigüedad grecorromana es comprendida como *chrẽsis aphrodisiõn*, esto es, como gobierno sobre la dinámica afrodítica, según el principio de la *epiméleia heautou*¸ o cuidado de sí, la apuesta cristiana, por su parte, es comprendida como *usus*, tal como lo propone Agustín, es decir como un uso jurídico no sólo del matrimonio y del cuerpo del otro, sino un uso jurídico, sobre todo, de la propia concupiscencia. Este uso de la concupiscencia será imputable por el hecho de que la forma del querer es un consentimiento de la voluntad a un acto de rebeldía contra Dios.

En el espacio que abre este desplazamiento de la *chrẽsis* al *usus* es que se delimitará el campo estratégico para enjambrar prácticas hedónicas, según un modelo jurídico. No es con Agustín que se consolida este modelo. Esa consolidación tomó siglo, desde la introducción del derecho germánico por parte del cristianismo celta, hasta el Concilio de Letrán en el siglo XII. En lo que sigue, no queremos recorrer en detalle este proceso, sino mostrar los lineamientos de problematización para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas.

Para hacer una reconstrucción general, tendremos que detenernos en el curso impartido en la Universidad de Lovaina en 1981, complementando el seguimiento que hagamos de los estudios sobre el cristianismo con algunas clases del curso *Los anormales*, sin dejar de lado, por supuesto, lo que puedan aportarnos otros textos en los que podemos revisar la analítica del poder eclesiástico y de la genealogía de las aleturgias, como son *Del gobierno de los vivos* y *Las confesiones de la carne*, a los cuales se pueden agregar la cuestión de la pastoral cristiana que Foucault trabaja en *Seguridad,*

territorio, población, y en algunas otras conferencia, como *Omnes et singulatim*[378].

En todos estos textos, se puede seguir la pista a la investigación, que atraviesa la obra foucaultiana, sobre la tecnología cristiana. En ella, la cuestión de la concupiscencia, de la carne, del recorte del cuerpo de placeres y deseos, y del relevo de este cuerpo, en la modernidad, a un poder médico emergente, servirá para visualizar el proceso de formación de nuestra experiencia de los placeres. Comenzaremos por la cuestión de la penitencia tarifada, y desde ella veremos el proceso de juridización de la penitencia que lleva a la centralización de la confesión de la carne, y la aparición de los detalles y rodeos de la libido, que dan forma al pensamiento medieval, y quizás también moderno, del placer.

Según hemos visto, con el cristianismo la obligación de ser veraces remite, ya no a la dinámica afrodítica y a la *parrêsía* del maestro de verdad, sino a la forma del querer -a la forma de la voluntad cuando esta quiere algo-, y a la confesión del discípulo, en cuyo discurso se buscará descifrar los movimientos del pensamiento que incentivan el deseo. Con este giro, la veridicción no se esperará del maestro, sino del discípulo, quien deberá examinar sus ideas, recuerdos, y pensamiento, procurando no consentir, creyendo que lo malo es bueno, a la forma concupiscente del querer.

Entre los siglos IV y VII, según la genealogía de Foucault, se produce un primer movimiento de juridización de las prácticas enjambradas en el orden de la concupiscencia que dará lugar a un sistema de sanciones proporcionales a faltas específicas, todo lo cual afecta al estilo aletúrgico helenístico y a las coordenadas para la realización del decir veraz con que los individuos responden a la obligación de verdad que ata la subjetividad a la gubernamentalidad.

Para estudiar las prácticas de veridicción que se verán afectadas por esta juridización, es que Foucault se enfocará en la *exomologesis*[379]. En la clase del 29 de abril de 1981 Foucault se refiere a ella, para permitirnos pensar en lo que llama "la penitencia primitiva", es decir, un primer momento de las prácticas penitenciales que incentivan la juridización del decir veraz confesional que caracteriza la historia del pensamiento

[378] *Cfr*. Michel Foucault. "Omnes et singulatim", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. *Op. cit.*, pp. 95-140.
[379] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981.Op. cit.,* pp. 107-139.

occidental en la era cristiana.

La palabra *exomologesis* quiere decir "reconocer algo, prestar su acuerdo"[380]. En el vocabulario jurídico como el utilizado en *Edipo Rey*[381], *exomologesis* refiere a confesar, decir la verdad sobre algo. En el cristianismo, por otra parte, refiere principalmente al acto de fe, el reconocimiento de la verdad. También, refiere al acto a través del cual uno se reconoce, ante Dios, como pecador. Y finalmente, el término refiere, según aclara Foucault, a la aceptación de la condición de penitente, y a su consecuente conversión del modo de vida a la del penitente cubierto de cenizas, lágrimas y heridas.[382]

Durante el cristianismo primitivo, quien había sido bautizado, y aun así volvía a pecar, era expulsado de la comunidad eclesiástica. Esta medida drástica tenía una vía alternativa, un recurso aletúrgico que permitía la reintegración del individuo pecador. Este recurso, al que sólo se tenía acceso una vez en la vida, era la *exomologesis*. Esta penitencia primitiva no estaba pauteada, es decir, no había un repertorio tipificado de gestos y acciones que permitieran las satisfacciones de un código jurídico. La penitencia en los primeros siglos de la era cristiana era más bien una condición, otorgada por el sacerdote, que abarcaba la totalidad de la existencia. Hacer penitencia implicaba vivir de otro modo, convertirse en algo otro respecto del modo de vivir comunitario y cristiano.

En palabras de Foucault, la *exomologesis*,

> …no comporta una manifestación de los pecados sino una manifestación espectacular, una manifestación espectacular del hecho de que uno ha pecado, de la conciencia que tiene de ser un pecador, del remordimiento que siente por serlo y de la voluntad de no volver a pecar y de reintegrarse.[383]

Más que de *decir* la verdad, la *exomologesis* consiste en exponerse como cuerpo

---

[380] Así lo traduce Foucault en la clase del 29 de abril de 1981 del curso *Obrar mal, decir la verdad*. El diccionario VOX, entrega la siguiente significación de ἐξομολογέω: "consentir, prometer; confesar, reconocer; confesar, dar alabanza, alabar a…". José M. Pabón S. de Urbina. *VOX Diccionario manual Griego-Español*. Barcelona: Bibliograf, 1994, p. 218.

[381] *Cfr.,* Emilio Crespo (coord.). "Edipo Rey (Sófocles)", en: *Obras completas de Esquilo, Sófocles y Eurípides*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012, pp. 325-372.

[382] No nos detendremos en los rasgos característicos de la *exomologesis*. Remitimos, para precisarlos, a la clase del 29 de abril del curso *Obrar mal, decir la verdad* (*Cfr.* Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.,* p. 122).

[383] *Ib*., p. 125.

del pecado, en hacer pública la condición de pecador arrepentido, rogando entre lágrimas y gritos ser perdonado. Lo que aquí se dice no dice tanto como lo que se hace, como lo que se muestra,o como la condición que se hace pública.

Con la vida monástica que comienza a instituirse alrededor del siglo IV, gracias a Agustín, Casiano o Benito, esta dramaturgia de sí, este teatro gestual de la verdad, va perdiendo centralidad en la práctica de la penitencia, para poner de relieve la verbalización de las faltas que servirá a los lineamientos de la dirección de conciencia. Toma protagonismo la *exagoreusis*[384], la apertura total del corazón a otro. Según esta superposición de prácticas, y según la apertura del discípulo al maestro, decir la verdad, más que una dramaturgia, consistirá en un hablar de sí, en una verbalización. Sobre este enjambre de prácticas se podrá esbozar el modelo jurídico que en adelante permitirá codificar y sistematizar una tecnología de las confesiones de la carne.

Desde una mirada general, podríamos observar, en la genealogía de la confesión llevada adelante por Foucault, los siguientes modelos que dan la pauta a la formación, al funcionamiento y a la consolidación institucional de una tecnología de la carne. Primero, el estilo de verbalización grecorromano como el que puede observarse en Séneca, implica un modelo *médico*. Este modelo médico será retomado por la experiencia cristiana de la carne. Hablar de sí, exponer el alma a otro, será un auxilio que pide el pecador al confesor, a quien muestra sus vergonzosas heridas, para saber remediarlas.

Al surgir el cristianismo, las prácticas de sí jugadas en el campo de la obligación de verdad, tomaron la forma de la *exomologesis*, manifestación dramática de la condición de pecador arrepentido. El modelo en este caso es el del *mártir*[385]. Hacia el siglo V, por influencia de Agustín, Evagrio y Casiano, se conforman las instituciones que codificarán

[384] El diccionario VOX entrega la siguiente significación para la palabra ἐξαγορεύω: "dar a conocer, revelar, declarar". José M. Pabón S. de Urbina. *VOX Diccionario manual Griego-Español*. Barcelona: Bibliograf, 1994, p. 211.

[385] "Para justificar esta *exomologesis* y esta renuncia a uno mismo en la manifestación de la verdad sobre sí, los Padres cristianos recurrieron a diversos modelos. El bien conocido modelo médico fue usado con mucha frecuencia en la filosofía pagana: uno tiene que mostrar sus heridas a los médicos si quiere ser curado. También usaban el modelo judicial: uno siempre apacigua al tribunal si confiesa espontáneamente las faltas. Pero el modelo más importante para justificar la necesidad de la *exomologesis* es el modelo del martirio. El mártir es aquel que prefiere enfrentarse a la muerte antes que abandonar su fe. El pecador abandona la fe para conservar la vida de aquí abajo; será reintegrado solamente si a su vez se expone voluntariamente a una especie de martirio del que todos serán testigos, y que es penitencia, o penitencia como *exomologesis*". Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Cfr.*, pp. 163-164.

la vida devota, según un modelo *monástico*, que se difundirá, en los siglos posteriores, a las comunidades laicas. En él, se comienza a exigir decir la verdad según la modalidad de la *exagoreusis*, es decir la apertura total del corazón a otro, marginando poco a poco a la gran penitencia, aunque su práctica no haya desaparecido. Ese otro que escucha al discípulo manifestar la verdad de su alma, detenta un saber específico, que le permite exigir a los fieles la satisfacción de los perjuicios según la particularidad de la falta cometida. Es según este modelo que se producirá un primer movimiento de juridización de la penitencia, entendida como práctica de sí en el campo de la obligación de verdad.

Con la intensificación de esta juridización de la obligación de verdad en el cristianismo, un nuevo modelo se concatenará al modelo monástico: el modelo del derecho germánico. De esta concatenación estratégica surgirá la penitencia tarifada, segundo momento de la penitencia cristiana. Ella es el efecto de la conjunción de la codificación de las conductas en la vida monástica, y la introducción de un sistema de sanciones basado en el derecho germánico. Dos son las cuestiones introducidas por este modelo jurídico: primero,el principio según el cual una falta puede redimirse "si se da una satisfacción"[386] al perjudicado. Y segundo, "una proporcionalidad calculada y establecida entre el pecado y la satisfacción que es preciso dar por él"[387]. El estatus global y permanente, el carácter desproporcionado de la *exomologesis* queda en segundo plano, como también es relevada lairrealizable verbalización exhaustiva de cada movimiento del alma. Decir la verdad de sí cambia de tono.

La Iglesia se perfila, en este momento de la historia de la veridicción, como un poder jurisdiccional que entrelaza penas civiles y penas canónicas. Y esto gracias a la juridización de los rituales de penitencia que llevó, desde el siglo VII, a la práctica de la penitencia tarifada.

> La penitencia tarifada constituye una nueva práctica que da a la manifestación de la verdad un lugar muy importante -adopta sólo demanera muy parcial las formas previas-, una manifestación de la verdad que en los sucesivo debe ser verbal. Es verbal y debe esencialmente ser verbal para que el sistema mismo de la

[386] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*.Buenos aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, p. 195.
[387] *Idem.*

penitencia tarifada pueda funcionar.[388]

Decir la verdad implica, según esto, ajustarse a un código que tiene previstas penitencias específicas según faltas particulares. Quien habla a este modelo cívico-canónico, expone actos, intenciones, hábitos, hace una "declaración analítica de la falta"[389], que permita designar punto por punto las satisfacciones correspondientes.

Al mismo tiempo, quien habla de su condición de pecador es escuchado por una autoridad específica, que detenta un saber que no necesariamente maneja quien habla. Este saber se despliega en la forma del interrogatorio, en el orden de un sistema codificado de conductas y de penitencias. No se habla aún de confesor, precisa Foucault: "aparece, en todo caso, el personaje"[390]. La verdad se dice según este modelo jurídico de la penitencia tarifada, como exposición de los elementos de la falta, lo que permitirá "la organización de la confesión auricular"[391], y que posteriormente, ya en los siglos X y XI, abrirá la pregunta sobre el estatuto sacramental de la penitencia.

Antes de la organización de una confesión auricular y antes de la institución de la penitencia sacramental, la penitencia era una práctica que procuraba mitigar el castigo divino al aceptar por voluntad propia una satisfacción proporcional a la falta cometida. El modelo del mártir no ha desaparecido, pero ha sido marginado, respecto a la solidez comunitaria del modelo monástico, en el cual se integrará un modelo jurídico, el del derecho germánico, con un sistema de sanciones proporcionales a las faltas cometidas. La escucha analítica de las faltas efectuada por el monje o el laico, exige otro modo de decir la verdad, modalidad dirigida por una autoridad específica, que busca ajustar lo dicho a la codificación cívico- canónica de las sanciones.

En este punto del proceso de juridización de la veridicción de sí en el cristianismo, Foucault observa un problema que llevará a las prácticas de dirección cristianas a recurrir a otro modelo. En efecto, el modelo jurídico que comienza a ponerse en práctica en las comunidades cristianas, pone al obispo y al sacerdote en la posición de juez capaz de redimir el pecado. Si esto es posible, el juicio de Dios estaría siendo sustituido por la

[388] *Ib.,* p. ,198. La cita corresponde a la transcripción, hecha por lo editores, del manuscrito del curso. Esto, debido a que la cinta de grabación, justo en este momento, tuvo que ser cambiada. La palabra de Foucault es restituida por los editores a través de esta transcripción.
[389] *Idem.*
[390] *Idem.*
[391] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. *Op. cit.*, p. 120.

aplicación de un sistema jurídico humano, algo inadmisible. ¿A qué modelo remitir, entonces, esta práctica judicial? Al modelo médico de antaño.

> Es muy interesante ver que, dentro de una práctica ya juridizada por completo en la realidad, la imposibilidad de pensar la penitencia como un tribunal induce la reactivación de este tema de la penitencia como medicina, tema que estaba presente en los textos de los siglos III, IV o V y que en este caso deduce su utilidad, en cierto modo, de la imposibilidad de pensar la realidad jurídica de lo que uno, no obstante, hace en formas jurídicas.[392]

Justificada en este modelo médico, la verbalización que ahora se exige se ajusta al código cívico-canónico de la Iglesia, y toma la forma de una declaración analítica de la falta a quien debe aplicar el código de sanciones proporcionadas y terapéuticas.

Modificación de la verbalización monástica o *exagoreusis*: en adelante se tratará de un sacrificio parcial, de un "esbozo de satisfacción"[393] que el pecador ofrece por la vergüenza de confesar las faltas cometidas[394]. Verbalizar las faltas, hablar a otro sobre la condición de pecador, confirmada en actos, hechos, hábitos de los que el cristiano se avergüenza, es ya una pequeña satisfacción jurídica. La penitencia tarifada se pondrá en práctica, dice Foucault, como "un seguro que el pecador trata de tener para la salvación futura".[395]

Según la intensificación de la juridización del decir veraz cristiano entre el siglo VII y el siglo X, y según la remisión de la práctica jurídica al modelo médico, la práctica de veridicción de sí en el campo de una obligación de verdad cristiana, hace de la *exagoreusis* un modo de presentar heridas vergonzosas ocasionadas por actos pecaminosos. Al hablar de esas heridas, se realiza un "sacrificio verbal", dice Foucault, que es, en cierta medida satisfactorio para el sistema de la penitencia tarifada. En remisión al modelo médico, seguirá funcionando el modelo jurídico que establece las prácticas a través de las cuales se dice la verdad de sí mismo.

Desde la desproporcionalidad de la gran penitencia -al mismo tiempo veridicción

[392] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981. Op. cit.*, p. 199-200.
[393] *Idem.*
[394] *Idem.*
[395] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*, p. 202.

y mortificación, verbalización y renuncia- se pasa, a lo largo de estos siglos, a la proporcionalidad satisfactoria de las sanciones en la penitencia tarifada. Y desde la renuncia a sí al verbalizar exhaustivamente los movimientos del alma, para mantenerla contemplativa y obediente, se pasa a la verbalización analítica de la falta. Ella misma *proporciona*, por medio de un sacrificio parcial (verbalizar algo vergonzoso), un "inicio" de satisfacción, la puesta en movimiento de un dispositivo jurídico-médico, que pondrá a la práctica de la confesión en el centro de una tecnología de saber-poder, enraizada en los siglos posteriores a través del aparato policial de la Inquisición, y del encuadre de verbalización que es el confesionario.

Esta podría considerarse una segunda edad de nuestra aleturgia confesional, en la forma de una hermenéutica de sí, cargada por el lado del discípulo, y aplicada a su propia condición de pecador. La forma de decir la verdad sobre sí mismo, manteniendo elementos del modelo martirológico, concatenando el modelo monástico al modelo jurídico, y remitiendo a este último a un modelo médico ya planteado en la dirección de conciencia pagana, hace surgir un modo de hablar de sí mismo que se irá haciendo cada vez más relevante para el montaje de una tecnología de la carne. Una tecnología que, por lo demás, pondrá especial cuidado en la escucha de las minucias que surgirán de boca de los fieles.

Ese primer movimiento de juridización de la penitencia, que va desde la *exomologesis* o penitencia primitiva, a la penitencia tarifada, preparó el terreno para lo que será el gran paso hacia la definitiva juridización del sistema penitencia-satisfacción articulada entre el modelo monástico y el del derecho germánico.

¿A qué lleva toda esta compleja articulación entre la penitencia, la función pastoral y el orden jurídico-germánico? A cierta atenuación de la intensidad de la penitencia, que corre en paralelo -y en esto radica el interés de este rodeo por la cuestión de la penitencia- con la paulatina centralización de la verbalización detallada de la falta, es decir de la *exagouresis*, siguiendo la necesidad de establecer la proporcionalidad entre el perjuicio y la pena. En otras palabras, el establecimiento, dentro de los rituales cristianos, del eje técnico de la satisfacción, conlleva al énfasis en la verbalización de la falta, ya que ahora se trata, como señala Rodrigo Castro Orellana, "de la preocupación por ser capaz de lograr una descripción detallada y correcta de la falta que permita obtener

la *satisfacción* adecuada"[396].

En la clase del 19 de febrero de 1975, de su curso en el Collège de France *Los anormales*, Foucault lo explica del siguiente modo:

> Con el sistema de la penitencia tarifada, que es de origen irlandés y, por lo tanto, no latino, el enunciado de la falta empieza a tener un papel necesario. En efecto, desde el momento en que después de cada falta, o de cada falta grave, en todo caso, hay que dar cierta satisfacción, y habida cuenta que la tarifa de esa penitencia está indicada, prescripta, impuesta por un sacerdote, el enunciado de la falta, luego de cometida, se vuelve indispensable. Además, para que el sacerdote pueda aplicar la penitencia adecuada, la buena satisfacción, para que pueda también distinguir entre las faltas que son graves y las que no lo son, no sólo hay que decir la falta, enunciarla, sino que además hay que contarla, describir las circunstancias, explicar cómo se la cometió. De tal como, a través de esta penitencia cuyo origen es manifiestamente judicial y laico, comienza a formarse, poco a poco, esa especie de pequeño núcleo aún muy limitado y sin ninguna otra eficacia que la utilitaria: el núcleo de la confesión.[397]

Este pequeño núcleo utilitario gira en torno a la satisfacción que trae la penitencia bien cumplida, por la proporcionalidad entre el perjuicio y la pena. Esto es fundamental para comprender la relación que puede haber, en la genealogía de Foucault, entre el problema del placer y el problema de la confesión. Se implementó un núcleo de confesión (práctica cristiana que aún no es sacramento), en el eje técnico de la satisfacción jurídica (principio del derecho germánico para la aplicación de sanciones proporcionales al perjuicio).

Lo que será el dominio de las confesiones de la carne, que comenzará a generalizarse con el Concilio de Letrán y después con el Concilio de Trento, se hará operativo según el eje técnico de la satisfacción que pudo entrometerse en la pastoral cristiana a través de la juridización de la penitencia. Hacia el siglo X, una vez que la intensidad de la dramatización de sí que implicaba la *exomologesis* se ha visto atenuada, se articula la necesidad de incitar a la verbalización detallada de la falta propia de la

[396] Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.*, p. 291.
[397] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.,* p. 163.

exagouresis. Y esto, no en función de una sofocación de los actos, o de un aumento de la martirización, sino en función de la manifestación de la carne, de su visibilización, que permita establecer una economía de la satisfacción que no es la de cuerpo individual, sino el de la tecnología que esta satisfacción, que este despliegue de energía hedónica, dinamiza.

Atenuación de la *exomologesis*; énfasis y centralización de la *exagouresis*. Entre ambos movimientos, atravesados por la juridización y la medicalización de rituales ni jurídicos ni médicos, sino pastorales, emergerá todo un nuevo campo de problematización, cuyo núcleo será la confesión, en torno al eje técnico de la satisfacción jurídica.

Como epifenómeno de la verbalización de la falta, la vergüenza comenzará a tener un rol significativo en la alineación de la *exagoreusis* pastoral y la satisfacción jurídica, ya que constituirá un problema técnico central el hecho de que, en razón de este gran pudor de hablar al sacerdote sobre los movimientos de la carne, la dirección de las almas podía verse obstaculizada. Pero este posible obstáculo se verá saldado por reflexiones como la de Alcuino[398], al que se refiere Foucault en 1975[399].

Será, justamente, la cuestión de la vergüenza, a través de la cual se problematiza la confesión, la que permitirá dar a la pastoral de las almas su tinte médico, para permitirle operar más allá de un mero juicio humano. Verbalizar la falta, cuestión nodal para establecer la pena proporcional y así la satisfacción, es algo difícil para el fiel, pues provoca *erubescentia*. Este rasgo de la confesión -el rubor del penitente, la humillación que se vive al hablar de *ello*-, ya da a Dios razones para el perdón. Verlo avergonzado de verbalizar la falta grave que ha cometido es, según esto, un posible "esbozo de satisfacción". Una confesión lo suficientemente costosa, puede sustituir las rigurosas satisfacciones de la penitencia tarifada: el ayuno, el cilicio, el peregrinaje, la abstinencia sexual, etc., podrán ser sustituidas, por cierta gradualidad de la erubescencia de la confesión.

Según este principio de la vergüenza, que alinea la confesión y la satisfacción -al hacer de la verbalización un esbozo de satisfacción- se producirá una segunda atenuación

[398] Alcuini. "Opera omnia", en: *Patrologiae cursus completus.* Paris: J.-P. Migne Editorem, 1863.
[399] *Ib.*, p. 164

de los ritos de manifestación de la verdad de sí. Ya no sólo se buscará la proporcionalidad de las penas, sino que se buscará la eficacia simbólica de la verbalización misma, para superponer perjuicio y pena en el acto mismo de confesar. Según esta atenuación, se hará posible una difusión de la confesión, en los siglos IX, X y XI, a las comunidades de laicos, ya que esta idea de que la confesión es, por sí misma, penitencia, abrirá el espectro confesional hasta el punto de hacer posible verbalizar la falta, de hacerse apremiante, a cualquier persona que se tenga cerca. La cuestión nodal será, en esta nueva forma de la penitencia, confesar. Foucault lo explica con claridad en su curso de 1981 en la Universidadde Lovaina:

> …en los textos del siglo IV encontramos [esta] justificación, [esta]valoración de ese acto verbal: al confesar una falta, uno hace un sacrificio. Mientras en la *exagoreusis* monástica la verbalización era una verdadera renuncia a sí, aquí aparece como un sacrificio: un sacrificio en cierto modo parcial, un esbozo de satisfacción. La expresión aparece a partir de los siglos X-XI: la confesión misma es un esbozo de satisfacción, porque da vergüenza; uno se avergüenza de confesar lo que ha hecho a otro, y ese sacrificio por medio de la verbalización es de alguna manera el inicio de la satisfacción.[400]

Se pasa, según esto, de la simple verbalización de la falta con el fin de obtener el estatuto de penitente, a una modalidad de confesión que es ella misma penitencia, por la vergüenza que implica la verbalización detallada de las faltas cometidas, lo que desplaza la modalidad de la penitencia tarifada hacia la modalidad de la confesión penitente. Esto difumina la penitencia primitiva, al atenuar la codificación jurídica de las penas, por pasar ahora por la grilla de una codificación simbólica que esboza la satisfacción respecto al perjuicio cometido ante la ley divina.

Esta nueva confesión-penitencia será reinsertada, hacia el siglo XII, en el poder eclesiástico, reinserción que permitirá la emergencia de una tecnología de poder que tendrá como núcleo la confesión -en el eje de la satisfacción jurídica, aunque según un modelo médico-, y que posicionará a la cuestión de la confesión, de la vergüenza y de la satisfacción del perjuicio a Dios, como elementos capitales en una tecnología de poder

[400] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981.Op. cit.*, p. 200.

emergente.

La genealogía de la confesión que Foucault presenta en este curso de 1981, retoma lo propuesto en un par de clases de *Los anormales*, abocadas a mostrar cómo el campo de interés de la psiquiatría decimonónica, esto es, la anormalidad, estaba atravesado por el problema de la sexualidad[401]. Al momento de llegar al punto de la genealogía al que hemos llegado aquí –es decir, a la juridización de la penitencia a través del modelo médico de la confesión, lo que centraliza a la práctica de confesar al tiempo que entroniza al sacerdote como examinador del discursos y garante del buen encauzamiento de la confesión-; llegado a este punto de la genealogía, cada curso sigue derivas distintas.

El curso de 1981 decide continuar las reflexiones siguiendo lo que Foucault llamó "curva descendente"[402], que hará de la última clase, del 20 de mayo de 1981, un seguimiento del surgimiento del "criminal confesor" como elemento de desajuste de la práctica penal y como factor de perturbación de las instituciones punitivas, ya que la verdad que éste confiesa, en lugar de permitir al dispositivo penal pasar su prueba de verdad y afiatarse como un poder sólido y contundente, despliega una serie de problemas y verdades, digamos, incómodas, que mantienen a la práctica penal en perpetuo tambaleo. El curso de 1975, en cambio, sigue otro camino, que será el que nos demorará en las líneas siguientes.

Consideramos que los estudios de Foucault sobre el castigo y sobre la sexualidad, que cubren toda la década de los setentas, siempre en remisión a las investigaciones y a las publicaciones anteriores a la entrada en el Collège de France, están siempre aunados a un problema esencial en su filosofía. Foucault se refiere a esto en los ochenta, en los recuentos que hace de esas investigaciones "fragmentarias": ese problema esencial es la *actualidad*. O, en otras palabras, la urgencia de hacer un diagnóstico del presente, para perpetuar el ejercicio filosófico como antidespotismo. La arqueología y la genealogía sirven a este propósito[403].

[401] *Cfr*. Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, pp. 157-213.
[402] *Ib.,* p. 219.
[403] Ya con la *Historia de la locura* queda clara esta intención foucaultiana de elaborar un método filosófico que permita un diagnóstico y una intervención respecto al presente, a la actualidad, a la época en que vivimos, y respecto a cómo vivimos en ella. Todo lo cual se apoya en una intensa pregunta arqueogenealógica: ¿cómo hemos llegado a pensar como pensamos, a hablar como hablamos, a

Lo que implica decir que, a pesar de haber entrado en un impasse metodológico y existencial desde la publicación de *La voluntad de saber* y la cobertura de la revolución iraní,el ejercicio foucaultiano del pensamiento no se divide en fases separadas unas de otras. Los planteamientos de 1981 sobre la confesión, observan el mismo archivo, pero en un nuevo nivel, en una espiral más general del movimiento a través del cual el pensamiento se piensa a sí mismo. Como dirá en la publicación de 1984, reformulando su proyecto de una historia de la sexualidad: "creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos"[404]. Mirando distintos planos de subjetivación, *Obrar mal, decir la verdad* y *Los anormales* -a lo que podemos sumar *El poder psiquiátrico*- recorren el cristianismo y la formación de una tecnología de la carne, primera instancia en la que el cuerpo de placeres serecorta, para conformar el campo de interés de nuevas prácticas como la psiquiatría o el derecho penal.

Obrar mal, decir la verdad, se encargará de dirigir la genealogía de la confesión hacia la formación del campo jurídico actual, mientras que *Los anormales* se encargará de dirigir la genealogía de la tecnología eclesiástica hacia la formación del campo médico actual. Sirve leer ambos en conjunto, contrastando y reconstruyendo recorridos y reflexiones, que permitan dar buen uso a la caja de herramientas foucaultiana. Ahora bien, no. Consideramos más provechoso para nuestro trabajo, pasar de las tematizaciones sobre la confesión de 1981, sobre la juridización de la penitencia, sobre el proceso de juridización que permitirá el montaje de una tecnología eclesiástica, que pone a la práctica de la confesión bajo la tutela sacerdotal; consideramos provechoso pasar de estas tematizaciones, a las tematizaciones de 1975, ya que es ahí donde encontraremos *la emergencia de un cuerpo solitario de deseos y placeres*, cuya dinámica excitante energizará la situación estratégicas dispuesta por el dispositivo de sexualidad. Veamos esta genealogía foucaultiana de esta individualidad somática, excitante y desiderativa.

En la clase del 19 de febrero de 1975, Foucault explica cuál es la deriva de la genealogía de la confesión después de la juridización de la penitencia. Desde el siglo XII y hasta principios del Renacimiento, la confesión será *realizada*, después de la juridización efectuada por la penitencia tarifada, al implementarse nuevas reglas para una práctica de la confesión ahora general. Principalmente, se establecen tres nuevas

manifestar la verdad, y legitimarla, según reglas y rituales propiamente nuestros, es decir actuales? Remitimos a las nota 233 del presente trabajo.

[404] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres. Op. cit.,* p. 10.

obligaciones para hacer decir la verdad: regularidad, continuidad y exhaustividad. La confesión ya no se efectúa cuando se ha cometido una falta. Tanto los laicos como el clero, debe confesar con regularidad, hayan cometido actos pecaminosos o no. También, siendo regular, se exigirá que entre una y otra confesión haya continuidad, dejando atrás la asignación, en cada caso, de las tarifas prestablecidas para faltas particulares. Y finalmente, se impondrá la obligación de exhaustividad en la confesión, lo que quiere decir que no bastará con manifestar verbalmente la gravedad de un acto recién cometido. Se exigirá, en adelante, enunciarlo todo, actos, pensamientos, deseos, imaginaciones, sean estas graves o no.[405]

> ….estamos ante una extensión enorme de la obligación de la penitencia y, por ende, de la confesión, y, por ende, de la revelación de sí.[406]

Y así como se extiende la obligación de verdad en el marco de una tecnología de saber-poder, se amplía el poder del sacerdote, quien no sólo tendrá el poder *real* de absolver, sino que será, también, el garante de la regularidad, de la continuidad y de la exhaustividad que ahora se exige a todo cristiano. Generalización de la verdicción de sí en el campo de juegos de verdad de la aleturgia confesional, forjada en el proceso de juridización de la penitencia, y que permitirá entronizar al sacerdote, ya no sujeto a las tarifas de la penitencia medieval. Todo esto sostendrá el edificio eclesiástico y su deriva hacia la Reforma.

Hay un segundo movimiento de juridización. En el marco de los estudios sobre la anormalidad como campo de la psiquiatría - campo que, como quiere mostrar Foucault, está atravesado por la cuestión de la sexualidad- el recorrido genealógico por el proceso de juridización de la penitencia desde el siglo IV al siglo XIII, es para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, valioso. En este recorrido Foucault indica Ese la emergencia del cuerpo de placeres y deseos en las inmediaciones de la institucionalidad cristiana, y el modo en que su relevo dio lugar al surgimiento de las ciencias humanas.

Este movimiento de juridización, por el cual ese cuerpo y su voluptuosidad pudieron ser recortados y posicionados para el montaje de una tecnología de saber-poder, heterotópica respecto a la tecnología eclesiástica, ocurre en el siglo XVI. Siglo de

[405] *Cfr.* Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.,* p. 165.
[406] *Ib.,* p. 165.

incertidumbre y temor; de peste, carestía y revuelta; siglo de la Reforma protestante y del Concilio de Trento, de la cacería de brujas, de la tortura y de la hoguera; siglo del surgimiento de los Estados modernos. Comenzará en este punto, en la genealogía de la confesión, un proceso de "cristianización en profundidad"[407], en el cual se mantendrá la base sacramental de la confesión/penitencia, al tiempo que se despliega "un inmenso dispositivo de discurso y examen, análisis y control, dentro y alrededor de la penitencia propiamente dicha."[408]

Este dispositivo permite la ampliación del dominio de la confesión y la acentuación del poder del confesor, y sirve para el posicionamiento de puntos de apoyo para el ejercicio de un gobierno de las almas. Al sacerdote se propondrá el ejercicio de una pastoral de las almas, sostenido en "el poder empírico del ojo, la mirada, el oído, la audición…"[409], y fijado en un cuerpo que habla de sus intenciones y deseos.

Para mostrar los rasgos principales de ese dispositivo de discurso y examen, puesto a disposición de confesores y penitentes a través de manuales de confesión, Foucault se orientará por el texto de Louis Habert[410] sobre el método de administrar útilmente el sacramento de la penitencia. El requisito básico para una buena administración de la confesión será la sabiduría del sacerdote y las virtudes que la conforman. Esas virtudes van desde la potestad otorgada al sacerdote por la autoridad eclesiástica, pasando por un "celo" que se comprenderá como "amor de benevolencia" –y no, según se aclara, un amor de concupiscencia-, que contiene en un marco seguro y de santidad los peligros suscitados por la aproximación de dos cuerpos entre los cuales se invocará la carne.

La centralización y concentración de esta santidad que resguarda los flujos carnales en el confesionario, se efectuará según "un horror sagrado a los pecados veniales"[411], tanto respecto a sus propios pecados como respecto a los del penitente. Si

[407] *Ib.,* p. 167.
[408] *Idem.*
[409] *Ib.*, p. 168.
[410] En la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid se encuentra un ejemplar, impreso en Paris en 1700, del texto que utiliza Foucault para estudiar este momento de la genealogía de la confesión (*Cfr.,* Louis Habert. *Pratique du sacrement de penitence, ou methode pour l'administrer utilement*. *Imprimée par l'ordre de Monseigneur l'Evêque, Comte de Verdun, pour servir aux Confesseurs de son Diocese. Nouvelle Edition, corrigée & augmentée.* A, Paris, Chez Denys Thierry, ruë Saint Jacques, devant les Mathurins, à la Ville de Paris, 1700).
[411] *Cfr.* Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 170.

el sacerdote no se encuentra animado por este horror sagrado, su espíritu se enceguecerá, el vicio se adherirá a su carne, y pulverizará el celo benevolente.

Estos rasgos estructurales para la pastoral de las almas exigirán una virtud que actuará como el eje en torno al cual se sostienen los rasgos mencionados. Esa virtud será la prudencia, virtud fundamental para no desintegrar el celo y la santidad que hacen del sacerdote el faro del procedimiento de examen. A través de la prudencia, el confesor puede llevar a cabo el arte de ajustar su sabiduría, su celo y su santidad, a las circunstancias particulares de las confesiones. En calidad de juez de las infracciones cometidas, de conocedor de las leyes – tanto de las civiles como de las divinas- y de médico de las enfermedades, que por debajo de las infracciones sostienen el curso de los actos deshonestos, el sacerdote entrará en escena como un sabio, con un celo benevolente respecto a los tormentos ajenos, que se contrapesa con ese horror sagrado que intercepta y anula los deslizamientos de los vicios de una carne a otra, todo lo cual se ajusta según la prudencia del confesor.

Con todo esto, el sacerdote estará bien dispuesto para favorecer y suscitar en el penitente buenas disposiciones, al ofrecer una escucha atenta y benevolente que dará holgura y amplitud a la escena, buscando un adecuado despliegue de la carne en el discurso del fiel.Y según esto, podrá ofrecer consuelo a quien acude a confesar, pero un consuelo que no es del orden del consejo o del traspaso de técnicas de vida que permitan ejercitar por uno mismo esos consuelos. Lo que está en juego en el procedimiento del examen es un ciclo de satisfacción que ya no se despliega según la codificación de la penitencia tarifada, sino en el despliegue de las sensaciones que suscita el confesar.

Al hacer confluir todos estos rasgos que ordenan la disposición del sacerdote, para disponerde modo adecuado la confesión y la invocación, en el discurso, de la carne, lo que se está buscando es una cuestión precisa. Esta cuestión dirá Carlos Borromeo[412], es un cierto alivio. El penitente, al ver que el confesor, por su celo benevolente, conoce los tormentos humanos, siente un consuelo que suscita en su confesión y en su concomitante humillación, un alivio. Según esta genealogía foucaultiana, con esto se implementa una "economía de la pena y el placer"[413], que incitará a una nueva modalidad

[412] *Cfr.* Antonio de Godeau. *Instrucciones De San Carlos Borromeo Sobre La Administracion Del Sacramento De La Penitencia*. Madrid: Antonio Cruzado, 1798.
[413] *Ib.*, p. 172.

de satisfacción, ya alejada de la satisfacción jurídica del derecho germánico.

> Hay toda una economía de la pena y el placer: pena del penitente al que no le gusta ir a confesar sus faltas; consuelo que experimenta al ver que el confesor, al cual acude, siente pena, desde luego, al escuchar sus propios pecados, pero se consuela de la aflicción que se provoca de ese modo al asegurar por la confesión el alivio del alma del penitente. Lo que va a asegurar la buena confesión es esa doble investidura de la pena, el placer y el alivio: doble investidura proveniente del confesor y el penitente.[414]

La cristalización material de esta economía pastoral de la pena y el placer, articulada según las reglas de Carlos Borromeo en Milán, será el confesionario, espacio al mismo tiempo público y anónimo al que uno puede acudir a verbalizar las agitaciones de su fuero íntimo, sus aflicciones, sus tentaciones, sus faltas comunes. En este pequeño espacio se podrá investir, por un lado, el relato y el examen de la vida entera en la confesión; y por otro lado, se podrá investir la vida entera y cada uno de sus detalles en la dirección de conciencia. Lo que constituye un "doble rizo, doble filtro discursivo"[415], señala Foucault, por el que pasarán los comportamientos, las conductas, las relaciones con otro, así como los pensamientos, los placeres y las pasiones suscitadas en la vida cotidiana.

El procedimiento que de este modo se conforma, procede esquemáticamente del siguiente modo[416]. Considerando la disposición virtuosa que debe tener el confesor ante aquél que entra en el confesionario, lo primero que tendrá que buscarse en el penitente serán los signos de contrición, es decir los rasgos que permitan saber si la confesión está sostenida por un legítimo arrepentimiento. De no ser así, no se logrará una efectiva remisión de los pecados. Una vez estimada la contrición del penitente, se puede proceder al examen propiamente dicho. Si se trata de una confesión general, se hará necesaria una representación general de la vida del penitente. Para obtener esto, se seguirá un diagrama preciso: primero se repasará la infancia, la juventud y la adultez; después se buscará precisar si ha estado casado, si es soltero, en qué ha trabajado, etc.; luego, se fijará en las

[414] *Ib.*, pp. 172-173.
[415] *Ib*., p. 176.
[416] Para revisar los esquemas de confesión estudiados por Foucault, apoyado en los manuales de Pierre Milhard (1617), Charles Borromé (1648), Louis Habert (1688), así como en un manual de la Diócesis de Estraburgo (1722), (*Cfr.*, Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, pp. 157-186).

fortunas y los infortunios sufridos a lo largo de su vida; y finalmente, el confesor enumerará y examinará los países, lugares y casas que ha frecuentado. Además de todo esto, se hace urgente saber sobre sus confesiones anteriores, para luego proceder a un interrogatorio ordenado según la lista de los mandamientos de Dios, según la lista de pecados capitales, según los cinco sentidos del cuerpo, según los mandamientos de la Iglesia, según la lista de "obras de misericordia", según las virtudes cardinales, y según las ordinales.

Será solo después de este meticuloso recorrido por los puntos de aparición de la carne, que el sacerdote estará en condiciones de requerir una satisfacción. Y para hacerlo, deberá tener en cuenta dos rasgos propios de la penitencia postridentina.

> El aspecto penal, la punición en sentido estricto, y el que, desde el Concilio de Trento, se denomina aspecto "medicinal" de la satisfacción, el aspecto medicinal o correctivo, es decir, lo que debe permitir que, en el futuro, el penitente esté protegido de la recaída.[417]

La satisfacción ya no se juega, según esta diagramación borromea del examen, como una punición proporcional al perjuicio cometido. En ella se debe tener en cuenta, para su adecuada imposición, ese aspecto que la transforma en una corrección de la conducta, en un modo de reencaminar a la carne, buscando controlar la posibilidad del relapso. La satisfacción emerge, en el estrecho espacio del confesionario, en virtud de un examen meticuloso de la vida, pues sólo de ella se pueden obtener los hitos que han descarrilado al alma del camino de Dios. La satisfacción ya no se define según la proporción, sino según la corrección.

Esta satisfacción "de doble cara, penal y medicinal"[418], está regida por una serie de reglas. Cuando ésta se imponga, el penitente, quien la recibe no debe reconocer en ella sólo su aspecto penal, sino también, y principalmente, su aspecto medicinal o correccional. No bastará con imponer una pena. Se debe reconocer que ésta es útil y necesaria. También, dado ese carácter medicinal de la satisfacción impuesta y reconocida por el penitente, se deberán anexar a ella una serie de indicaciones que siguen la regla médica de curar mediante los contrarios. Por ejemplo, curar la avaricia al imponer la limosna, o curar la concupiscencia a través de las mortificaciones. Finalmente,

[417] *Ib.,* pp. 174-175.
[418] *Ib.,* p. 175.

otra regla: la satisfacción deberá establecerse según las penas adecuadas a la gravedad de las faltas cometidas y según las disposiciones del penitente, las cuales se han visto perfilarse en el procedimiento de examen.

Con esta y otras reglas para la nueva práctica de la penitencia, el discurso que se abre en la escena del confesionario sobre los actos lujuriosos no se ve sometido a un sofocamiento, como podría pensarse por esta minuciosa reglamentación de la enunciación de la carne. El mismo ordenamiento riguroso de los discursos permite "una formidable hinchazón"[419], dice Foucault, de la base sacramental de la penitencia, donde ahora se podrá integrar, a través de una tecnología de poder-saber, la totalidad de la vida de los individuos, según la diagramación postridentina del examen general

Dicho esto, Foucault señala que con la pastoral borromea, la práctica que se enfatizaráno será tanto la confesión, como la dirección de conciencia. En los seminarios y colegios de sectores profundamente cristianizados y urbanizados, según nos muestra esta genealogía foucaultiana, la confesión está siempre anexa a la recomendación de dirigirse de vez en cuando a un director de conciencia, que permita seguir avanzando en el camino de la santidad. El director de conciencia es, según esto, aquél a quien uno confiesa su fuero íntimo, es decir,lo que a uno le aflige, las tentaciones, los malos hábitos, lo que a uno lo aleja del bien, y todo lo que toca a la persona que uno es, para obtener de esa confesión los modos de corregir la conducta, con el fin de avanzar hacia la virtud. El director de conciencia es un "ángel tutelar".

> Como ven, además de esa especie de investidura general del relato y el examen de la vida entera en la confesión, hay una segunda investidura de esa misma vida entera, hasta en sus menores detalles, en la dirección de conciencia. Doble rizo, doble filtro discursivo, dentro del cual debe filtrarse todos los comportamientos, todas las conductas, todas las relaciones con el otro, y también todos los pensamientos, todos los placeres, todas las pasiones…[420]

Lejos de haberse estrechado o sofocado, el discurso sobre las agitaciones de la carne, se ha ampliado considerablemente desde el siglo XVI, a dimensiones sin precedentes. Lo que afectado a la excitabilidad que la sustancia ética *carne* contiene y

[419] *Idem.*
[420] *Ib.,* p. 176.

conserva, una excitabilidad constitutivamente variable, que en el cristianismo es rechaza como forma de querer, como voluntad espasmódica venida de la debilidad cárnica del hombre. Y esto en función de la juridización y sacramentalización de la penitencia, de la centralización de la confesión, y del desplazamiento de la satisfacción desde la penitencia tarifada (donde la satisfacción se logra cuando la pena es proporcional a la falta), hacia las propuestas de Alcuino, según el cual se puede obtener satisfacción jurídico-medicinal de la erubescencia que implica confesar. El penitente paga en parte su pena por la vergüenza que produce el confesar lo que ha hecho mal. Según esto, se moderan las penas al tiempo que se amplían los ámbitos verbalizables.

De esto se pasa, en un segundo desplazamiento, al examen de conciencia postridentino, donde la satisfacción sólo puede determinársela una vez que quien escucha examina lo dicho, con el fin de proponer una corrección de la conducta. La satisfacción se obtiene virtualmente, en este caso, como la posibilidad de satisfacer las exigencias este dispositivo jurídico-médico al corregir la propia conducta, proceso en el que se incurrirá en otras faltas, para lo cual se dispondrá de una práctica confesional-auricular como la configurada por Borromeo o Habert. Este rasgo correctivo dará pie al desarrollo, en el ingente proceso de cristianización en profundidad, de la dirección de conciencia efectuada por ese ángel tutelarque es el sacerdote. Las confesiones de la carne se modulan, según esto, hacia una terapéutica pastoral.

El aspecto relacional y la reglamentación de los actos ilegítimos respecto a la legitimidad de la pareja, dejaron de ser, desde el siglo XVI, el punto de conexión del examen. El procedimiento de examen y el interrogatorio referido al sexto mandamiento tendrá un nuevo eje central: el cuerpo, con su repertorio de pensamientos, sensaciones, gestos, placeres y deseos vividos y narrados, así como la intensidad y la naturaleza de todos estos indicios de la carne, que permitan calificar las lujuriosas verdades dichas en el confesionario.

El nuevo procedimiento de examen tendrá como eje operacional el cuerpo que habla de sí, la experiencia que cada uno tiene de su cuerpo. Con esto, el examen ya no será el mero inventario de las relaciones permitidas o prohibidas. Será, más bien, "un recorrido meticuloso del cuerpo, una especie de anatomía de la voluptuosidad"[421]. Según

[421] *Ib.,* p. 179.

esta anatomía, el principio de análisis de la concupiscencia serán los placeres de los sentidos. Surge desde este momento la exigencia técnica de una "cartografía pecaminosa del cuerpo"[422]. El placer de tocar, el placer de mirar, el placer de hablar y el placer de oír, serán ahora los puntos de organización del examen de conciencia, ya que es entre ellos donde se acumula la raicilla delos actos lujuriosos. Y el punto de génesis de toda esta sensibilidad lujuriosa será, por supuesto, el tacto, por ser ese placer el que lleva a lo que será, de ahora en adelante, la forma principal de pecado: el placer de tocarse a sí mismo.

> Las diferentes infracciones a las leyes relacionales concernientes a las parejas, la forma del acto, en fin, todas esas cosas que van desde la fornicación hasta el bestialismo, ya no serán en lo sucesivo más que el desarrollo, en cierto modo exagerado, de ese primer grado fundamental del pecado que constituye la relación consigo mismo y la sensualidad del propio cuerpo. A partir de ahí se comprende, entonces, cómo se produce otro desplazamiento muy importante. Es que, en adelante, el problema esencial dejará de ser la distinción que ya preocupaba a los escolásticos: acto real y pensamiento. El problema va a ser: deseo y placer.[423]

Desplazamiento, entonces, desde el enfoque del procedimiento de examen en las intenciones suscitadas en el fuero íntimo de los individuos, en sus pensamientos y en la realización de actos que fisuran los vínculos conyugales, hacia el problema de los placeres del cuerpo, de la sensibilidad que en cada uno de sus puntos puede desplegar la concupiscencia. En nuestras palabras, hacia el problema del despliegue de fuerzas excitantes del cuerpo, de la obturación del punto de fuga de la excitabilidad, de la voluntad que desea placer la carne. Para lograr este objetivo de obturación del despliegue de prácticas hedónicas, la práctica de la confesión será como un faro en las tinieblas de las fuerzas concupiscentes. Ella hace visibles y audibles los movimientos telúricos que anuncia el despliegue de prácticas incorrectas por pecaminosas. En el capítulo siguiente, intentaremos comprender el modo en que estos puntos de fuga cartografiados por la experiencia cristiana de la carne, han sido posicionados como *puntos de apoyo* en el montaje de un dispositivo de sexualidad.

El aspecto relacional que organizaba el marco para la confesión de los actos ilegítimos, cede ahora su lugar al cuerpo como orden sometido a una analítica de la

[422] *Ib.*, p. 180.
[423] *Ib.,* p. 182.

voluptuosidad, cartografiado según los puntos de surgimiento de una sensibilidad que es ahora puesta "en primera fila"[424], y que hace del problema de la intención y de la realización de actos ilegítimos insuficiente para las exigencias del examen. Todo lo cual implementa en el pensamiento cristiano, en palabras de Foucault, "una especie de fisiología moral de la carne"[425].

Desde el siglo XVI se ha producido un verdadero recentramiento del pecado de la carne en torno al cuerpo y su voluptuosidad. Desde este punto, el examen, la dirección de conciencia y la confesión como núcleo del poder eclesiástico, comenzarán a plantearse desde el cuerpo, sin reducirlos a la cuestión de las alianzas matrimoniales. Se ha montado, en Occidente, una compleja moral de la carne, antesala de nuestra moral psicológica. Se ha producido una yuxtaposición y un refuerzo recíproco entre la alianza y la sexualidad[426], que pivota en un cambio de foco desde la pareja a un cuerpo de deseos y placeres. Esto ha tenido como consecuencia una reformulación del sacramento de la penitencia, ya que el cuerpo es ahora "el verdadero *partenaire*"[451] del examen y de la dirección de conciencia.

El examen postridentino y la confesión, según los cuales se promueve corregir la conducta, permitirán una concentración de las fuerzas, una materialización ética, distinta a la del dominio general de la carne. De esa nueva composición de las fuerzas excitantes, según una mirada más esquemática facilitada por el confesionario, emergerá el cuerpo individual, el cuerpo solitario de deseo y placeres. Un cuerpo, también espasmódico, que será recortado, comenzando el siglo XVIII, por la medicina del sistema nervioso[427]. Nace

[424] *Idem.*
[425] *Ib*., p. 184.
[426] Según explica Foucault en *La voluntad de saber,* hasta alrededor del siglo XVIII, lo que regulaba las relaciones eróticas no era pensado en términos de sexualidad. Lo que se ponía en juego era, más bien, un dispositivo de alianza, esto es, un sistema de matrimonios, fijado según el desarrollo del parentesco y la transmisión de nombres y bienes. Este dispositivo procedía según mecanismos coercitivos, y reducía toda infracción referida a la lujuria a la cuestión del vínculo entre personas. Este dispositivo se erigía en torno a un sistema de reglas que establecían el binomio permitido-prohibido, y desde este punto buscaba perpetuar el juego de las relaciones maritales, y mantener la ley que determinaba las uniones de pareja, así como la circulación de las riquezas que conectaba este dispositivo a la economía territorial. El dispositivo de sexualidad no dejará atrás la cuestión de la alianza y las leyes que lo rigen. De hecho, el psicoanálisis freudiano logrará una formidable articulación intrapsíquica del dispositivo de alianza, en el marco de funcionamiento del dispositivo de sexualidad, a través del Edipo. Pero el dispositivo de sexualidad, a pesar de esta yuxtaposición, implica procedimientos distintos. (*Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, pp. 111-121).
[427] "La importancia de lo que en esa época, en la patología del siglo XVIII, se llamaba "sistema nervioso" proviene de que sirvió precisamente como primera gran codificación anatómica y médica de ese dominio de la carne que el arte cristiano de la penitencia había recorrido hasta entonces simplemente con la ayuda

en este punto una concepción de la sustancia ética que hace del cuerpo una anatomía atravesada por deseos y placeres interrelacionados según un sistema de nerviosidades e impulsos. Surgirá así la cuestión de los nervios, de los instintos, de las pulsiones, dinámicas según los cuales la medicina, la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis, comprenderán la humanidad.

2.5. Anatomía de la voluptuosidad

Conviene hacer un recuento: el gobierno de los placeres que en la antigüedad grecorromana consistía en una relación dinámica del cuerpo individual con su potencia afrodítica, pasó, con la inversión de cargas de la veridicción (de la *parrêsía* del maestro a la confesión del discípulo) a tomar la forma de la relación con uno mismo, que consiente la modalidad concupiscente de la voluntad humana, por acción de cogitaciones provenientes deuna fuerza maligna que se aprovecha de la falta de discernimiento que es condena de la voluntad humana.

Este giro se produjo según el eje de una creciente inquietud sobre los peligros implicados en la espasmódica excitabilidad de los cuerpos. La filosofía grecorromana, dio puntapié inicial a esta problematización de los placeres, según la *enkrateia* y la *akrasia*, según la regimentación de los volúmenes de excitabilidad provenientes del cuerpo, según el buen uso que uno puede dar a algunos a los placeres (*chrẽsis aphrodisiõn*). La inquietud grecorromana respecto a la dinámica afrodítica, pasó a patologizarse con la aparición de la medicina galénica, la cual, entorno al concepto *pathos*, operativo tanto en el estoicismo como en la medicina temperamental, pudo proponer una *fisiologización de los placeres*, toda vez que el peligro inherente a los excesos en el uso de la dinámica afrodítica proviene de la necesidad procreativa de la especie, a la cual el demiurgo adjuntó un potencia hedónica siempre pronta al desborde y a la disolución. De esto obtenemos la idea de prácticas hedónicas como despliegue de fuerzas excitantes que exige una relación de cuidado y atención respecto a uno mismo.

Con estas reflexiones estoico-galénicas (ético-terapéuticas), el terreno será propicio para sembrar la descalificación ética del cuerpo y de los placeres que operó el

---

de nociones como los *movimientos*, las *atracciones*, las *titilaciones*, etcétera." (Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 209).

cristianismo, a través de la reflexión agustiniana sobre la sexualidad adánica y la tematización de Casiano respecto a la concupiscencia. El peligro de los placeres ya no tiene que ver con el exceso, digamos, de goce. El peligro tiene que ver, hacia los siglos IV y V de la era cristiana, con la incapacidad humana de discernir si lo que agita el pensamiento y lleva al acto, procede del mal o del bien. Lo que implica que el exceso aplica a una generalidad volitiva que tanto como puede afectar al organismo y a la vida monástica, puede afectar, también, a la propia ascesis del monje. Se produce un giro ético que hace pasar la relación con los placeres, desde la *chrẽsis* al *usus* agustiniano. Y con ello a un combate espiritual contra la carne.

Se trate de ayuno o se trate de las prácticas sexuales, la incapacidad de discernir la procedencia divina de las agitaciones del pensamiento saca al individuo, imbuido en la ilusión de la relación consigo mismo, de la posibilidad de proponerse, siguiendo el ejemplo de figuras relevantes y de maestros de verdad, el dominio de la dinámica afrodítica. No quedará, para el buen discernimiento, más que la relación confesional que los fieles entablarán, según la virtud de la obediencia, con el sacerdote. Así, el combate espiritual que encamina al individuo hacia la santidad, será un combate con uno mismo, más específicamente, con la forma concupiscente que la voluntad hace suya cuando quiere algo, y con los excesos y desvíos que los pensamientos pueden provocar si ellos no son examinados con minucia.

Queda así entablada una relación jurídica, basada en la cuestión del consentimiento y del uso de la voluntad en el matrimonio, que sentará las bases para un proceso de juridización de la práctica propiamente cristiana que es la penitencia. Desde la gran *exomologesis*, se pasa a la apertura total del corazón, es decir, la *exagoreusis*. No obstante, tanto la gran dramaturgia del arrepentimiento de la penitencia primitiva, como la total apertura del corazón, se probaron ineficaces en el afán, abierto desde la instauración de los lineamientos para la vida en el cenobio, de articular y consolidar una pastoral de las almas. Lo cual impulsó una composición de fuerzas y prácticas que llevó a la introducción, entre el modelo martirológico propio de la *exomologesis,* y el modelo médico de la *exagoreusis,* de un tercer modelo, que permitirá la atenuación del ritual exomologético, así como el buen encausamiento de las confesiones y de las sanciones concomitantes.

Este modelo es jurídico, y fue introducido por el cristianismo celta. Este modelo

jurídico es el aplicado por la penitencia tarifada, basada en el derecho germánico, principalmente en la proporcionalidad de las penas que este ofrece. Proporcionalidad que, en el caso del proceso de juridización del cristianismo, forjará un estilo aletúrgico, confesional-auricular, ajustado a las tarifas que en adelante darán la pauta a los rituales penitenciales. Según esta juridización de la penitencia, es que el pensamiento occidental comenzó una reflexión, rudimentaria aún, sobre la satisfacción. Satisfacción jurídica que operaba como una matriz para el correcto funcionamiento de la penitencia tarifada.

Ahora bien, es en el mismo eje de la satisfacción requerida por un dispositivo confesional que se superará el modelo germánico de la penitencia, para pasar a la generalización de la confesión que comenzó a instaurarse con el Concilio de Letrán. Considerando la arbitrariedad de las penas tarifadas, y buscando generalizar las prácticas penitenciales, es que se propone una aleturgia confesional no atenida a castigos proporcionales que podían, por su desmesura, alejar a los fieles de la pastoral de las almas. Se atenúa así la penitencia, pues ya no se busca el castigo en proporción a la falta, sino que se comenzará a pensar que la confesión misma, por la vergüenza que implica hablar de los pensamientos y actos pecaminosos, como un primer esbozo de la satisfacción requerida por la tecnología en proceso de consolidación. La vergüenza de verbalizar las agitaciones de la carne será, por sí misma, un castigo, o como dirá Foucault, un esbozo de satisfacción. En adelante, obteniendo el sacerdote el poder de las llaves, es decir, la facultad efectiva de absolver, y enfatizando por sobre el modelo jurídico al modelo médico, la penitencia tendrá la forma sacramental que hoy le conocemos, lo cual permitirá la consolidación del proceso de juridización de la práctica penitencial.

En el recorrido que hemos hecho en este capítulo, podemos identificar los siguientes momentos para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas: primero, un momento de inquietud porla dinámica afrodítica; un segundo momento de patologización de la dinámica afrodítica; un tercer momento de descalificación ética de las prácticas hedónicas, enjambradas bajo el concepto “carne”. Tres momentos que nos permite visualizar el recorrido del pensamiento respecto al cuerpo y los placeres.

En los lineamientos de este recorrido se producirá, en la historia del pensamiento occidental, la alineación entre las prácticas hedónicas sustancializadas en la carne, y la confesión. No sólo en el sentido de que serán los pecados carnales los que deberán ser confesados, sino también en el sentido de que, con la implementación del modelo

germánico en la práctica penitencial se anexará a los pecados que deben ser verbalizados, una estructura jurídica de satisfacción.

Según podemos concluir de la genealogía foucaultiana, esta satisfacción no refiere aún al modo en que el individuo busca regocijo en una serie de prácticas hedónicas. La satisfacción jurídica que aquí se hace operativa, remite al siempre parcial cierre estratégico de una tecnología en formación. En efecto, el proceso de articulación y consolidación de una tecnología de la carne, exige, como todo régimen de veridicción, la obligación de verdad que es prueba operativa de las tecnologías de poder. Sin la capacidad aletúrgica de quienes se busca gobernar, no puede haber gobierno. Pues bien, es esta exigencia la que satisface el confesar los movimientos libidinales. Se trata de satisfacer la urgencia de una tecnología de efectuarun cierre estratégico que permita un buen uso de los efectos inusitados que toda práctica gubernamental produce.

Creemos fundamental esta instauración de una exigencia de satisfacción tecnológica que se efectúa en el proceso de juridización de la penitencia. Esto porque consideramos que aquí se asientan las bases para el modo en que hablamos de las prácticas hedónicas, y sobre todo, para el modo en que las experimentamos en la actualidad. Si damos un salto hasta el siglo XX, veremos que según el psicoanálisis freudiano, lo que se satisface en las peripecias libidinales regidas por el principio del placer y por el principio de realidad, no implican una vivencia de placer y satisfacción en los individuos. La descarga de la pulsión satisface al aparato psíquico, lo cual suele expresarse en la vida neurótica, como un malestar[428]. Podemos ver, entonces, que la exigencia de satisfacción tecnológica sigue operativa en la apuesta psicoanalítica, pero ahora interiorizada y sistematizada en un aparato psíquico que, al tiempo que se satisface

[428] Argumentando que bajo el influjo de las pulsiones de autoconservación del yo, el principio de placer es relevado por el principio de realidad, Freud afirma, en 1920, lo siguiente: "Casi toda la energía que llena el aparato proviene de las mociones pulsionales congénitas, pero no se las admite a todas en una misma fase del desarrollo. En el curso de este, acontece repetidamente que ciertas pulsiones o partes de pulsiones se muestran, por sus metas o sus requerimientos, inconciliables con las restantes que pueden conjugarse en la unidad abarcadora del yo. Son segregadas entonces de esa unidad por el proceso de la represión; se las retiene en estadios inferiores del desarrollo psíquico y se les corta, en un comienzo, la posibilidad de alcanzar satisfacción. Y si luego la consiguen (como tan fácilmente sucede en el caso de las pulsiones sexuales reprimidas) procurarse por ciertos rodeos una satisfacción directa o sustitutiva, *este éxito, que normalmente habría sido una posibilidad de placer, es sentido por el yo como displacer*." (Sigmund Freud, "Más allá del principio de placer (1920)", en: *Obras completas: Más allá del principio de placer: psicología de las masas y análisis del yo y otras obras: 1920-1922*. Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 10).

a sí mismo, inscribe en la vida de los individuos el dolor y el sufrimiento.

El largo proceso de juridización de la penitencia se consuma entre los siglos XI y XIII. Esta consumación se produce, paradójicamente, a través de una sacramentalización que se hará manifiesta en el IV Concilio de Letrán, en los años 1215 y 1216. En el canon 21 de este Concilio se dispone a todo cristiano la obligación de confesarse anualmente, y a recibir la comunión pascual. Esta disposición es general: no se detiene en la cuestión de si se ha cometido una falta o no, en las particularidades del acto, que definirán la proporcionalidad satisfactoria de las penas. Lo que ha permitido esta generalización de la confesión, es su tercer movimiento de juridización, que paradójicamente, se efectúa a través de la sacramentalización de la confesión. Este tercer movimiento constituye, dice Foucault, "la verdadera juridización de la penitencia"[429]

Poco a poco, la práctica de la confesión se va desconectando de la exigencia de verbalizar los detalles de las faltas cometidas, que tenía como fin la ajustada aplicación de las penas, para transformarse en una obligación general que todo buen cristiano debe llevar a cabo al menos una vez por año. La tarifación jurídica de la penitencia ya no es el modo de acceso a la verdad de sí como redención del pecado y satisfacción del sistema. Este modelo práctico se desfasa, apunta Foucault en *Los anormales*, "en formas simbólicas"[430]. Ya no es preciso tener una conciencia precisa de haber cometido un pecado para contraer la exigencia de confesión, y así determinar las penas proporcionales. Haya o no conciencia de haber obrado mal, se debe practicar la confesión. Desde este momento, la pertenencia a la Iglesia ya no se sostiene en la condición de pecador, sino en la obligación de confesar, haya uno pecado o no.

La obligación de penitencia que dispone el canon 21 del IV Concilio de Letrán, quedará asociada a una serie de dispositivos que permitirán su articulación como tecnología de poder eclesiástico. A un *dispositivo institucional*, ya que hay que confesarse con el sacerdote de la parroquia a la cual cada fiel pertenece; a un *dispositivo litúrgico*, por estar inserta en el ciclo litúrgico y en la comunión pascual; a un *dispositivo punitivo*, por las sanciones codificadas para los laicos que no aceptan la confesión, y para los sacerdotes obligados a confesar a su grey que eluden su deber; y finalmente, la tecnología

[429] Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit*., p. 200.
[430] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 164.

de poder eclesiástico que comienza a formarse desde este período, queda asociada a un *dispositivo procesal*, que da la pauta general para llevar a cabo de modo debido la práctica de la confesión[431].

El ensamblaje tecnológico de todos estos dispositivos, en función del ajuste confesión-vergüenza-satisfacción, producirá un desfase práctico que permitirá pasar del problema de la proporcionalidad de las penas en la penitencia tarifada, al problema de satisfacer las exigencias de un poder eclesiástico, a través de un conjunto de prácticas rituales que no responden al problema de la satisfacción en función de la proporcionalidad entre perjuicio y pena, sino que responde, más bien, desde el siglo XIII, a una satisfacción codificada y consolidada según una tecnología eclesiástica de saber-poder. En resumen: desplazamiento de satisfacción, desde proporcionalidad de las penas en penitencia tarifada, de la que se esperaba satisfacción; pasando por gradualidad erubescente de la confesión como esbozo de satisfacción; llegando a examen de conciencia postridentino, que determina las penas satisfactorias según la escucha tutelar de las verbalizaciones. El modelo de esta escucha tutelar es médico-jurídico, y ya no funciona según la satisfactoria proporcionalidad falta-pena, del derecho germánico, sino según la satisfacción que se espera de la corrección de la propia conducta. El desplazamiento va desde la satisfacción como proporcionalidad falta-pena, a la satisfacción como corrección de la conducta Este movimiento de las fuerzas permitirá la emergencia del cuerpo individual, atravesado por deseos y placeres que debe corregir.

Las exigencias de satisfacción de esta tecnología de poder-saber emergente centralizan los procedimientos de confesión y examen, posicionando al cuerpo y a su voluptuosidad como elemento articulador de "una especie de fisiología moral de la carne"[432], según la cual se delimitará un cuerpo que está solo con sus deseos y con sus placeres, y que desde esta sensibilidad consiente actos ilegítimos e inmorales. Se simplifica y encuadra, de este modo, la captación del pecado de la lujuria en la inminencia de su placentera actualización, en el punto de fuga de la excitabilidad en el cuerpo de un individuo.

En esta singularidad somática se apoyará la formación de una tecnología del

[431] *Cfr*. Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*, p. 201.
[432] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 182.

cuerpo de placeres y deseos. Esta tecnología, que se ha podido configurar tomando cierta distancia respecto al mecanismo jurídico que imperaba en la época medieval, y del sistema de alianzas que hacía pasar por el filtro de las infracciones contra la conyugalidad toda sanción de los actos pecaminosos, va a proceder por el reconocimiento, el análisis, y la corrección de lo invocado en el confesionario, invocación que, como hemos visto, pesquisa la carne. Lo que va a emerger en este encuadre pastoral de la confesión, será un cuerpo de deseos y placeres que en todos sus puntos sensibles muestra el inminente despliegue de la concupiscencia.

> A partir de ese momento hubo una formación o elaboración de toda una serie de nuevos objetos, que son a la vez del orden del alma y del cuerpo, formas de placer, modalidades de placer. Así se pasa del viejo tema de que el cuerpo era el origen de todos los pecados a la idea de que en todas las faltas hay concupiscencia.[433]

El hecho de que, en adelante, el examen de conciencia identifique, en el origen de todos los pecados, la forma concupiscente del querer, implica mucho más que una afirmación teórica. Foucault es enfático al decir que este origen concupiscente de todo pecado es "una exigencia necesaria"[434] para el "nuevo modo de ejercicio del poder"[435] que implica el examen postridentino. Explica Foucault que desde el siglo XVI ocurrió una identificación entre cuerpo y carne, "una encarnación del cuerpo y una incorporación de la carne"[436], que *puso de relieve* –en otras palabras, que dio *relevancia*-, en el cruce entre cuerpo y alma, a los placeres y a los deseos, a su entramado nervioso y neurológico, que dibuja una línea genealógica, de particular interés para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, que puede graficarse así: carne libidinal-espíritus animales-instinto sexual-pulsión libidinal. En esta trama se ha construido el discurso sobre el deseo sexual y su régimen de poder-saber-placer, que ata a la excitabilidad hedónica de los cuerpos a un estilo aletúrgico confesional, que aúna las tecnologías de gobierno a las verdades psicosexuales. Al poner en el origen de todo acto punible a la concupiscencia, se está respondiendo a la exigencia de la tecnología de la carne de poner de relieve "el juego primero del deseo y el placer en el espacio del cuerpo y la raíz misma de la conciencia"[437], lo que, a fin de cuentas, encontrará su modelo "nervioso" en los placeres

[433] *Ib.,* p. 185.
[434] *Idem.*
[435] *Idem.*
[436] *Idem.*
[437] *Idem.*

solitarios del onanista. La forma del querer que ante todo debe ser puesta de relieve en la práctica confesional es la masturbación. Es en esta práctica hedónica, antiguamente reivindicada por Diógenes de Sinope, pasa ahora a estar en primera fila, ante una tecnología de la carne que exige una aleturgia confesional que pesquisa primordialmente el placer de sí mismo, la complacencia.

> Tenemos un proceso circular que es muy típico de esas tecnologías de saber y poder. Los relevamientos más finos de la nueva cristianización, que comienza en el siglo XVI, introdujeron instituciones de poder y especializaciones de saber, que tomaron forma en los seminarios y los colegios; en síntesis, en unas instituciones donde se recorta, de una manera privilegiada, ya no la relación sexual entre los individuos, no las relaciones sexuales legítimas o ilegítimas, sino el cuerpo solitario y deseante.

Es esta la época de la implementación en el cuerpo social (en talleres, ejércitos, hospitales, escuelas), de una tecnología disciplinaria, que procede según la domesticación de los cuerpos, según la transvaloración de sus fuerzas en docilidad y utilidad, que ponen en acción vigilancias, controles, distribuciones espaciales, registros escritos, que invisten el cuerpo en una anatomía política del cuerpo[438]. Pues bien, si se observa ahora la práctica de la penitencia, y el modo en que esta entra en la escena postridentina, se podrá observar que en ella ya no se trata de transvalorar las fuerzas del cuerpo en utilidad y docilidad. Con el examen postridentino y su fisiología moral de la carne, las fuerzas del cuerpo fueron transvaloradas "en el nivel del deseo y la decencia"[439]. Al mismo tiempo que surge una anatomía política de los cuerpos, surge también una anatomía de la voluptuosidad. Ociosidad y concupiscencia, son los puntos sensibles de la formación de una experiencia política moderna, en la que se juega, además de la soberanía, la disciplina y la seguridad. Modernidad en la que, según hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, la sexualidad debe comprenderse como un dispositivo-gozne, que permite la operatividad conjunta de la anatomopolítica y de la biopolítica. Como veremos en el capítulo siguiente, la ociosidad que ataca la anatomía política del cuerpo, y la concupiscencia que ataca la anatomía de la voluptuosidad, se encontrarán, en el siglo XIX, en la afiebrada campaña

[438] *Cfr*. Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. *Op. cit*. Foucault se refiere a esta captación del cuerpo en las tecnologías de poder en *La sociedad punitiva*, por ejemplo, en las clases del 14 y del 21 de marzo de 1973 (*Cfr*. Michel Foucault. *La sociedad punitiva*. *Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 221-260)

[439] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 186.

antionanista.

Aparece así, a lo largo de los siglos XVI y XVII, un cuerpo individual, dócil, útil y "decente", modelo de subjetivación, modelo de incorporación de la carne, y de encarnación del cuerpo, modelo que debe afectar al cuerpo ocioso y deseante que se complace en sí mismo, que debe afectar la excitabilidad posible de un cuerpo anárquico, que tomará ahora el régimen de vida y el ordenamiento de las pasiones que implica corregir la conducta según la política y la ética. De este ordenamiento disciplinario-desiderativo implementado en el continente europeo, surgirán instituciones como las prisiones y los asilos, y también los hospitales médicos. Y surgirán, también, prácticas profesionales respecto a los objetos y a los sujetos producidos en estos ordenamientos, una ciencia biológica y psicológica que tendrá como matriz de inteligibilidad, una excitabilidad que pronto tomará la forma –y la dinámica- de la sexualidad, de un deseo sexual, motor de acción de las relaciones de interés que despliegan las poblaciones, según el cual se normaliza, dominando y regulando, las fuerzas en juego en las gubernamentalidades.

Aparece "el cuerpo de deseo y de placer"[440], que mostrará toda su excitabilidad en el fenómenos cristiano que es la posesión demoniaca. Lo que Foucault llama *trastorno carnal*, fenómeno que irrumpirá como "dominio discursivo" y como "campo de intervención" en la técnica de dirección espiritual desarrollada desde el siglo XVI, será una reacción sulfurante a esta técnica confesional, que terminará por recortar, en el plano del cuerpo como origen del pecado, "el dominio a la vez complejo y fluctuante de la carne, un dominio al mismo tiempo de ejercicio del poder y de objetivación"[441]. Surge así una singularidad somática atravesada por intensidades y excitabilidades, por su afán de complacencia, que deja a su voluntad consentir la forma punible de la concupiscencia. Surge una corporalidad sensible y compleja, una excitabilidad concupiscente individual, cuyo despliegue "es el correlativo de esta nueva técnica de poder"[442]. El cuerpo queda así calificado como carne. Lo que, al mismo tiempo, descalifica el cuerpo, dado que la carne ha sido, según hemos visto, una forma de problematización de los placeres que efectúa sobre la excitabilidad de las prácticas hedónicas una descalificación ética.

[440] *Idem.*
[441] *Ib.,* p. 187.
[442] *Idem.*

El cuerpo de placeres y deseos queda así culpabilizado por la carne, culpabilización, explica Foucault en 1975, "que es al mismo tiempo una posibilidad de discurso e investigación analítica del cuerpo"[443]. Recorte de la carne de la materialidad voluptuosa, objetivación del cuerpo como carne, que es al mismo tiempo culpabilización del cuerpo: así nace la singularidad somática de nuestra actualidad, el cuerpo de deseos y placeres que al comienzo fue acechado por una afiebrada campaña antionanista, y que luego, ya en el siglo XIX, se volverá campo de acción para una prolífica variedad de nuevas prácticas interdisciplinarias, según las cuales se montó un dispositivo de sexualidad, su discurso del deseo, y su régimen de poder-saber-placer.

El examen postridentino, correlativo a la doble investidura cuerpo-carne, obedecerá a las reglas de exhaustividad –es decir de cobertura, a través del filtro del examen, de la totalidad de la vida-, y de exclusividad –es decir de la exigencia de confesar los pecados a nadie más que al confesor. Según estas reglas, la carne emerge como objeto de un discurso analítico infinito y al mismo tiempo como objeto de una vigilancia constante, lo que conecta a esta singularidad somática a una "regla de silencio" que circunscribirá la exhaustividad y la exclusividad del espacio de enunciación de los pecados. Foucault ve en este dispositivo de confesión-silencio la entrada en una era en la que aquello que no se dice sobre la sexualidad surge como correlato de una tecnología de poder que centraliza la exhaustividad del examen, al disponer en torno a él un silencio sistemático, es decir al circunscribir la obligación de confesar con un silencio correlativo.

> La carne es lo que se nombra, la carne es aquello de que se habla, la carne es lo que se dice. La carne es esencialmente, en el siglo XVII (y seguirá siéndolo en los siglos XVIII y XIX), no lo que se hace, sino lo que se confiesa: como es posible confesarla en buenas condiciones, hay que callarla, además, en todas las otras.[444]

Carne (cuerpo de deseos y placeres que lleva a la vida al trastorno), y confesión, (práctica que sostiene la técnica de dirección espiritual) quedan, así, alineadas. La excitabilidad se discursiviza según el estilo aletúrgico confesional. Y en el extremo de esta situación estratégica, llevando al paroxismo la situación estratégica, emergerá el trastorno carnal, carne explosiva, que impregnando el espacio del confesionario de una

[443] *Ib.,* p. 188.
[444] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.,* p. 189.

carne blasfema, a la que es imposible examinar, que desmonta, por lo mismo, las virtudes del confesor.

Según la doble intromisión de estas singularidades somáticas, se pondrá de relieve y pasará a primer plano el juego del deseo y del placer. Este será, en adelante, el punto de apoyo para la formación de una "sexualidad confesable"[445]. Es así que surge un cuerpo al mismo tiempo solitario –con sus placeres "a mano"- y deseante –que en cada acto asoma la espasmódica excitabilidad de la carne-. El punto problemático de este nuevo ejercicio del poder que es el examen postridentino, será así este cuerpo autocomplaciente, que se place en sí mismo, y que por ello

Los procedimientos del examen de conciencia definidos desde el Concilio de Trento se las tendrán que ver, entonces, con ese punto problemático, aunque aún no escandaloso, de la complacencia, del placer de sí mismo, que se arraiga como cuestión central desde el momento en que la totalidad de la vida de los individuos pudo ser interiorizada gracias al nuevo examen cristiano, y según el recorte de un cuerpo solitario que es posicionado como interfaz entre la dirección espiritual y su piedra de toque, esto es, "el trastorno carnal como dominio discursivo, como campo de intervención, como objeto de conocimiento para esa dirección"[446]. Vemos, en este punto, cómo se invierte y descalifica la posesión gozosa de sí que en la experiencia grecorromana de las *aphrodisia* caracterizaba a quien vivía en la sabiduría y en la verdad.

Esta nueva materialidad somática que es el cuerpo sensible de la concupiscencia, esta voluptuosidad, recentrará la dirección de consciencia, y será el correlato para la formación de una nueva tecnología confesional. Se trata de un cuerpo que es como el campo para el despliegue de "intensidades múltiples de placer y delectación"[447], un cuerpo animado por una voluntad que puede consentir como no hacerlo. Al desplazar el aspecto relacional que organizaba el conjunto de infracciones para el pecado de lujuria, el cuerpo es calificado y a la vez descalificado como carne. Esta doble investidura de la materialidad somática puesta en juego en el encuadre confesional, permitirá el posicionamiento de la materialidad corporal como interfaz entre la dirección, apoyada en

[445] *Ib.*, p. 185.
[446] *Ib.*, p. 187. Nos detendremos en las implicancias genealógicas de la posesión demoníaca, en el próximo capítulo.
[447] *Idem.*

la individualidad del cuerpo de placeres y deseos, y la carne trastornada, es decir un cuerpo que manifiesta de las formas más espectaculares, la capacidad espasmódica de la carne, obturando el bucle estratégico que implica una confesión bien realizada y esquemática.

¿Qué hemos podido comprender con todo esto? La genealogía del sujeto de deseo sexual que desarrolla Foucault en *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí* y en *Las confesiones de la carne*, permite observar el modo en que los placeres -esto es, las prácticas hedónicas que se hicieron relevantes para una tecnología jurídica de la carne emergente- han ido siendo reunidas y definidas según distintos momentos de problematización del pensamiento filosófico occidental. Siendo esquemáticos, hasta aquí nos hemos referido a dos momentos de la genealogía del sujeto de deseo sexual, en los que se puede observar una creciente problematización, desde la inquietud griega hasta la descalificación ética efectuada por el cristianismo. A esos momentos genealógicos de las prácticas hedónicas los designamos, foucaultianamente, diciendo: *dinámica afrodítica* y *morfología de la carne*.

En el paso de una a otra se produce una inversión aletúrgica que cargará la obligación de veridicción por el lado del discípulo. La cuestión de los placeres, de su cuidado y de su examen, ya no será algo que se buscará en un maestro de verdad, capacitado para ofrecer un régimen de vida basado en la *enkrateia* y en la *epiméleia*. La cuestión de los placeres pasa, con el cristianismo, a ser algo ontológicamente maligno que debe combatirse en uno mismo a toda costa, siendo la vía regia para este combate la manifestación de sí, martirológica o médica, a un maestro que ahora escucha y redime. En esta nueva escena para la manifestación de la subjetividad según la obligación de verdad cristiana, que hace de la obediencia virtud, se erigirá la morfología de la carne como insubordinación de la voluntad humana respecto a Dios.

Pretender dominarse a sí mismo es soberbia, toda vez que el humano ha perdido el discernimiento, y es acechado constantemente por un enemigo capaz de engañar a través de sus propias *cogitationes*. El régimen de vida debe basarse, según esto, en la obediencia como virtud; en la *humilitas*, la *patientia* y la *subditio*[448]. Lo cual debe complementarse, con un régimen de veridicción que procede según la práctica de la

[448] Cfr. Jorge Álvarez Yágüez. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. *Op. cit.*, p. 189.

confesión. Como hemos visto, la conformación de esta nueva escena y la relevancia que da, en un primer momento, a la verbalización de las faltas, permitirá un proceso de juridización de la penitencia que dará cada vez mayor importancia a la práctica de la confesión, llegando a hacerla central para la tecnología jurídica de la carne que Europa vio conformarse desde el Concilio de Letrán, y generalizarse en el Concilio de Trento.

Con todo esto, no sólo la cuestión de los placeres quedará descalificada, reducida a agitaciones de la carne motivadas por el demonio, sino que también, y por el mismo movimiento, quedará enganchada a una sofisticada maquinaria confesional que persigue al deseo, como forma concupiscente de la voluntad, para anticipar los actos de placer por los cuales el cristiano recae en el vicio. Con lo cual, podemos comprender que los placeres sexuales, en el cristianismo, no hayan sido sofocados y relegados a un silencio rotundo. Desde la sacramentalización, por medio del proceso de juridización, de la penitencia, se produjo una generalización de la práctica de las confesiones de la carne, que puso al deseo sexual como un foco intenso de problematización en torno al cual se conformó una tecnología política del rebaño, una *matriz hedónica*, en nuestras palabras, que permitirá a los sujetos saber sobre sí mismos, dominarse entre ellos, gobernar masas o liberarse del poder. Prácticas confesionales y prácticas hedónicas quedan así enjambradas, sus campos de fuerzas imbricados, y en los intersticios de este acoplamiento de fuerzas, emerge el deseo como clave de inteligibilidad y discursivización, para una pastoral de las almas y para una economía política de las poblaciones.

Esta sería, según nuestra lectura, el campo de problematizaciones, y la matriz hedónica, según las cuales se iniciará una experiencia que servirá, a la arqueogenealogía, para observar la captura del cuerpo de deseos y placeres en las redes de un poder distinto al de la tecnología cristiana de la carne. Esa experiencia será la de la posesión demoníaca en el marco de la cristianización en profundidad. Nos detendremos en esta experiencia en el capítulo siguiente, ya que muestra un movimiento de relevo de la carne espasmódica, desbordante del encuadre confesional. Relevo desde la tecnología de la carne a una tecnología médica emergente, que pensará la posesión como convulsión. Podríamos decir que, según los intereses de nuestra investigación, este es el comienzo de un tercer momento genealógico de las prácticas hedónicas en la genealogía del sujeto de deseo sexual: el de la lógica del sexo.

El repaso general de la genealogía del sujeto de deseo desarrollada por Foucault en *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí* y *Las confesiones de la carne*, nos permite observar una serie de cuestiones atingentes a nuestro tema de investigación: las prácticas hedónicas.

a. Primera observación. Lo que ha sido la transformación histórica de un sujeto de la verdad de su sexualidad, y la estilización de las formas de veridicción en torno a la aleturgia confesional, que pone de manifiesto la carne, ha corrido en paralelo con el movimiento físico que hemos designado anteriormente como contención y conservación de las fuerzas excitantes a través de un dispositivo auricular para la localización de la carne. Contención y conservación que ha producido un agravamiento de la excitabilidad, un ahondamiento, una concentración de energía hedónica que afecta al plano de excitabilidad de las fuerzas. Consideramos pertinente denominar este movimiento de agravamiento y ahondamiento producido en el plano experiencial, *movimiento asintótico*. Es en este plano y según este movimiento que la carne es recortada como singularidad somática atravesada por deseos y placeres espasmódicos. Ha sido un movimiento de creciente problematización de prácticas facilitadoras y promotoras de despliegues excitantes de fuerzas y relaciones de fuerzas. Movimiento que va de la inquietud a la descalificación, y que llegarán, en esa línea, a una medicalización según una discursividad científica, de un cuerpo excitable y deseante, de un cuerpo, nervioso, instintivo y sexual. Esta corporalidad sensible y concupiscente, nacida entre el siglo XVI y XVIII, corre paralela a la implementación de una anatomopolítica de los cuerpos individuales, con la que se cruzará según la intensificación que sobre la práctica masturbatoria producirá la campaña antionanista con que se inaugura el siglo XIX europeo.

b. Otra observación es la siguiente. Esta problematización creciente respecto a la excitabilidad de los cuerpos genera, lo hemos dicho, una concentración de la materia experiencial, distinta a la de las *aphrodisia* grecorromanas. En palabras de Foucault, se transfigura la *sustancia ética*, esa parte de uno mismo inquietante y problemática, y por lo mismo englobada en un dispositivo médico-jurídico, confesional-auricular, que contiene y conserva la excitabilidad de las prácticas hedónicas: esa sustancia ética es ahora la carne, y de su manifestación paroxística, del trastorno carnal, se producirá el movimiento de relevo que llevará a esta singularidad somática a entrar en las redes de fuerzas de una tecnología, ya no eclesiástica, sino médica.

c. Durante la antigüedad grecorromana, durante la experiencia de las *erga Aphroditẽs*, los regímenes propuestos por los filósofos y médicos no daban predominancia a unos placeres sobre otros. Si bien la genealogía foucaultiana muestra un acento puesto por la experiencia del pensamiento en la notable excitabilidad del acto procreativo, no se hace a los placeres de la mesa menos relevantes en un régimen de vida encrático. O al menos, no se pensaba en su diferencia o en la predominancia de una sobre otra. La escisión entre placeres de la cama y placeres de la mesa, que pone a los primeros como foco estratégico para el combate de la castidad, ocurrirá en el siglo IV d. C., cuando Casiano explique la remisión de todo pecado a la *fornicatio*. Las obras de Afrodita, la fuerte energía y la potente dinámica que el demiurgo imprimió en algunas prácticas, nutritivas y procreativas, pasan en el cristianismo a ser espasmos provenientes de una débil excitabilidad proveniente de la parte de blanda de los animales: la carne. Para descalificar las prácticas hedónicas, se tuvo que debilitar el campo de fuerzas, para lo cual se efectuó la disociación de la interrelación del nudo actos-placeres-deseos, al proponerse renunciar a los placeres, a través de una práctica de castidad y confesión. Se concentra, según esta disociación, la inquietud por la materia excitante o sustancia ética en los actos de placer concupiscente, los placeres de la cama. Quitando relevancia ética a los placeres de la mesa, a la comida y a la bebida, que los cristianos achacan al modo de vida de los cerdos epicúreos. Disociando así *fornicatio* y gula, Casiano mostrará cómo las primeras, las fuerzas excitantes de la cama, llevan inevitablemente a las fuerzas excitantes de la mesa, y así un acto tras otro, hasta haber cometido todos los pecados.

d. Una cuarta observación: después de la inversión aletúrgica, que carga la exigencia de veridicción por el lado del discípulo, y enfoca esta veridicción en los movimientos del corazón, en las agitaciones de la carne, comenzará la historia de la confesión moderna, la hermenéutica del sujeto. Esto lleva a un primer movimiento de juridización del estilo aletúrgico, juridización que comienza con Agustín, pero que pronto se verá surgir en la práctica según el derecho germánico introducido por el cristianismo celta. Instituida la penitencia tarifada, se opera sobre la excitabilidad de los cuerpos un ensombrecimiento y una neutralización, lo que transfigura la sustancia ética. Emerge una constante conminación a satisfacer las exigencias de una técnica confesional. Esta cuestión de la satisfacción se irá desplazando, ya entrados al siglo X, cuando Alcuino proponga la *erubescencia* como parte de pago de la deuda contraída por el infractor, hacia un modelo más médico que jurídico. Confesar es como mostrar las dolorosas heridas contraídas en

vergonzosas circunstancias. El modelo jurídico de la penitencia tarifada se imbrica al modelo médico de escucha auricular de heridas de la carne. Esta atenuación de la penitencia permite la centralización de la práctica de la confesión como fuente de satisfacciones y alivios, y permite también la entronización de examinadores de la conciencia. Todo lo cual lleva a un segundo movimiento de juridización.

e. Lo que nos lleva a otra observación: la proporcionalidad que daba satisfacción en el modelo jurídico-germánico de la penitencia tarifada, será desplazada hacia una corrección de los deseos de placer de un cuerpo individual, hacia la prescripción de un modelo de conducta dócil, útil y decente. Este desplazamiento, desde la satisfacción de un modelo jurídico según la proporcionalidad pena-falta, a la satisfacción de un modelo jurídico-médico, con función auricular, según una correccionalidad, que dará lugar a la formación histórico-topológica de prisiones, asilos y hospitales médicos. El cuerpo sensible, deseante y excitante, producido por el recorte de la carne y por el ahondamiento y agravamiento del plano experiencial (movimiento asintótico); este cuerpo antiascético, microcósmico, solitario e interior, queda prendido a un dispositivo penal-auricular, o correccional-terapéutico, que obliga a un estilo aletúrgico confesional. Dispositivo de poder-saber, que conmina al sujeto a una relación veridiccional consigo mismo y con los demás. Relación según la cual se ligan gobierno y verdad. La relación (veraz) con uno mismo toma el sentido aletúrgico de la confesión. Cuando se trata de hablar de los placeres y de los deseos, no nos hemos propuesto interrumpir la iteración aletúrgica de la confesión. Interrumpir los procedimientos aletúrgicos, no sólo se logra hablando de otro modo, exigiendo otras reglas gramaticales, o la eliminación de esas reglas. Interrumpir un procedimiento aletúrgico implica transformar la relación que uno tiene con lo que es verdadero y falso, tanto del mundo como de uno mismo. Ya que la formación histórica del sujeto occidental, la constitución de un sujeto moral en Occidente, ha tenido a la práctica de la confesión y sus sistematizaciones médico-jurídicas, como matrices de contención y conservación de una excitabilidad constitutivamente intensa y variable. Como matrices de modulación de la capacidad hedónica y transformadora de la sustancia ética en que se apoyan las sistematizaciones del poder, sus composiciones de fuerzas y sus cristalizaciones institucionales. La capacidad hedónica de la sustancia ética sólo podrá pensarse de otro modo, si la verdad que manifiesta la aleturgia confesional, deja de determinar lo que resplandece como verdadero o como falso. Para ello, cuando la verdad resplandezca convendrá echar una rápida mirada a aquellos juegos de poder que nos son

más próximos, aquellos que incluso a la luz de las verdades se ocultan en la cercanía, ya que es en esas zonas, en estas regiones nebulosas del plano experiencial, donde se apoyan las formaciones de dominaciones y con ellos las liberaciones, que pueden llevarnos a otras formas de dominación. No se trata sólo de hablar de otro modo. Interrumpir la aleturgia confesional implica identificar rápidamente los indicios difusos en que se sostienen los sistemas y dispositivos, para con ello dejar de remitir la propia capacidad hedónica, las posibilidades de crear materia excitante, otra sustancialidad, distinta a la concupiscencia o a la sexualidad. Foucault nos muestra que en nuestra actualidad cartesiana, los sujetos ya no deben pagar el acceso a la verdad con la transformación del modo de vivir y con la abnegación que ello exige. La verdad es evidente y sólo debe ser mirada con certidumbre espiritual. No pagar hoy este precio, la actual gratuidad de la verdad, es lo que impide, o al menos dificulta, la interrupción de los procedimientos aletúrgicos confesionales.

Para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, un pensamiento aparecido en *La voluntad de saber* como resistencia alternativa a la liberación del deseo sexual respecto a las represiones de los sistemas de poder, todas estas observaciones que obtenemos de la genealogía del sujeto de deseo, son fundamentales. Ellas nos permiten ver que en Foucault se juega una interesante apuesta respecto a los placeres, que puede servir para abrir las posibilidades de *otra* experiencia filosófica de los placeres, según otros posibles procedimientos aletúrgicos, que es tarea nuestra crear y definir. Todo esto podemos observar en la descripción genealógica de la conformación de un poder pastoral que se estrategiza como antiascetismo, como composición de fuerzas que conforma un *éthos*, un modo de vivir. Y que, al hacerlo, individualiza las conductas, configura los modos de vivir, corrige los deseos y placeres, determinando el modo de ser de aquellos que dirige.

3. Lógica sexual

Apoyado en las genealogías desarrolladas por Foucault en 1975, en su curso *Los anormales*, y también, en la desarrollada en 1981, en su curso *Obrar mal, decir la verdad*, hemos visto las investigaciones foucaultianas sobre la emergencia histórica de una tecnología de la carne, que harán de la confesión y del examen de conciencia prácticas decisivas para el sostenimiento del proceso de cristianización profunda, antesala para la formación de nuestra experiencia de la sexualidad. El primero de estos cursos, el de 1975, busca describir la procedencia del campo sexual de la anormalidad que será objeto del poder médico-psiquiátrico aparecido en el siglo XIX. El segundo curso, se propone esbozar el marco general para "una historia de la confesión como forma de vínculo y relación entre veridicción y jurisdicción en la práctica penal" (p. 39). Historia presuntuosa, dice Foucault, que se propone ir "desde los orígenes hasta nuestros días" (id.), desde Homero a Sigmund Freud. En ambos textos, Foucault describe un segundo movimiento de juridización, posterior a la juridización germánica que implicó la penitencia tarifada, que centraliza la confesión y entroniza al examinador en un juego de verdad, en una aleturgia particularmente moderna, que es la de la confesión. En el caso del primer curso, la práctica de la confesión remitirá a un cuerpo solitario de deseo y placeres, recortado del dominio de la carne a través del examen postridentino. La confesión se consolida eclesiásticamente según una anatomía de la voluptuosidad. En el segundo caso, el del curso en la Universidad de Lovaina, la práctica de la confesión se consolida jurídicamente como función penal.

Nos hemos fijado en la cuestión de la anatomía de la voluptuosidad como recorte de un campo de experiencia, efecto del proceso de cristianización profunda que se vivió en Europa. Se ha recortado en ese proceso un cuerpo solitario deseante y excitante, sobre el cual se aplicará examen coordinado, que permitirá proponer modos de corregir conductas individuales, generalizando así los efectos jurídico-terapéuticos de una pastoral de las almas como la que se ha inventado Occidente. Contenidas y conservadas bajo una experiencia de la carne, de un combate espiritual con la parte blanda de uno mismo, las prácticas hedónicas, aquellas fuerzas excitantes desplegadas en la relación con uno mismo y en la relación con los demás, que energizan campos de problematización en que se tensan las fuerzas, y con ello soportan la formación histórica de dispositivos de poder-

saber de toda índole, sólo serán dichas, sólo serán habladas, tematizadas, compartidas, en la oscuridad, en la clandestinidad, o en la intimidad confesional que ofrece el examen postridentino. Lo que sabemos del placer, lo que decimos de él, no sale de los límites de esta experiencia confesional, de una experiencia pauteada por una aleturgia confesional. Incluso con el paso del confesionario a la clínica, la aleturgia confesional no hará más que murmurar tímidamente un viejo discurso sobre los placeres, enmudecido por el *ruido de fanfarria* del discurso del deseo.

Siendo esquemáticos, el recorrido general que hemos hecho de los tres últimos volúmenes publicados de *Historia de la sexualidad*, nos permite englobar la temática de las prácticas hedónicas en dos momentos genealógicos: el de un gobierno de la dinámica afrodítica, y el de un combate contra la morfología de la carne. En el primero decir la verdad era obligación del maestro, acceder a la verdad era labor del sabio. Y para ello él debía imponer a sí mismo un esquema de cuidado (*epiméleia heautou*) y gobierno (*enkrateia*), que mantuviera la excitabilidad de las fuerzas naturales del cuerpo bajo control, para con ello embellecer la existencia al hacerla revelación de la vida virtuosa. Esto implicaba integrar en la vida un régimen afrodítico, tanto en lo que refiere a la comida, como a la bebida y al sexo, buscando con ello la armonización humoral que es salud psicosomática. En el segundo, con las instituciones cenobíticas planificadas por Casiano, según el modelo de la vida monástica, la verdad pasa a ser obligación del discípulo atormentado por fuerzas malignas, que lo engañan al aparecer, en la carne, como deseabilidad de la excitabilidad de actos ya cometidos, incluso en el paraíso; al aparecer como algo que la voluntad, lo único divino del hombre, quiere, y con ello dándole a la voluntad la forma grotesca y rechazable de la concupiscencia. En el combate contra esta deseabilidad, contra este querer, contra la forma que la carne toma al querer *fornicatio*, será urgente confesar, hacer saber a otro el modo en que la carne se agita, la forma que esta puede llegar a tener cuando son suscitadas las fuerzas excitantes. Con el paso de los siglos, esta práctica discursiva se hará central a la formación de una tecnología cristiana de poder, y con ello se modulará el modo en que ella refiere a esa carne que debe combatirse.

Enmarcados en la estrechez sombría del confesionario, pastoral y carne, conducción y excitabilidad, poder y placer, entablarán una relación prolífica, generadora de nuevas fuerzas hedónicas, de espirales de fuerzas en relación a otras espirales, sentidos y contrasentidos de los movimientos de las fuerzas. Y estos movimientos, los encuentros

entre espirales de excitabilidad, y espirales de contención y conservación, generan resistencias, punto de cruce en el plano histórico-político en que se ordenan las relaciones de poder. Una de esas resistencias, fundamental para el paso del cuerpo de deseo y placeres desde una experiencia cristiana, a una experiencia científica, será la posesión demoníaca. Para comprender de qué modo esta contraconducta genera una fuerza excitante que desborda el dispositivo jurídico-auricular de la aleturgia confesional del examen de conciencia postridentino, nos detendremos una vez más en el curso *Los anormales*. Comprendiendo el rol histórico en la genealogía foucaultiana de esta resistencia demoniaca, el modo en que desborda la aleturgia confesional postridentina para terminar por energizar, con su excitabilidad, a otra tecnología de poder, podremos agregar a nuestro esquema histórico un tercer momento genealógico. Además de una dinámica afrodítica, y de una morfología de la carne, con la modernidad se ha configurado otra experiencia de los placeres que Foucault designa como *lógica del sexo*.

La actualidad de las prácticas hedónicas implicaría el enjambre sistemático de las prácticas en dispositivos de poder-saber, componendas integrantes y conformantes de complejos tecnológicos que dan realidad y operatividad a una gubernamentalidad como la nuestra. Las estrategias, redes, mecanismos y prácticas que se despliegan como política, responden en la actualidad, según hemos querido indicar al comienzo de nuestro trabajo, a una dinámica. Nuestra actualidad es la de un cruce entre política y dinámica. Ahora bien, a pesar de que la modalidad de enjambre es física o dinámica -refiere a las fuerzas de la población, a las fuerzas del cuerpo, a las fuerzas armadas, a la fuerza de la ley, el *enforcement* o el empoderamiento, etc.- las prácticas hedónicas así puestas en relación -en un campo de fuerzas que servirá a controles, gestiones, bloqueos y desbloqueos políticos- son experimentadas como una *lógica*, más que como una *física*. En otras palabras, a pesar de que las prácticas hedónicas son enjambradas según una física política, el valor que damos a esos dispositivos -como el de sexualidad- o a nuestra propia experiencia de los placeres, remite a una *lógica* del sexo, sujeta a una hermenéutica infinita[449].

Es así que nosotros comprendemos el siguiente pasaje de *La voluntad de saber*: "nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una *Lógica del*

[449] *Cfr*. Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1970.

sexo que de una *Física*"[450]. El tercer momento genealógico de las prácticas hedónicas podría ser, según esto, designado como *fisiología política de los placeres sexuales*. Una fisiología política que, no obstante, se experimenta como una hermenéutica de uno mismo y es descrita según una lógica. Si nos proponemos, entonces, comprender la formación de nuestra actual experiencia de las prácticas hedónicas, debemos comenzar por un repaso de los alcances metodológicos de la arqueogenealogía foucaultiana, y la novedad que esta implica respecto a los modos de hacer la historia de la medicina o de la psiquiatría. Así, llegaremos al tema, tratado en *Los anormales*, de la posesión demoniaca, donde veremos cómo el cuerpo convulsivo desbordará el encuadre confesional de la tecnología jurídica de la carne. Este desborde permitirá que una forma de poder en formación, la medicina de los nervios, se aproxime a este cuerpo paroxístico, y lo haga suyo.

Veremos también una experiencia que permitirá, tanto como el cuerpo convulsivo, la consolidación de un poder médico: la experiencia de la locura. Este célebre tópico foucaultiano, nos permitirá el modo en que las prácticas hedónicas se juegan en una práctica médica que pronto se bifurcará entre una anatomía patológica y una psiquiatría. En el marco disciplinario de esta última, poder al cual Foucault dedicará un curso completo, *El poder psiquiátrico*, veremos la emergencia, a través de las coacciones físicas de los tratamientos asilares, de prácticas hedónicas que servirán de apoyo a la formación de la psicología y del psicoanálisis. Lo que no puede dejar de lado un tema fundamental en lo que atañe a la configuración de una lógica del sexo: el onanismo. Haciendo este recorrido es que intentaremos volver a *La voluntad de saber*, para retomar lo que para nosotros es un tema central: el de las espirales perpetuas del poder y del placer. Todos estos asuntos quieren ser una profundización de ese quiasma poder-placer que sostiene nuestra actual experiencia de las prácticas hedónica. Profundización que nos llevará a la cuestión de los placeres como resistencia. Un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, debe tener en cuenta estos temas generales que aquí presentamos, si de lo que se trata es de proponerse, desde el cuerpo y desde los placeres, algún tipo de libertad.

[450] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 82. Las cursivas son de Foucault.

3.1. Posesión

En *A History of Medical Psychology*[451], Gregory Zilboorg presenta a Jean Wier, también conocido como Johann Weyer, como un pensador que excedía los límites de su saber y de su tiempo. Médico del antiguo Ducado de Bramante, discípulo de Cornelio Agrippa, Weyer fue un obstinado opositor a los procedimientos jurídicos dispuestos en el *Malleus Maleficarum* por los dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger[452], en respuesta a la bula de 1484 del Papa Inocencio VIII, respecto a los acusados de brujería en varios prelados alemanes. En sus escritos[453], argumentaba contra la severidad de los procedimientos inquisitoriales, sobre mujeres del campo, inocentes y melancólicas, que se dejaban engañar fácilmente por el demonio. La idea de que ha habido un pacto mutuo entre ellas y el Demonio es exagerada, argumentaba Weyer. Los supuestos vuelos y las transformaciones atmosféricas no son sino obra del Diablo, quien quiere hacernos pensar que hay mujeres con poderes sobrenaturales.

Por debajo de la brujería y de las posesiones, y aún en el campo demonológico, se asomaba una verdad que estaba al mismo tiempo, desde el punto de vista de Zilboorg, presente y en devenir: la verdad científica de la alienación mental. Presente como posesión y brujería; en devenir como fenómeno psicopatológico.

> Era indicativo de la victoria por venir de la medicina sobre la obstinada y autocomplaciente ignorancia, que Weir se haya motivado a informar sobre casos de este tipo. Sabía que la respuesta al problema sería encontrada en la medicina; sabía que, lamentablemente, los médicos eran insuficientes; sabía también que la propia medicina no estaba aún lista para conocer el problema. Sentía que la psiquiatría debía ser creada, y presintió que sería

[451] Gregory Zilboorg. *A History of Medical Psychology*. New York: W.W. Norton & Co., 1941.

[452] *Cfr.,* Heinrich Kramer, Jacobus Sprenger. *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*. Barcelona: Reditar Libros, 2006. Es curioso que el traductor, Edgardo D'Elio, haya tomado la decisión de poner en el título "los brujos", en lugar de "las brujas". Nos llama la atención por dos razones: nada en el título original propone una diferencia de género para designar al fenómeno en cuestión; y también, la decisión de escribir "los brujos" deja de lado una cruel realidad que afectó, mayoritariamente, a mujeres del campo y de las aldeas aledañas a las ciudades cristianas. Cabe anotar que el libro al que remitimos es una traducción del inglés al español. Hay otra versión, esta vez en inglés, traducida del latín (*Cfr.,* Montague Summers (trad.). *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger. Translated with an introduction, bibliography & notes by reverend Montague Summers*. New York: Dover Publications, 1978). Se puede consultar el ejemplar en latín en la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid.

[453] En la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid se encuentra un ejemplar de 1563 del libro V del *De praestigiis daemonum*, y un ejemplar, editado en París en 1885, de *Histoire, disputes et dicourses*. Sirve leer el estudio de Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, sobre todo sus capítulo 7, 8, 9 y 10, de la primera parte (*Cfr*. Julio Caro Baroja. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012, pp. 151-190).

> producida por la medicina y no por la teología, la filosofía o la jurisprudencia.[454]

Desde este enfoque, que posiciona a Weyer como el perspicaz previsor de la medicina de las enfermedades mentales que triunfará sobre la demonología y sus supercherías, la historia de la psiquiatría puede dibujar una línea de partición que pasa entre medicina y religión, entre racionalidad y superstición, entre humanismo y crueldad. Partición que pretende mostrar que el terreno estaba preparado para una "victoria por venir".

Al haber indicado que fenómenos como la brujería y la posesión eran inducidos en las mujeres de temperamento melancólico, por fuerzas demoníacas que, sin embargo, no tenían una influencia privilegiada sobre la condición de las brujas y de las posesas, Weyer habría permitido la partición entre racionalidad médica y superstición religiosa, y la consecuente victoria del humanismo médico por sobre la crueldad de la Inquisición. El pensamiento jurídico y filosófico de la Ilustración, o el pensamiento teológico de la Contrarreforma, no serían los agentes de esta victoria. Su agente habría sido el pensamiento racionalista de la medicina clínica y su tratamiento humanitario de los alienados mentales, que encontrará en William Tuke, en Phillipe Pinel, en la liberación de la locura en 1794, y en la ley de 1838, la articulación histórica que se venía preparando: la mirada clínica de los alienistas del siglo XIX.

El momento inicial de esta partición dibujada por este enfoque de la historia de la psiquiatría, tendría como fondo la indistinción entre la locura –o la enfermedad mental-, y los fenómenos demoníacos. Desde el mundo de la superstición, desde la creencia en brujas, en hechiceras y en mujeres poseídas por el demonio, el buen ojo de Weyer habría permitido ver el fondo psicopatológico de estos fenómenos.

Esto implica una consideración al mismo tiempo anacrónica y transhistórica de la enfermedad mental. Anacrónica porque toma nuestra actual experiencia psicopatológica y clínica de las enfermedades mentales como constataciones de hecho, expresadas incluso en épocas en las que eran percibidas de otro modo. Transhistórica, porque según este anacronismo se puede llegar a pensar que cualquiera sea la manifestación de la alienación mental, siempre ha sido alienación mental, incluso cuando se pretendió tratarla como

[454] Gregory Zilboorg, M. D.; in collaboration with George W. Henry, M. D. *A History of Medical Psychology*. New York: W. W. Norton & Company, 1941, pp. 220-221.

magia y hechicería.

Por ejemplo, el historiador de la medicina, Erwin H. Ackerknecht, al comienzo de su *Breve historia de la psiquiatría*[455], aclara que si para los primitivos no existían enfermedades mentales, no era porque ellas no estuvieran ahí, determinando las conductas. El fenómeno de la enfermedad mental, para las tribus ancestrales, aún no se había diversificado, argumenta Ackerknecht, es decir, no había sido aún objeto de una racionalidad analítica como la nuestra, y era en consecuencia vivido como un fenómeno "unitario". La mirada clínica exclusiva de la modernidad y su veta etnológica es lo que habría permitido ver la diversidad de expresiones culturales de las enfermedades psicológicas, y constatar así un fenómeno transhistórico que carecía de la mirada médica moderna, y por ello no eran consideradas lo que son: enfermedades.

> Si hemos de suponer que la presencia y la definición de la enfermedad mental dependen de relaciones sociales, resultará, naturalmente, que esas enfermedades varían en forma y alcance de tribu en tribu, de cultura y cultura, de civilización en civilización. Y ello es, en efecto, lo que ocurre.[456]

¿Es la locura una "enfermedad" que varía según las épocas y las culturas? ¿O es la enfermedad la que forma a la locura, en un punto de su historia, como una de sus variables? Nosotros los modernos podemos observar perfectamente esta variabilidad de la enfermedad mental, desde el punto de vista de Ackernecht. Pero podríamos preguntarnos si el hecho de asumir que todas esas variantes lo eran de lo que hoy llamamos "enfermedad mental", no nos estará haciendo obviar nuestra propia experiencia unitaria de la misma. ¿No será la noción psicopatológica de la enfermedad mental nuestra experiencia unitaria de la enfermedad –de un fenómeno que es constitutivamente variable? ¿Y no será que esta noción nos es exclusiva, a nosotros los modernos, y que en otras épocas la experiencia se configuró de otro modo, sin pensar por esto que nuestras prácticas nada tienen que ver con otras esferas históricas, sino observando, más bien, sus continuidades y discontinuidades, sus articulaciones y desniveles, sus aceleraciones y sus bloqueos, atentos a los permanentes enfrentamientos, más que a las victorias absolutas? Cuando tomamos al *energoumenos* griego, al endemoniado medieval o al esquizofrénico

[455] *Cfr.* Erwin H. Ackerknecht. *Breve historia de la psiquiatría*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 1993.
[456] *Ib.*, p. 20.

moderno, y los englobamos en la figura de la alienación o enfermedad mental, podemos producir la partición histórica entre superstición religiosa y razón ilustrada, y según esto, podemos narrar la historia de la victoria de una sobre la otra.

Desde este enfoque de la historia de la psiquiatría, tanto el sustrato médico de los fenómenos demoníacos como su estatuto de alienación mental permiten narrar el proceso de formación de la práctica psiquiátrica moderna, siguiendo la relación entre enfermedades mentales encubiertas, y formas de pensamiento aún no preparadas para descubrirlas. De esto, se puede derivar el hecho de que no sólo la alienación mental es un fenómeno transhistórico. La historia misma, en su acaecer, tiene sobre la conciencia un efecto alienante, tanto sobre la conciencia de la enfermedad como en la conciencia de uno mismo. Prueba de ello sería, según este enfoque, su estancamiento milenario en las oscuridades animistas y mágicas de épocas prerrenacentistas, y en las crueldades del aparato inquisitorial que posó su feroz martillo sobre pobres espíritus melancólicos. La historia de la medicina y de la psiquiatría, debía ser la prueba de que estas tenebrosas y crueles prácticas habían sido superadas, y por fin desnudadas por lo que eran: miedo supersticioso y castigo cruel por lo extraño e incomprendido. O como dijo Zilboorg: "obstinada y autocomplaciente ignorancia".

En suma, lo que queremos destacar de este enfoque que hace a la razón victoriosa, que apoyándonos en Robert Castel podemos llamar *etnocéntrico*[457], es la indistinción que se supone, en la prehistoria de la práctica psiquiátrica moderna, entre la alienación mental y los fenómenos demoniacos. Las observaciones de Weyer sobre brujas y posesos serían el puntapié inicial para el discernimiento médico de estos fenómenos, ya que habría sido el primero en denunciar la apresurada confusión entre enfermos y endemoniados. A lo largo de los siglos posteriores a la época de Weyer, los progresos técnicos y la racionalidad emergente habrían permitido discernir la confusión entre una y otra, y la medicina se habría encargado, finalmente, de reconocer el estatuto científico de las enfermedades mentales y el estatuto supersticioso o pasional de los fenómenos demoniacos. Antes de esto, según este enfoque, posesión y locura eran lo mismo.

[457] "Habiendo seguido el desarrollo de los acontecimientos desde casi treinta años, podemos preguntarnos si la "revolución psiquiátrica" moderna no se ha quedado encerrada en el marco de un cierto etnocentrismo médico". (*Cfr.*, Robert Castel*. "*Notas sobre las orientaciones contemporáneas de la psiquiatría" (1972), en*:* Basaglia, *et al*. *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. Barcelona: Barral Editores, 1975, p. 243)

Pero según hemos querido mostrar, apreciaciones de este tipo están lejos de sostenerse en la historicidad de la psiquiatría o de la enfermedad mental. Se sostienen, más bien, en un esfuerzo por perfilar a la práctica psiquiátrica y a su historia como una obstinada búsqueda del principio médico de las enfermedades mentales, y a la vez, como el progresivo sentimiento humanitario que los médicos habrían ido forjando como espíritu científico. Durante la Edad Media y el Renacimiento, los locos y los endemoniados fueron, según este enfoque etnocéntrico, enfermos mentales ignorados, dejados a su suerte.

Este será el marco de pensamiento en el que entrarán en escena los primeros trabajos de Michel Foucault. En un prefacio a *Historia de la locura en la época clásica*[458], Foucault señala que entre locura y razón lo clásico ha producido una modificación "radical" del diálogo entre ambas. Es decir que, desde el Orestes de Eurípides y hasta Sade, y desde Francis Willis hasta Phillipe Pinel, se ha transformado el modo de hablar de la locura, lo que ha alterado su relación con la razón. Los hitos arqueológicos de esta modificación radical ya no serían las observaciones de Weyer y el humanismo médico, sino la aparición del Hospital General en 1657, lo que Foucault llamó "El gran encierro"[459], y la liberación de los enfermos encadenados en 1794, en Bicêtre. Liberación de los locos "a sus laureles", que para Foucault constituirá otro encierro, o más bien un nuevo modo de captación de la locura, en el dispositivo correccional y terapéutico que fue –y sigue siendo- el asilo.

Lo que se modifica desde la Edad Media y hasta el Renacimiento, entonces, es un modo de hablar, "un debate dramático" que enfrentaba a la razón "con las potencias sordas del mundo"[460]. Desde esta experiencia de la locura, nuestra época pasaría, por operación de esos hitos arqueológicos, a una experiencia que "se cumple en la calma de un saber" que la olvida "al conocerla demasiado"[461].

---

[458] *Cfr*. Michel Foucault. "Prefacio", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 109-116.

[459] *Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. En el capítulo titulado "El gran encierro", en las páginas 78 y 79 de la edición citada, dice Foucault: "Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*. Pero la historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de haberse agotado en el progreso de un "racionalismo"; está hecha, en parte igualmente grande, aunque más secreta, por ese movimiento por el cual la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse"

[460] Michel Foucault. "Prefacio", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 115.

[461] *Idem.*

> Entre estos dos acontecimientos, singulares y simétricos, algo pasa, algo cuya ambigüedad ha puesto en apuro a los historiadores de la medicina: represión ciega en el régimen absolutista, según unos, y, según otros, descubrimiento progresivo, por la ciencia y la filantropía, de la locura en su verdad positiva.[462]

Esa ambigüedad que ha surgido en el paso de una experiencia renacentista de la locura a una experiencia moderna, y que se ha instalado en el esfuerzo de escribir la historia de la psiquiatría, proviene del nuevo encuadre histórico y estructural en el que locura y razón retomarán sus relaciones según un nuevo régimen discursivo, "que confina a la locura en la enfermedad mental"[463].

Previo a la investigación llevada a cabo en Upsala, que dio nacimiento a su *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault publicó *Enfermedad mental y personalidad*[464], en continuidad con el enfoque histórico de la psiquiatría contemporánea. Unos años después corregirá el libro para una nueva edición, titulada ahora *Enfermedad y psicología*[465] a pesar de sus intentos por dejar atrás este libro. Será en torno al fenómeno de la posesión que Foucault afirmará aquello que después, en la segunda versión del libro, esta vez titulado *Enfermedad mental y psicología*, tendrá que corregir, y que permitirá reenfocar las problematizaciones de las enfermedades mentales.

En la primera versión del libro, Foucault escribió:

> Sin duda, debemos buscar la forma primitiva de la alienación en esa posesión en la que se ha visto, desde la antigüedad, el signo mayor de la locura, la transformación del hombre en "otro" distinto; el *energoumenos* de los griegos, o el *mente captus* de los latinos es aquel en quien actúa o se debate una fuerza venida de no se sabe dónde. Este mismo "energúmeno" es recogido por la tradición cristiana para denunciar al demonio que lo habita y ahuyentar mediante la Palabra el espíritu impuro desencadenado en él.[466]

Como señala Miguel Morey, es evidente a lo largo de todo el texto la equiparación entre alienación mental y alienación histórica[467], así como la "confianza" en la idea de

[462] *Idem.*
[463] *Idem.*
[464] Michel Foucault. *Enfermedad mental y personalidad*. *Op. cit.*
[465] Michel Foucault. *Enfermedad mental y psicología*. *Op. cit*.
[466] *Ib.*, p. 88.
[467] Miguel Morey. *Escritos sobre Foucault*. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2014, p. 130.

que una sociedad sin clases, sin explotación ni miseria, sería una sociedad sin enfermedades mentales. Desde este punto de vista, basado en la psicología experimental de Pavlov, que atravesaba el pensamiento comunista francés[468], y en el análisis existencial de Binswagner, Foucault efectuará en su discurso el anacronismo y la transhistoricidad de la alienación mental, al equipararla a la alienación histórica y al poner énfasis en la necesidad de no someter los fenómenos psicológicos a las formas de pensamiento de la medicina orgánica. Según esto, la alienación mental como alienación histórica encontrará su forma primitiva en los fenómenos de la posesión, alienada en el mundo cristiano y hecha "signo visible de lo oculto".

La psicología francesa tendría que perfilarse como una práctica que permitiera la desalienación de los individuos, con el fin de curarlos de las enfermedades mentales, que no son más que el efecto defensivo ante la imposibilidad, impuesta por el entorno, de la regular dialéctica entre la excitación y la inhibición. Restaurar en la historia lo regular, tanto económico como político, permitiría, como afirma Foucault en este enfoque preliminar para una historia de la enfermedad mental, sanear las mentes y los espíritus perturbados por los procesos históricos y sociales.

La investigación que llevará a cabo en Upsala puede ser leída como una intensa impugnación de este modo de ver las cosas[469]. La arqueogenealogía de la locura, es lo que se ha propuesto el pensador de Poitiers en su tesis, *La historia de la locura en la época clásica.* Unos años después de su defensa de tesis, ya publicado el libro, es cuando Foucault reedita *Enfermedad mental y personalidad.* En él escribe:

> Hace relativamente poco tiempo que Occidente ha atribuido a la locura el estatus de enfermedad mental. Se ha dicho, y se ha repetido

[468] Para una interesante noticia sobre este período de la vida de Michel Foucault, recomendamos el libro de José Luis Moreno Pestaña, sobre todo los capítulos 2 y 3 (*Cfr*. José Luis Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Editorial Montesinos, 2006). Recomendamos también el libro de Didier Eribon (*Cfr*. Didier Eribon. *Michel Foucault*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992)

[469] "Pero la desgracia ha querido que las cosas sean más complicadas; y, de manera general, que la historia de la locura no pueda, en caso alguno, servir de justificación, y como ciencia de apoyo, a la patología de las enfermedades mentales. La locura, en el devenir de su realidad histórica, hace posible en un momento dado un conocimiento de la alienación en un estilo de positividad que la cierne como enfermedad mental; pero no es este conocimiento el que forma la verdad de esta historia y la anima secretamente desde su origen. Y si, durante un tiempo, hemos podido creer que esta historia terminaba allí, ello ocurrió por no haber reconocido que la locura, como dominio de experiencia, nunca se agotaba en el conocimiento médico o para-médico que podía tenerse de ella. Y sin embargo, el hecho del internamiento en sí mismo, podía servir de prueba" (*Cfr.,* Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit.,* p. 186).

> demasiado insistentemente que, hasta el advenimiento de una medicina positiva, el loco había sido considerado como un "poseído". Y todas las historias de la psiquiatría anteriores a ese momento han querido mostrar en el loco de la Edad Media y del Renacimiento a un enfermo ignorado, atrapado dentro de la cerrada red de significaciones religiosas y mágicas. De modo que, según esta versión, hubo que esperar a que el enfermo cayera bajo la objetividad de una mirada médica serena y a la postre científica, capaz de descubrir el deterioro de la naturaleza allí donde antes solo se habían descifrado perversiones sobrenaturales. Esta interpretación se basa en un error de hecho —que antes los locos fueron considerados como seres poseídos—, en un prejuicio inexacto —que las personas definidas como poseídas eran enfermos mentales— y, por último, en un razonamiento equivocado: se deduce que, si los poseídos eran en verdad locos, a los locos se los trataba realmente como a poseídos. En realidad, el complejo problema de la posesión no corresponde directamente a una historia de la locura sino a una historia de las ideas religiosas[470].

Es evidente el desplazamiento del problema. Con el paso de *Enfermedad y personalidad* a *Enfermedad y psicología*, paso mediado por la investigación que dio fruto a *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault efectúa en su pensamiento un desplazamiento que, en gran medida, podría considerarse inaugural en la serie de desplazamientos, que caracterizarán la crítica del presente foucaultiana, crítica del presente en que vive el propio Foucault, de un presente que, por ello mismo, no se presenta fácilmente al pensamiento, pues *es* el pensamiento, la experiencia que tenemos de nosotros mismos. Comienza en este punto un estilo de trabajo que exige una perpetua revisión de lo pensado, de lo dicho y de lo hecho. Reescritura que tendrá siempre, a lo largo de los trabajos de Foucault, a la locura y a la posesión como punto genealógicos constitutivos de una experiencia moderna.

Apoyándonos en los escritos de Miguel Morey, podemos dejar de lado esta idea de un quiebre epistemológico para proponer el comienzo, en las investigaciones de Foucault, de un trabajo de reescritura que, desde diversas temáticas, tendrá siempre lo investigado sobre la locura y sobre la posesión como fuente inagotable de problematizaciones genealógicas.

> …el punto de arranque del análisis histórico con el que comienza el

[470] Michel Foucault. *Enfermedad mental y psicología. Op. Cit.,* pp. 64-65.

> capítulo V en su segunda versión, no es que se distancie de lo enunciado en la primera, ni por asomo; hace algo mucho más definitivo: es una impugnación explicita del presupuesto originario sobre el que se apoyaba el desarrollo histórico del texto de 1954.[471]

La "impugnación explícita" de Foucault es respecto a la idea de que hubo de esperar la articulación de una mirada médica objetiva, "serena y finalmente científica", para poder al fin discernir que donde se hablaba de fenómenos sobrenaturales, no había más que "el deterioro de la naturaleza".

Considerado así, esta impugnación implementada por Foucault sobre su escritura, producto de su entrada en el archivo de la Carolina Rediviva, y de su investigación doctoral que hoy conocemos como *Historia de la locura en la época clásica*, es un gesto que inaugurará un *éthos* foucaultiano, es decir, un ejercicio metodológico sobre los modos de decir las cosas que decimos, que es a la vez un ejercicio ético de impugnación explícita de lo dicho. Dejar la dialéctica de las universalidades y las particularidades, y mostrar las partículas de poder de los universales y de los preconceptos que solemos utilizar para hablar y saber. Saber impugnarse a sí mismo es un contrapoder, una práctica de la libertad, que será el meollo técnico y ético, según nosotros, de las variadas investigaciones foucaultianas.

¿Cómo abordará la arqueogenealogía foucaultiana el tema de la posesión, y cuáles son los efectos que esta experiencia tuvo en la historia de las ciencias humanas y de la racionalidad científica moderna? Esto es lo que queremos mostrar a continuación, remitiéndonos, una vez más, al curso *Los anormales*, donde Foucault mostrará, en el marco de una genealogía de la anormalidad, las implicancias de la experiencia cristiana de la posesión en la tecnología cristiana de la carne.

Entre las publicaciones de Zilboorg y de Ackernecht, Michel Foucault entrará en escena con una investigación que revelará otros confines en la historia de la práctica psiquiátrica. Sus aproximaciones metodológicas y sus problematizaciones permitirán ver que la locura, por un lado, y la posesión, por otro lado, tienen desarrollos genealógicos diversos. Los aportes del filósofo de Poitiers sobre ambas experiencias no solo mostrarán que el enfoque etnocéntrico es, al mismo tiempo, un error y un postulado de nuestra

[471] Miguel Morey. *Escritos sobre Foucault. Op. cit*, p. 134.

actualidad[472], sino también, y principalmente, que en torno a la exclusión de la locura que se desarrolló en la época clásica, siguiendo la partición razón-sinrazón, y luego la de normalidad-anormalidad, la civilización occidental pudo darse el rostro de una racionalidad científica moderna. Veremos los efectos arqueogenealógicos del surgimiento, en el marco del proceso de cristianización profunda, del fenómeno de la posesión, para luego pasar a considerar la experiencia de la locura. De ambas revisiones, buscamos definir lo que, siguiendo la genealogía del sujeto de deseo sexual, sería un tercer momento genealógico de las prácticas hedónicas: el de la lógica del sexo.

Para mostrar el impacto genealógico producido por el fenómeno de la posesión en el marco general del problema del gobierno de las almas, Foucault elaborará un cuadro comparativo entre el cuerpo poseído y el cuerpo de la bruja, para mostrar, por contraste, lo que tiene de particular el primero respecto a la tecnología jurídica del cristianismo. Seremos muy esquemáticos. De la brujería se puede destacar lo siguiente: su forma es *dual*; compuesta por el par bruja-Diablo. Esta relación es jurídica, pues se sella con un pacto, en el que ambas partes intercambian poderes sobrenaturales y deleites. Pacto que se cierra con la entrega de la carne a las fuerzas infernales del placer y del poder. De este pacto surge el *cuerpo único* de la bruja, "singularidad somática"[473] al servicio del Demonio, con una voluntad jurídica que la hace punible por la Santa Inquisición. Por último, es importante señalar que para la cristianización en profundidad, la brujería fue un problema situado en la periferia de las ciudades, en los campos y en las montañas. Desde el foco central de las ciudades cristianas, los procesos jurídicos de la Inquisición irradiaron, a través de la brujería, hacia la periferia.

La posesión, por su parte, se puede caracterizar, atendiendo a Foucault, del siguiente modo. Ella emerge en las ciudades. Más aún, emerge en el foco mismo de irradiación del proceso de cristianización, esto es, en monasterios y conventos. La escena ya no es dual, sino una "matriz de tres términos"[474] , en la que cada uno de sus elementos se desdobla. Los tres elementos son: el Demonio, el cuerpo poseído y como vértice

[472] En la nota 67 del capítulo "El gran encierro", Foucault escribió: "Somos nosotros quienes contemplamos a los "poseídos" como locos (lo cual es un postulado) y que suponemos que todos los locos de la Edad Media eran tratados como poseídos (lo cual es un error)" (Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit.*, p. 541).
[473] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 193.
[474] *Ib.*, p. 192.

triangulador, el confesor o director de conciencia[475]. En esta matriz escénica, la poseída no será la dócil sirviente del Demonio. Su cuerpo es, al mismo tiempo que habitáculo, aquello que se resiste a la posesión. El cuerpo poseído no es una singularidad somática, es un "receptáculo resistente"[476] que se fragmenta al infinito. Es, dice Foucault, "un cuerpo múltiple, un cuerpo que, en cierto modo, se volatiliza, se pulveriza en una multiplicidad de potestades que se enfrentan unas a otras, de fuerzas, de sensaciones que la asaltan y la atraviesan".[477]

Mientras que la forma dual bruja-Diablo quedaba sellada por un pacto que daba a la brujería su carácter jurídico, la matriz escénica de la posesión se conforma al invadir, el Diablo, el cuerpo. No es un pacto. No hay contrato. Es, más bien, una ocupación, una toma. Por ella, el cuerpo invadido "es la sede de una multiplicidad indefinida de movimientos, sacudidas, sensaciones, temblores, dolores y placeres."[478]. La idea del íncubo apareciendo con su sexo al descubierto a los pies de la cama de la mujer, para proponer un intercambio de potestades infernales y deleites orgiásticos, no se presenta en el caso de la posesión. Lo que aquí ocurre es otra cosa a una posesión sexual: es la inusitada experimentación de movimientos, sensaciones, dolores y placeres extraños e inusitados que penetran el cuerpo; un cuerpo que se intercambia entre el Diablo y la monja, que es habitado y deshabitado, en el que pasan fuerzas benignas y malignas, todo lo cual conforma el teatro de la posesión diabólica.

Siendo un pacto, la bruja consiente con el Diablo el intercambio de placeres y poderes. La voluntad brujeril es, por esto, jurídica, y por lo mismo, punible. La cuestión del consentimiento en el caso de la posesión es distinta. La voluntad de la posesión es ambivalente, quiere consentir pero no quiere, cede y resiste, rehúye y se busca. La voluntad posesa actúa sobre sí misma; ella se impregna de sensaciones exuberantes que

[475] Este último, se desdobla en otros confesores y directores, que representan al clero regular. Y entre ellos, en quienes realizarán el exorcismo y quienes asistirán y curarán, entre sesiones, a la poseída. Y así, este cuerpo de asistencia, observación y curación, se desdobla también en un cuerpo administrativo y jurídico, representado por el comisario, quien, como dice Michel de Certeau, "maneja los enjuiciamientos analíticos y operacionales" (Michel de Certeau. *La posesión de Loudun*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2012, p. 101). Como veremos, este tercer elemento de la matriz escénica de la posesión, se desdoblará en el cuerpo médico, que terminará por hacer suya, bajo el modelo de la convulsión, la experiencia de la posesión demoniaca.

[476] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 192.

[477] *Ib.,* p. 193.

[478] *Idem.*

vuelven a su querer incontrolable.

> Esa impregnación se efectúa por medio de un juego de pequeños placeres, de sensaciones imperceptibles, de minúsculos consentimientos, de una especie de pequeña complacencia permanente en que la voluntad y el placer se enredan uno en otro y, en cierto modo, se retuercen uno alrededor del otro y producen un engaño.[479]

Engaño por partida doble, pues la mujer poseída, consumida en los placeres infernales, no advierte el mal del que es sujeto y objeto, y por ello su voluntad consiente a las potestades demoniacas. Y también, se engañan los exorcistas, pues creen que es el Diablo quien fuerza a la mujer a los actos ominosos, cuando es la propia Madre Juana de los Ángeles, madre superiora del convento de Loudun, quien explica que no podría haber habido impregnación si ella, de un modo que puede serle extraño e inexplicable, no lo hubiera permitido.[480]

El cuerpo poseído es, dice Foucault, "el lugar de un teatro"[481], en el que se manifiestan enfrentamientos de fuerzas. Es un cuerpo atravesado por esos enfrentamientos, "cuerpo de los cercos y contracercos"[482], *cuerpo/ciudadela*, donde una pluralidad de fuerzas consienten y resisten las impregnaciones del Demonio. El cuerpo aquí puesto en juego, a diferencia de la singularidad somática brujeril, es un cuerpo detallado, que se agita, que tiembla, muestras sus partes y se contorsiona. No lleva sello alguno, pues nada ha sido pactado. Su marca es otra, fundamental para el surgimiento de las ciencias humanas, y para la historia de la tecnología de la carne. La marca de la posesión es la convulsión.

La importancia de la posesión para la historia de las ciencias humanas y de la racionalidad moderna, no tiene tanto que ver, según esto, con una progresiva iluminación de la razón, con la identificación del fondo psicopatológico de los fenómenos demonológicos. La importancia de la posesión radica en el haber dado nueva relevancia a la carne recortada y ajustada a la verbalización que se había delimitado al formarse la

---

[479] *Ib.,* p. 196.
[480] "Sé bien que no llevé a cabo esa acción libremente, pero estaba muy segura, para mi gran confusión, de que di lugar para que el demonio lo hiciera, y que él no hubiera podido tener ese poder si yo no hubiera entablado una relación con él" (Michel de Certeau. *La posesión de Loudun*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2012, p. 45).
[481] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 197.
[482] *Idem.*

tecnología cristiana de la carne. La matriz de esa relevancia será un cuerpo convulsivo, que no revelará el fondo psicopatológico de la posesión, sino que *relevará* la carne concupiscente a la esfera de un poder médico.

> Aparece allí, por primera vez de una manera tan nítida, la sobrevaloración del elemento convulsivo. La convulsión es la inmensa noción/araña que tiende sus hilos tanto del lado de la religión y el misticismo como del lado de la medicina y la psiquiatría.[483]

La carne concupiscente se convierte, según este relevo, en carne convulsiva. La pastoral postridentina como una nueva forma de cercar el cuerpo de deseos y placeres en una tecnología confesional, encontró en la carne convulsiva su piedra de toque. El derecho de examen, la obligación de confesión, la exhaustividad requerida, saltarán por los aires cuando en el confesionario, tras su reja, se asome la carne endemoniada y convulsiva. La carne convulsiva constituye, así, un "efecto de resistencia"[484] de la cristianización en profundidad, el contracerco del cercado del cuerpo que pretendió el confesionario.

Ante la dramática emergencia del fenómeno de la posesión, la Iglesia tomó medidas que terminaron por afectarla internamente. Según explica Foucault, el poder eclesiástico pagó altos costos por haber intentado lidiar con la carne convulsiva utilizando las mismas técnicas y métodos, jurídicos, que la Santa Inquisición había utilizado para lidiar con la brujería. El ejemplo de daño autoinfligido del poder eclesiástico ante el fenómeno de la posesión, es el hecho de que se haya culpado y condenado a Urbain Grandier, cura del convento, como causante de las posesiones de las ursulinas. Considerando, entre otras cosas, que las ursulinas corrían por los pasillos gritando su nombre, se podía deducir que algún hechizo efectuado por el brujo Grandier había inducido el estado poseso. Fue, como no podía ser de otra forma para la tecnología inquisitorial, quemado en la hoguera.

La automutilación de la tecnología de la carne, además de reactivar los mecanismos ordálicos de la cacería de brujas, los hizo operar en el marco de otra forma del poder: "En la era de la dirección espiritual, ¿cómo se podía hacer funcionar, de manera coherente, un tribunal como el de la Inquisición?"[485]. En Loudun, el poder eclesiástico se

[483] *Ib.,* p. 199.
[484] *Idem.*
[485] *Ib.,* 201.

topa con los efectos, en el cuerpo, "de su nueva tecnología individualizadora de poder"[486], efectos paroxísticos, inusitados, que harán fracasar todo intento de controlar inquisitorialmente las posesiones demoníacas. Ante esto, la tecnología de la carne tendrá que resolver cómo operar sin toparse con la posesión, es decir, tendrá que buscar el modo de implementarse como estrategia de conducción de las almas sin hacer surgir o sin toparse con el efecto paroxístico que su propia implementación tecnológica provoca.

Y logrará responder a esta exigencia técnica a través de lo que Foucault llama, en 1975, *anticonvulsivos*. Menciona tres: *moderador interno* de la dirección de conciencia y de la confesión referida al pecado de lujuria, que inserta el método de la insinuación a través de principio de atenuación del discurso[487]. También, otro anticonvulsivo operará por *transferencia externa* de la posesión –por "expulsión del convulsivo mismo"[488]-, que buscará dibujar una línea divisoria entre carne pecaminosa, pertinente a la dirección de conciencia, y carne convulsiva, piedra de toque de la tecnología cristiana de la carne. Un tercer anticonvulsivo consistió en la parasitación, por parte del poder eclesiástico, de los sistemas disciplinarios y educativos que se organizaban desde el siglo XVII. La dirección de conciencia y la práctica de la confesión comenzaron a ser implementadas en los cuarteles, en las escuelas o en los hospitales, con el fin de bloquear, en diversos flancos, el surgimiento demoníaco del fenómeno convulsivo. La cruzada antionanista que comenzó a organizarse en las inmediaciones de estos aparatos pedagógico-disciplinarios será la expresión, ahora en otra esfera de poder, según otras observaciones y otros alcances, de la carne convulsiva. La implementación de estos anticonvulsivos permitirá una "observación precisa de la sexualidad en su desenvolvimiento puntual y real"[489], y sobre todo, permitirá encontrar, en el cuerpo masturbador, "los mecanismos de origen de todos esos trastornos de la carne"[490], que la observación de la conducta sexual ordenará y procurará corregir.

Tres anticonvulsivos, entonces, que producen un triple efecto en la arqueogenealogía de las ciencias humanas sobre la anormalidad sexual. El primer anticonvulsivo permite a la dirección espiritual y a la confesión pasar de estar

[486] *Ib.,* 202.
[487] *Cfr.*, Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 205.
[488] *Ib.,* 207.
[489] *Ib.*, p. 213.
[490] *Idem.*

reglamentada según la exhaustividad a modularse según "una estilística del discurso reservado"[491]. El segundo anticonvulsivo permite la transferencia de la carne convulsiva de una esfera de poder a otra, haciéndola entrar a otra clave de inteligibilidad. El tercer anticonvulsivo, permite dar una explicación no-teológica a un fenómeno que es efecto paroxístico de la tecnología individualizadora de la carne. Para nuestros intereses, nos enfocaremos por el momento en uno de estos anticonvulsivos, en el segundo, ya que en él podremos comprender los efectos que la entrada del cuerpo de deseos y placeres visibilizado en las experiencia cristiana de dirección de las almas, tuvo en la esfera de un poder médico, pedagógico, psicológico, modelado por un esquema disciplinario, que se estaba organizando en el siglo XVII, y que dio consistencia e inteligibilidad a un dispositivo de sexualidad, que vendrá a superponerse, según explicará Foucault en *La voluntad de saber*, a un dispositivo de alianza que regía el gobierno de la carne ante de la implementación de los anticonvulsivos.

Transferencia externa, entonces, del cuerpo convulsivo desde la esfera de poder eclesiástico a la esfera de poder médico. Transferencia de poderes que marcará una diferencia entre la carne pecaminosa de la carne convulsiva, al expulsar a esta última de la esfera eclesiástica. La carne pasa así "a un nuevo registro de discurso"[492], distinto al de la penitencia y de la dirección de conciencia, lo que implicará, a la vez, "a otro mecanismo de control"[493]. El poder médico ya había incursionado en el campo de la demonología cristiana en los casos de brujería, pero, aclara Foucault, como *moderador externo* de los excesos de la Inquisición, convocado por un poder civil o la magistratura. En el caso de la posesión, el poder médico es convocado por el propio poder eclesiástico para ser asistido en el problema del desborde y la resistencia de la dirección de las almas. Se infiltra así, en el orden de la carne que articuló el cristianismo, en torno a la cual hizo operar una tecnología jurídica de la carne concupiscente, "la jurisdicción del saber médico"[494].

La posesión es, así, *efecto-instrumento* en una "justa" entre el poder eclesiástico y el poder médico. La convulsión pasará a ser un dominio fecundo que dará inteligibilidad a las enfermedades nerviosas, a la medicina de los vapores, a las crisis, los síntomas, la

[491] *Ib.,* 212.
[492] *Ib.,* 207.
[493] *Idem.*
[494] *Ib.,* p. 208.

relación mente-cuerpo, etc. La carne convulsiva que emerge en el centro individualizador de la pastoral cristiana, se transforma en el siglo XVIII en objetivo privilegiado del poder médico. Y será en la experiencia médica de la convulsión que saltará a la vista de los médicos ese orden problemático, característico de nuestra actualidad, que es la sexualidad. Al incorporar en su dominio disciplinario a la carne convulsiva, la medicina pudo comenzar a perfilarse como un control higiénico pretendidamente científico sobre la sexualidad.

> El sistema nervioso, el análisis del sistema nervioso, la mecánica incluso fantástica que se atribuirá al sistema nervioso durante el siglo XVIII, todo esto es una manera de recodificar en términos médicos el ámbito de objetos que la práctica de la penitencia había aislado y constituido desde el siglo XVI. La concupiscencia era el alma pecadora de la carne. Pues bien, el tipo nervioso es, desde el siglo XVIII, el cuerpo racional y científico de esa misma carne. El sistema nervioso ocupa con pleno derecho el lugar de la concupiscencia. Es la versión material y anatómica de la vieja concupiscencia.[495]

Lejos estamos, entonces, de considerar fenómenos como la posesión supercherías superadas por una razón iluminada gracias a la observación médica y científica. Lejos estamos, también, de la idea de que enfermedades mentales ha habido siempre, idea según la cual quienes las padecían aguardaban, desamparados, un saber que les asistiera y curara. El fenómeno de las posesiones demoníacas, como experiencia límite de la pastoral de la carne juridizada a lo largo de la Edad Media y generalizada en el Concilio de Trento, constituye el efecto paroxístico de la tecnología de la carne, y al mismo tiempo el instrumento que servirá al poder médico para consolidarse en torno a la carne convulsiva, haciendo manifiesta la verdad de los sujetos en la positividad de un sistema nervioso, que dejará atrás la negatividad del sacrificio y la renuncia, que daban la pauta a la relación entre subjetividad y verdad.

Según esta cristalización de la positividad de la relación entre subjetividad y verdad a través del diagrama del sistema nervioso, veremos dibujarse la primera forma de la neuropatología. Ello, como hemos dicho, permite al poder médico entrar al orden de la sexualidad, lo que permitirá, hacia 1850, una *desalienización de la psiquiatría*. Esto es, un proceso a través del cual se deja de pensar la locura -y con ello, las enfermedades

[495] *Ib.,* p. 209.

mentales- como errores, delirios o ilusiones, para pasar a ser -la psiquiatría- una analítica de las perturbaciones del instinto, de lo voluntario y lo involuntario. Volvemos, así, a la cuestión que había permitido, con Agustín, poner en acción un proceso de juridización de la penitencia, que llevará a la formación de la pastoral de las almas. Pero esta vez, la vemos aparecer en la positividad de un sujeto que accede a la verdad a través de la observación de la conducta sexual y su comprensión neurológica. Lo involuntario y lo voluntario serán pensados, en este marco de nuevas tecnologías de poder y nuevos ordenamientos de los saberes, en torno a la noción de instinto sexual[496]. La convulsión, como recodificación de la carne endemoniada, según la agitación paroxística del sistema nervioso, será comprendida, con la noción de instinto, como "liberación involuntaria de los automatismos"[497], constituyendo así el modelo neuropatológico de la enfermedad mental.

En los términos de una arqueogenealogía de un campo de anormalidad atravesado por la cuestión de la sexualidad, vemos la transferencia externa de la carne convulsiva a un poder médico que verá en ella un orden que le permitirá entronizarse y generalizarse como saber positivo de la humanidad. La historia de la confesión confluye, en este punto, con los crímenes monstruosos que mostraban los arrebatos del instinto. Y en este cruce se verá emerger, a los ojos de una psiquiatría no-alienista, el fenómeno de la histeroepilepsia, fenómeno en que pivota la experiencia fallida de Charcot, que dará lugar a las propuestas de uno de sus alumnos: Sigmund Freud. Inmersión de la convulsión en el discurso médico, que modulará la emergencia de la histeroepilepsia como contracerco del cerco neuropatológico que intentó Charcot: surge así el modelo convulsivo de la histeroepilepsia como modelo analítico de la locura -y con ello, la experiencia positiva de ligazón de la subjetividad y la verdad, en el orden de las ciencias humanas.

Los intereses de nuestra investigación se enfocan en los textos de Foucault donde

[496] Foucault revisará en detalle la cuestión del instinto, analizando el archivo del caso de una mujer llamada Henriette Cornier, en las clases del 5 y del 12 del mes de febrero del año 1975. A través de este caso, mostrará cómo la noción de instinto venida del poder psiquiátrico, servirá al poder jurídico, a través del para encontrar una forma de comprender y hacer suyos los casos en que el acusado de crímenes monstruosos -como en el caso de Henriette: decapitar al bebé de su vecina y cocinarlo con repollos- no mostraba interés alguno en su crimen, ni motivación, ni razón, ni culpa, ni arrepentimiento. Al encontrar en el instinto la "grilla de inteligibilidad" de los crímenes monstruosos y al mismo tiempo desinteresados, el poder psiquiátrico podrá extenderse al campo social como higiene socioambiental que tendrá a las perturbaciones del instinto sexual como sujeto/objeto de dispositivos y tecnologías de poder-saber (*Cfr*. Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, pp. 107-156.

[497] *Ib*., p. 210.

se presenta su genealogía del poder. Sobre todo, en el período que va desde la publicación de *La voluntad de saber*, donde es propuesta la posibilidad de una resistencia hedónica, hasta su muerte. Los estudios sobre la anormalidad sexual y sobre el poder psiquiátrico forman parte de este período que nos interesa. Ahora bien, como es sabido, el tópico de la locura no es exclusivo de este periodo en la obra de Foucault. La locura es el tema de los primeros escritos de Foucault. Queremos ver a continuación los indicios de un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas en el primer estudio arqueológico de Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*. Considerado este estudio, volveremos al periodo que nos interesa, en particular al curso *El poder psiquiátrico*, lo que nos llevará de regreso a nuestro texto matriz: *La voluntad de saber*.

3.2. Locura

Ante la idea de una victoria racionalista de la práctica psiquiátrica sobre la demonología, lograda a través de la progresiva conquista, por parte de un saber médico, de nuevas herramientas conceptuales, que ha permitido la descripción objetiva de la presencia de la locura en la naturaleza humana; y ante la idea pavloviano-marxista según la cual la situación económico-política es la causa de la alienación mental, el enfoque arqueo-genealógico de Foucault busca mostrar otras relaciones entre los saberes y las prácticas en torno a lo que nosotros llamamos las enfermedades mentales. Los conceptos, las herramientas y los procesos históricos de la psiquiatría no se han articulado sobre una locura considerada como un dato médico o como un fenómeno psicopatológico antes recubierto de superchería. Se han articulado sobre "un hecho civilizatorio"[498]: la exclusión de la locura y la partición entre razón y sinrazón; la captura de la primera por la segunda según una componenda que daba a la razón un ordenamiento exclusivo y excluyente; la implementación de un tratamiento que antes de haberse fundado en la neuropsicología o en la psicofarmacología, fue moral y disciplinario.

Con este gesto de partición y captura efectuado por la época clásica –según la exclusión de la sinrazón y del ordenamiento de la razón-, comenzarán a variar los sentidos y los rostros de la locura, hasta hundirse en la masa informe de la miseria (pobres,

[498] Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. *Op. cit.,* p. 124

vagabundos, libertinos, criminales o dementes), reunida en los marcos de una hospitalidad cristiana. Esta estructura racional de exclusión de lo no razonable, afirma Julián Sauquillo Gonzáles, "sí puede ser considerada como función transhistórica –al contrario de lo que ocurre con los sucesivos sentidos de la locura: mágico-moral, ejecutivo-policial y médico-normalizador-"[499]. De lo que se trata, entonces, es de la configuración de un espacio y de la articulación de una experiencia que ha tenido como catalizador una nueva partición entre la razón y la sinrazón. Será en el dominio abierto entre ambas donde una ciencia mental podrá instituirse, y donde comenzará ese monólogo de la razón ante el silencio de la locura.

Según esto, hacer la historia de lo que ha sido excluido, capturado y corregido, para que la razón pudiera hablar científicamente de sí misma y de su contraparte, requiere de otro tratamiento del problema. No tanto hacer una historia de la enfermedad mental o de los fenómenos patológicos, ni hacer una historia de la psiquiatría. Hacer una arqueología, más bien, del silencio[500], de un silencio configurado como contrapartida del monólogo interminable de la práctica psiquiátrica.

De esta consigna proviene la exigencia metodológica de la arqueología de la locura, según la cual se deben dejar de lado los conceptos de la psicopatología para pensar los problemas históricos, rechazando el rol organizador que las disciplinas psicopatológicas ofrecen a la analítica política o a la investigación historiográfica.

> Ninguno de los conceptos de la psicopatología debe ejercer, ni siquiera y sobre todo en el juego implícito de las retrospecciones, un papel organizador. Lo constitutivo es el gesto que efectúa la partición de la locura, y no la ciencia que se establece, una vez cumplida la partición, en la calma recobrada. Lo originario es la cesura que establece la distancia entre la razón y la no-razón; la captura que la razón ejerce sobre la no-razón para arrancarle su verdad de locura, de falta o de enfermedad, deriva de ella, y de lejos. Será pues preciso hablar de este primitivo debate sin suponer ni victoria ni derecho a la victoria; hablar de estos gestos repetidos en la historia, dejando en suspenso cualquier apariencia de acabamiento, de reposo en la verdad; hablar de este gesto de corte, de esta toma de distancia, de este vacío instaurado entre la razón y lo que no es ella, sin apoyarse

[499] Julián Sauquillo Gonzales. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 106-107.
[500] *Cfr.* Michel Foucault. "Prefacio", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 110.

jamás en la plenitud de lo que pretende ser.[501]

De este modo, la arqueología puede enfocarse en el gesto de partición[502] efectuado en la época clásica, en este caso particular en la *partición-exclusión* de la locura. Gesto constitutivo del espacio en que se instituirá el dispositivo médico-asilar, y en el contragolpe que esta partición efectúa como ordenamiento de la razón moderna.

En el distanciamiento entre razón y sinrazón, donde se ordenará el campo del humanismo médico y de los dispositivos terapéuticos de nuestra modernidad, Occidente podrá constatar que el viejo diálogo entre la locura y la razón, diálogo hecho de "palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes"[503], se ha roto definitivamente, no quedando más que el soliloquio de las ciencias humanas sobre el individuo loco y la humanidad razonable.

Más que de una victoria de la racionalidad médica sobre la superstición religiosa, y de la partición entre enfermedad mental y posesión diabólica, la arqueología foucaultiana muestra que se ha tratado más bien, como decíamos, de la partición producida entre razón y sinrazón, y de la exclusión de esta última; se ha tratado también de un proceso de captura de la sinrazón en lo que se constituye como saber científico, que irá a la par con la articulación de un dispositivo disciplinario de tipo asilar, en cuyas redes cae incluso el Soberano[504]; y se ha tratado finalmente de la implementación de un

[501] *Ib.,* p. 109-110.

[502] Esto sería, según Miguel Morey, lo que Foucault gana con este desplazamiento (*Cfr*. Miguel Morey. *Escritos sobre Foucault. Op. cit.*, p. 135)

[503] "(…) No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, de la separación como ya realizada, y hunde en el olvido todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de este lenguaje, sino más bien la arqueología de este silencio." (*Idem.*)

[504] Se puede ver, según esto, una línea genealógica que va desde la cuestión de la posesión gozosa de sí como soberanía, propia de la experiencia grecorromana, a un disciplinamiento de la soberanía y su posesión gozosa de sí, según un poder asilar que abarcará incluso la vida de los monarcas. Célebre ejemplo es el de Jorge III de Inglaterra. Esta relación de afrontamiento y sumisión del poder soberano ante el poder disciplinario, representada por la locura de Jorge III, cuya "prestancia plástica" parasitará el imaginario protopsiquiátrico europeo de comienzos del siglo XIX, indica a Foucault un punto genealógico de cruce entre el proceso de desaparición del poder soberano, y de la articulación de un dispositivo asilar que tomará de este afrontamiento los elementos de poder que servirán a su dominación, disponiéndolos de otro modo en su campo disciplinario. Según esta composición asilo-disciplinaria, que somete al poder soberano, se organizan los asilos de Europa, y principalmente en Francia, donde Pinel publica en 1801 su *Tratado médico-filosófico de la enajenación mental o manía*, en cuya sección V, parágrafo VII, se refiere al caso de su colega Sir Francis Willis, quien fue citado en 1788 al Parlamento para testificar sobre el estado del rey, y quien será el médico tratante de Jorge III durante algunos meses. (*Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. cit.*, pp. 38-55).

humanismo médico-moral y político-utilitarista que prepara la clínica moderna. Estos tres ordenamientos del espacio de la locura serán los que podrán disponernos a cruzar el umbral de modernidad que hemos cruzado en el siglo XIX, y al hito civilizatorio de habernos posicionado en la historia como especie biológica[505].

Desde una mirada general, *Historia de la locura en la época clásica* podría considerarse un relato histórico, sobrecargado de erudición, sobre la preformación de una experiencia *moral*, con pretensiones científicas, de la locura. Relata el momento previo al surgimiento del alienismo decimonónico, las líneas de fuerza para la articulación de un conocimiento científico sobre la locura, que comenzará a ser pensada como enfermedad mental. La arqueología (del silencio) de la locura, muestra que dicho conocimiento se sostiene, más que en una razón iluminada, en la experiencia moral y policial que la precede. Será la implementación de un confinamiento masivo de buena parte de la población, lo que sentará las bases del conocimiento científico de la locura.

Ahora bien, la historia de la preformación de las ciencias humanas no comienza con este gran encierro, sino más bien en una partición previa, ocurrida durante el Renacimiento, entre una experiencia *trágica* de la locura, promovida por el Bosco, por Brueghel, por Thierry Bouts o por Durero; y una experiencia *crítica*, propia de la tradición

[505] Según explica Foucault en *La voluntad de saber*, la triple articulación individuo-sexualidad-población será entonces el vehículo para un "hecho civilizatorio" cuyo impacto aún no hemos decantado bien: "la entrada de la vida en la historia" (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 150), es decir, la inscripción de los procesos y fenómenos naturales de la vida de una especie biológica "en el orden del saber y del poder-, en el campo de las técnicas políticas" (*Idem*). Si bien puede afirmarse una relación entre vida e historia en todas las épocas, una "presión de lo biológico sobre lo histórico" manifestada a través de las hambrunas, las epidemias [temas considerados por Foucault en sus cursos sobre la gubernamentalidad liberal], lo que caracteriza a este evento como algo "civilizatorio" es que con las nuevas técnicas de intervención a estos "flagelos" (inoculación, "dejar hacer"), la relación entre lo biológico y lo histórico deja de estar "bajo el signo de la muerte", por verse disminuidas las amenazas que podían cobrar dimensiones masivas en tiempos anteriores a la variolización o a la intervención regulatoria sobre la producción: "la muerte dejó, o comenzó a dejar, de hostigar directamente a la vida" (*Ib.*, p. 151). Lo que ha sido trastocado es, podríamos decir, la triangulación de la relación entre biología e historia: desde una triangulación por medio del vértice de la muerte, a una triangulación por medio del vértice de la vida, reposicionando la muerte en función de la conservación de la población. Antes de la Revolución Francesa, el hambre y la peste ya eran fenómenos manejables en su dimensión masiva, y esto complementado con el desarrollo de saberes "relativos a la vida en general", las "inminencias de muerte" pueden ser apartadas del dominio de la vida humana.

humanista de Erasmo o de Sebastian Brant. Entre "*la trágica locura del mundo*"[506], retratada en la pintura del siglo XV, y una "conciencia crítica de la locura"[507], de corte humanista, la locura es relegada al silencio. Nada podrá decir sobre el mundo. Nada podrá decir sobre sí misma.

Esta experiencia crítico-humanista de la locura tendrá especial valor en la arqueogenealogía de las ciencias humanas, cuyo puntapié inicial es este libro. Desde la mirada del sabio humanista, la locura se hace objeto, pero, afina Foucault, "de la peor manera, pues será el objeto de su risa. Por eso mismo -agrega-, los laureles que se tejen para ella la encadenan"[508]. Según esta aproximación de la moral humanista, la razón tendrá un estatuto elevado respecto a una locura que es tan ridícula, que ni siquiera sabe que es locura, y por lo mismo no tiene el mínimo de razón que hace a cualquiera obedecer los designios de los sabios. No obstante, algo de razonable puede reconocérsele a la locura, aunque rudimentario y moralmente bajo. Así, por sobre el loco, quedará el sabio humanista. Y sobre el sabio, Dios, respecto al cual el humano podría perfectamente parecer un loco. Al perfilarse la locura en una experiencia crítica, que la hace objeto de risas, la brecha renacentista permite a la locura posicionarse en el centro mismo de una experiencia clásica de la razón, entablando así una relación de dominio entre locura y razón.

La brecha renacentista será reconsiderada menos de un siglo después, cuando Descartes niegue de golpe la posibilidad de que en el ejercicio del cogito la insensatez pueda ser un obstáculo en el camino de la duda[509]. Redundando, habría que ser un insensato para pensar insensateces. El cogito cartesiano parece tener la certeza absoluta de no estar loco, y desde este punto toda la forma procesal de un pensamiento que no podrá sino ser razonable. Con esto, el sistema renacentista configurado según la inmanencia locura/razón, en el intersticio del enfrentamiento entre las dos experiencias de la locura, se verá afectado por un progresivo énfasis en la conciencia metódica y crítica,

[506] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 49.
[507] *Ib*., p. 50.
[508] *Idem.*
[509] "¿Y cómo negar que estas manos y este cuerpo sean míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos, o se imaginan que son cacharros, que tiene el cuerpo de vidrio? Mas los tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos". René Descartes. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe, 2006, pp. 120-121.

que encapsulará a la locura en la moral, dejando la fuera de juego.

Certero "golpe de fuerzas"[510] sobre la experiencia de la locura. Al estar seguro de no estar loco, la locura queda excluida del camino que lleva a lo indudable. Ni el suponer que se está soñando, ni el dudar de la información que entregan los sentidos del cuerpo, excluyen la posibilidad del pensamiento metódico. Aunque soñemos, el contenido onírico que experimentamos fue tomado de la vigilia. Son "como unos cuadros y pinturas que tienen que estar hechos a semejanza de algo real y verdadero"[511]. Y aunque los sentidos puedan engañarnos respecto a cosas "muy poco sensibles", dice Descartes, o "muy remotas"[512], hay cosas que no pueden ser puestas en duda, al menos no "razonablemente"[513], como el hecho de que "estoy aquí, sentado junto al fuego…"[514]. ¿Y podemos poner en duda, razonablemente, la no-locura del que piensa? Pues no. El pensamiento no puede ser insensato. Creer ser rey cuando no se lo es, no es pensamiento, es una insensatez. Sólo es posible el pensamiento en la no-locura. O en palabras de Foucault: "la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento"[515]. Mientras que los sueños y las ilusiones son discernibles por la propia estructura de verdad del pensante, la locura está excluida de la experiencia del pensamiento.[516]

Este encapsulamiento de la sinrazón en un ámbito que sólo es definido negativa y tautológicamente, como algo erróneo e insensato, coincidirá genealógicamente con el gran encierro de la locura, cuyo hito será la creación, por efecto del edicto real de 1656, del *Hôspital Général*, instancia de orden aún no medicalizada, "extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley"[517]. Desde la Edad Media, la locura era considerada sagrada, no por su parentesco con las posesiones[518], sino por su participación en "los procesos oscuros de la miseria"[519]. Con la brecha renacentista,

[510] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 75.
[511] René Descartes. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. *Op. cit*., p. 121.
[512] *Idem.*
[513] *Idem.*
[514] *Idem.*
[515] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 76.
[516] "…como experiencia de pensamiento, la locura se implica a sí misma, y por lo tanto se excluye del proyecto" (*Ib*., p. 77).
[517] *Ib.,* pp. 81-82.
[518] *Ib.*, p. 100: "Es costumbre decir que el loco de la Edad Media era considerado un personaje sagrado, puesto que poseído. Nada puede ser más falso". A este pasaje Foucault agrega una nota: "Somos nosotros quienes contemplamos a los "poseídos" como locos (lo cual es un postulado) y que suponemos que todos los locos de la Edad Media eran tratados como poseídos (lo cual es un error). Este error y este postulado se encuentran en numerosos autores, como Zilvoorg". (*Ib*., p. 541).
[519] *Ib*., p. 100.

comienza un proceso de desacralización de la locura -y con ello, de la miseria- que la hace pasar al plano moral de la ociosidad y la pereza. La locura comienza a ser percibida en el horizonte general de la pobreza[520], de quienes no pueden o no quieren trabajar, de quienes no se integran a las actividades que exige la vida en la ciudad.

Según esta ética laboral[521], que presenta al trabajo como *panacea infalible* contra la miseria, nace la experiencia moral de la locura como descalificación ética de la misma.

> Ha nacido una sensibilidad, que ha trazado una línea, que ha marcado un umbral, que escoge, para desterrar. El espacio concreto de la sociedad clásica reserva una región neutral, una página en blanco donde la vida real de la ciudad se suspende: el orden no afronta ya el desorden, y la razón no intenta abrirse camino por sí sola, entre todo aquello que puede esquivarla, o que intenta negarla. Reina en estado puro, gracias a un triunfo, que se le ha preparado de antemano, sobre una sinrazón desencadenada. La locura pierde así aquella libertad imaginaria que la hacía desarrollarse todavía en los cielos del Renacimiento. No hacía aún mucho tiempo, se debatía en pleno día: era el *Rey Lear*, era *Don Quijote*. Pero en menos de medio siglo, se encontró recluida, y ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a la Razón, a las reglas de la moral y a sus noches monótonas.[522]

Comienza así una nueva consideración de la locura, ahora despojada de cualquier halo de sacralidad, que dibujará en torno a ella el círculo de una inmanencia gestionada por los estados como un problema de policía, es decir, como un problema que atañe al orden social, y que tendrá como base y criterio la formación de una nueva moral.

Nueva sensibilidad respecto a un fenómeno que pasa a ser realidad social, tanto la

---

[520] "La locura ya no hallará hospitalidad sino entre las paredes del hospital, al lado de todos los pobres. Es allí donde la encontramos aun a fines del siglo XVIII. Para con ella ha nacido una sensibilidad nueva: ya no religiosa, sino social. Si el loco aparece ordinariamente en el paisaje humano de la Edad Media, es como llegado de otro mundo. Ahora, va a destacarse sobre el fondo de un problema de "policía", concerniente al orden de los individuos en la ciudad. Antes se le recibía porque venía de otra parte; ahora se le va a excluir porque viene de aquí mismo y ocupa un lugar entre los pobres, los míseros, los vagabundos (…). Despojada de los derechos de la miseria y robada de su gloria, la locura, con la pobreza y la holgazanería, aparece en adelante, secamente, en la dialéctica inmanente de los Estados". (*Ib.,* pp. 100-101).

[521] Ética fallida, dirá Foucault, pues ya en el siglo XIX, las casas de internamiento dejarán de funcionar como centros de recepción de la indigencia y de la miseria. La significación económica que personajes como Colbert quisieron darle a las casas de internamiento -remedio para el desempleo y desarrollo de manifacturas- estuvo en constante borramiento, dice Foucault, a lo largo del siglo XVIII. No obstante, ha dejado su marca como "significación real de cierta conciencia ética del trabajo en que las dificultades de los mecanismos económicos perdían su urgencia en favor de una afirmación de valor" (*Ib.*, p. 112).

[522] *Ib*., pp. 124-125.

locura como su internamiento. Entre las paredes de las casas de internamiento, se desplegará la experiencia de la sinrazón como "hecho humano, de una variedad espontánea en el campo de las especies"[523]. Según la arqueología del silencio de la locura, el gran encierro de la sinrazón en las casas de internamiento, donde confluyen los privilegios de la Iglesia en la asistencia de los miserables y en la hospitalidad, así como "el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria"[524], constituiría una *primera alienación*[525] *que denuncia a los hombres razonables como extranjeros en su propia patria*. En las casas de internamiento se asiste y se castiga a quienes yerran y no piensan, a la sinrazón cuya verdad se les arrebata para confinársela en un orden hospitalario y policial.

Orden, es preciso agregar, que no es aún médico. La medicalización del hospital, que tendrá como efecto la generalización de la medicina al campo social como "nosopolítica reflexiva"[526] sobre la población, será un "proceso de dos caras"[527] ocurrido durante el siglo XVIII, que permitirá "la puesta en práctica progresiva de la gran medicina del siglo XIX"[528]. Previo a este proceso, el gran confinamiento del siglo XVII no estaba motivado por la urgencia de *curar* o *tratar* la locura. Estaba motivado, más bien, por un "imperativo de trabajo", por una "condenación de la ociosidad"[529]. Es en este sentido que

[523] *Ib*., p. 163
[524] *Ib*., p. 86
[525] "Alienación: esta palabra, aquí al menos, no quisiera ser toralmente metafórica. Intenta, en todo caso, aquel movimiento por el cual la sinrazón ha dejado de ser experiencia rodeada y como encerrada en una casi-objetividad. Entonces, ya no puede seguir animando la vida secreta del espíritu, ni acompañarlo con su constante amenaza. Ha sido puesta a distancia, a una distancia que no es tan sólo simbolizada, sino realmente asegurada en la superficie del espacio social, por los muros de las casas de internamiento". *Ib*., p. 165.
[526] Michel Foucault. "La política de la salud en el siglo XVIII", en: *Obras esenciales*. *Op cit.*, p. 624. También: Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 102: "Antes de tener el sentido medicinal que le atribuimos, o que al menos queremos concederle, el confinamiento ha sido una exigencia de algo muy distinto de la preocupación de la curación. Lo que lo ha hecho necesario, ha sido un imperativo de trabajo
[527] "…por un lado, el desarrollo de un mercado médico bajo la forma de clientelas privadas, la extensión de una red formada por un personal que ofrece intervenciones médicamente cualificadas, el crecimiento de una demanda de cuidados por parte de los individuos y de las familias; del otro, el surgimiento de una medicina clínica fuertemente centrada en torno al examen, al diagnóstico, a la terapéutica individual, a la exaltación explícitamente moral y científica (secretamente económica) del <<coloquio singular>>. En resumen, la puesta en práctica progresiva de la gran medicina del siglo XIX no se puede disociar de la organización, en la misma época, de una política de salud y de la consideración de las enfermedades en tanto que problema político y económico que se plantea a las colectividades, y que estas deben intentar resolver a través de decisiones globales. Medicina <<privada>> y medicina <<socializada>> responden, en su apoyo recíproco y en su oposición, a una estrategia global" (*Ib.*, pp. 623-624).
[528] *Idem.*
[529] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 102.

se puede comprender el carácter policial del internamiento: es el único carácter en que se puede pensar una "unidad institucional" del confinamiento. En ningún caso, esa unidad tiene un carácter médico, psicológico o psiquiátrico. El ocio es concebido, como un desorden social que puede ser conjurado a través del poder ético del trabajo[530]. La miseria, la mendicidad, la desocupación laboral, serán revueltas del orden social, que deberán ser contenidas por un aparato administrativo y policial, para el cual el tratamiento de la locura no es aún problema.

> En la edad clásica, por vez primera, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social. En ese *otro* mundo, cercado por las potencias sagradas del trabajo, donde la locura va a adquirir el estatuto que le conocemos.[531]

A una ética laboral propia del confinamiento de la sinrazón, se sumará una ética del castigo, consecuencia del encierro del loco en el círculo de la culpa[532]. Los primeros "establecimientos de moralidad"[533] que fueron las casas de internamiento del siglo XVII,

---

[530] "El trabajo en las casas de internamiento toma así un significado ético: puesto que la pereza se ha convertido en forma absoluta de la revuelta, se obligará a los ociosos a trabajar, en el ocio indefinidos de un trabajo sin utilidad ni provecho… El trabajo y la ociosidad han trazado una línea divisoria, en el mundo clásico, que ha sustituido a la gran exclusión de la lepra… En estos sitios de la ociosidad maldita y condenada, en este espacio inventado por una sociedad que descubría en la ley del trabajo una trascendencia ética, es donde va a aparecer la locura, y a crecer pronto, hasta el extremo de anexárselos… El siglo XIX aceptará, e incluso exigirá, que se transfieran exclusivamente a los locos estas tierras, donde ciento cincuenta años antes se quiso reunir a los miserables, a los mendigos, a los desocupados". (Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 115). Un poco más adelante, Foucault escribe: "En la edad clásica, por vez primera, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social. En ese otro mundo, cercado por las potencias sagradas del trabajo, donde la locura va a adquirir el estatuto que le conocemos" (*Ib*., p. 116).

[531] *Idem.*

[532] Ese parentesco entre las penas de la locura y el castigo de los desenfrenados no es un resto de arcaísmo en la conciencia europea. Por el contrario, se ha definido en el umbral del mundo moderno, puesto que es el siglo XVII el que la ha descubierto casi completamente. Al inventar, en la geometría imaginaria de su moral, el espacio del internamiento, la época clásica acababa de encontrar a la vez una patria y un lugar de redención comunes a los pecados contra la carne y a las faltas contra la razón. La locura va a avecindarse con el pecado, y quizás sea allí donde va a anudarse, para varios siglos, este parentesco de la sinrazón y de la culpabilidad que el alienado aún hoy experimenta como un destino y que el médico descubre como una verdad de naturaleza. En este espacio ficticio creado por completo en pleno siglo XVII, se han constituido alianzas oscuras que más de cien años de psiquiatría llamada "positiva" no han logrado romper, en tanto que se han anudado por primera vez, muy recientemente, en la época del racionalismo". (*Id*., p. 138).

[533] *Ib*., p. 119.

instituciones de trabajo y castigo, cuyo modelo es el Hospital General de Paris, estaban revestidas de un estatuto ético que sólo era aplicable sobre los confinados como penitencia. En estos establecimientos se logra "una asombrosa síntesis de obligación moral y ley civil"[534]. Fenómeno importante, ya que ha dado "atribución administrativa"[535] al ejercicio de una moral que encuentra en la crueldad y en el castigo el modo más directo de imponer el orden social.

Este orden social, según propone *Historia de la locura en la época clásica*, tendrá como modelo a la familia, sacralizada en este momento histórico. El régimen policíaco que interna al loco sirve al orden familiar, "regla social" y "norma de la razón"[536], como línea divisoria que permite visualizar su estructura. La familia pasa a ser así *criterio esencial de la razón*. No obstante, paralelo a esta sacralización de la familia, comienza otro proceso de desacralización, esta vez del amor[537]. Eros queda desacralizado al configurarse la moral familiar y su ética sexual, con las cuales nace una nueva sensibilidad que excluye a la locura del ordenamiento familiar. Entrados al siglo XIX, la relación conflictiva del loco con su familia -o con lo estructura familiar en general- será un asunto privado que las familias dejarán en manos de un poder médico-administrativo que prometerá curación. Previo a esto, en el siglo del internamiento, el conflicto entre el loco y la familia es un problema de orden público: "ponía en causa una especie de estatuto moral universal; toda la ciudad estaba interesada en el rigor de la estructura familiar"[538].

En este mundo interior de la sociedad que es la sinrazón, convergen tres dominios que aún no se diferencian, pero que sentarán las bases para que la locura tome el sentido que hoy le conocemos. Esos tres dominios son: sexualidad en relación con el orden familiar burgués; profanación en relación con nuevas concepciones de lo sagrado y a nuevos ritos; y, finalmente, el dominio del libertinaje, donde se instauran nuevas relaciones entre pensamiento libre y el sistema de las pasiones[539]. Emblema de una nueva experiencia ética, en esta *Historia de la locura*, será la figura de Sade. Cuando la sinrazón sea movida de las casas de internamiento, cuando a la locura se le quiten las grillas, para llevarla a esa otra escena, la de un tratamiento moral, Sade irá a prisión. Sade, ¿es un

[534] *Idem.*
[535] *Idem.*
[536] *Ib.,* p. 143.
[537] "El amor queda desacralizado por el contrato" (*Ib.,* p. 143).
[538] *Ib.,* p. 145.
[539] *Ib.,* p. 133.

alienado? ¿o es simplemente un inmoral? ¿Es la enfermedad mental la que lo lleva a ser como es? ¿O es el simple ímpetu provocador que lo ha llevado a escribir lo que escribe y comportarse como se comporta? Royer-Collard[540], médico jefe de Charenton se inclinará por esto último. Alguien como Sade no está enfermo. No es un alienado. Es un inmoral, con lo cual, debe ir a prisión[541].

Estos tres dominios, sexualidad, profanación, libertinaje, circunscriben a la locura en un "halo de culpabilidad"[542], que hará de su observación y de su trato una experiencia ética distinta a la experiencia ético-policial que fue el gran confinamiento. Con estos y otros movimientos genealógicos[543], se instaura en la experiencia del pensamiento occidental una nueva manera de concebir la relación entre el amor y la sinrazón, una nueva experiencia ética que comenzará a trazar los lineamientos de lo que hoy llamamos sexualidad. Mientras que durante la Antigüedad y la Edad Media, cuando en temas del amor la clave es el platonismo, el amor podía concebirse como una locura del cuerpo enceguecido por la fuerza de las *aphrodisia*, o como un alma embriagada en la sublimidad de un amor sin cuerpo, "gran embriaguez del alma en que la Sinrazón se encuentra capacitada para saber"[544]. Nuestra época, en cambio, escinde la experiencia erótica en un amor de la razón y un amor de la sinrazón. La homosexualidad, por ejemplo, será, para el alienismo emergente, una forma de erotismo exclusiva de la sinrazón.

Esta nueva experiencia del erotismo tomará, con el psicoanálisis, su versión más radical, pues en cierto modo, para Freud, toda locura o neurosis estará enraizada, de una u otra manera, en una sexualidad perturbada. El psicoanálisis, según esto, sólo pudo entrar en escena atenido a la línea divisoria entre sexualidades de la razón y sexualidades de la sinrazón.

> En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en

[540] Nos referimos al médico Antoine-Athanase Royer-Collard, hermano menor del filósofo Pierre-Paul Royer-Collard.
[541] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 172.
[542] *Ib*., p. 146.
[543] No es este el lugar para entrar en detalles sobre la variedad de conductas que fueron confinadas como sin-razón, y los procesos de subjetivación que sobre las aberraciones morales y sexuales comenzaron a aplicarse durante el gran confinamiento. Baste señalar que, en estas casas disciplinarias, se resignificarán experiencias como la brujería, la blasfemia, la sodomía, el suicidio, o la homosexualidad. Redistribuidos en el orden social y resignificados según una nueva experiencia ética, la sinrazón será expulsada de las casas del internamiento, dejando sola a la locura, ahora objeto médico.
[544] *Ib*., p. 141.

> la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal.[545]

Así, entonces, se prepara lo que será el tratamiento moral de la locura, en un espacio de confinamiento que, luego de la expulsión de la sinrazón y del aislamiento del loco en la libertad del humanismo médico, será medicalizado, haciendo confluir, en el orden hospitalario, un orden médico y un orden disciplinario. Emparentada la sinrazón a la culpa, y articulado el error a la falta, se producirá "la transformación de las prohibiciones en neurosis"[546]. Medicina y moral quedan así emparentadas, con el horizonte de la experiencia científica de la locura abierta ante ellos. En todos los movimientos que llevan desde el gran encierro del siglo XVII a la liberación de los locos en el siglo XIX[547], se perpetuará una práctica, si bien resignificada, que será el castigo como terapéutica. La sinrazón ha sido expulsada de las casas de internamiento, dejando a la locura sola, como único objeto de coacción moral. El alienismo decimonónico, podrá, así, ensañarse en el cuerpo de la locura, imponerle la ley civil y el orden moral a través del castigo y la crueldad, ahora investidos de una carga terapéutica que, aun hasta nuestros días, no ha mostrado más eficacia que la policial en el tratamiento de la locura concebida como enfermedad mental.

Ante la idea de que fenómenos como la brujería o la posesión pudieron, gracias a los avances de una racionalidad médico-psiquiátrica, ser reconocidos como lo que en el fondo ya eran, es decir, enfermedades mentales, aparece otro modo de pensar el rol de estos fenómenos en la historia del pensamiento: entre las grandes profanaciones y la psicopatología se instala un dispositivo de internamiento en el que las expresiones de lo sagrado serán neutralizadas por una descalificación ética que hace de ellas un error. La experiencia de la locura, según esto, se desacraliza. Es despojada del anillo sagrado que la invistió en la Antigüedad y en la Edad Media. Hubo que circunscribirla, no obstante, en otro círculo. Este círculo será el del internamiento de la sinrazón, en cuyos márgenes se podrá rodear a la locura de otro círculo, esta vez el de la culpa. La medicina moderna, científica, positivista, no surgió como efecto de la iluminación de la razón o por el rechazo de la crueldad en favor de un humanismo que no sólo libera, sino que cura. La medicina

[545] *Ib.,* pp. 141-142.
[546] *Ib.,* p. 153.
[547] Entre 1657 y 1838.

científica nació como efecto de un "reajuste ético"[548] que se produjo entre las paredes del confinamiento. Los diversos horizontes de la sexualidad, de la profanación, de la moral, entraman subterráneamente las redes de un sistema de operaciones que apuntan a un mismo objetivo: el reparto uniforme de los desvaríos morales. La uniformidad de la sinrazón constituye la base de nuestra ciencia de las enfermedades mentales.

Las prácticas que se despliegan durante el gran confinamiento descrito en *Historia de la locura*, pueden repartirse en dos conjuntos, que designamos, atentos a Foucault, como *pasional*, por un lado, y *moral*, por el otro. No se trata del paso desde un estilo de tratamiento a otro. Se trata de formas distintas de experiencia terapéutica, que sin embargo se implementaban sobre la sinrazón internada. A estas terapéuticas se suman también las recetas de la farmacopea, como las sangrías. En el capítulo final de la segunda parte de *Historia de la locura en la época clásica*, titulado "Médicos y enfermos"[549], Foucault describe el perfilamiento de estas terapéuticas de la sinrazón hacia lo que será la experiencia del alienismo en los asilos del siglo XIX, donde la locura es posicionada como objeto de un saber con pretensiones científicas.

A pesar de que ha sido el golpe de fuerzas cartesiano el que ha encerrado a la insensatez en las casas de internamiento, no por ello debemos suponer que en el siglo XVIII el dualismo cuerpo-alma era operativo en la práctica terapéutica. De hecho, la heterogeneidad de lo físico y de lo moral vendrá después, en el siglo XIX, cuando la locura esté alienada en la culpa y la sanción moral configure el esquema de los tratamientos. Por el momento, cuerpo y alma están en una afección recíproca[550], y los tratamientos se darán en este marco antropológico. Aclarado esto, podemos avanzar hacia una breve descripción de los tratamientos pasionales, sin reducirlos a psicologismos, para así observar el pliegue de los tratamientos pasionales en lo que será el tratamiento moral.

El esquema de pasional del tratamiento se ordenaba, explica Foucault, según "la

[548] *Ib*., p. 167.
[549] *Ib*., p. 462.
[550] Así lo postula Descartes: "…no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida; y, por consiguiente, debemos pensar que lo que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción…" (René Descartes. *Las pasiones del alma*. *Op. cit.*). Y en sus *Meditaciones metafísicas*: "También me enseña la naturaleza, por medio de estos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo, como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo como un solo todo con mi cuerpo". (René Descartes. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. *Op. cit*., p. 181).

pareja antitética del miedo y de la cólera"[551]. Tomado como un soñar insomne, el loco se entrega al delirio como quien se entrega al sueño. El *semisueño* del loco constituye su vigilia. Según esto, el trabajo terapéutico procede por *anulación* de las ilusiones que colman de ensoñaciones la vigilia del loco. Anuladas, se restaura la auténtica vigilia, que relega las ensoñaciones al dormir. Se pretende así un despertar del yo en el territorio mismo de la ilusión, un atajo médico al método cartesiano. Este último se abría paso al imponer a sí mismo el método hacia la evidencia. En el caso del tratamiento pasional de la sinrazón, el médico asiste el despertar de un insensato que sueña despierto,

> …transformando la soledad del valor cartesiano al intervenir autoritariamente, como quien vela y está seguro de estar despierto, en la ilusión del que vela en sueños: es un atajo que corta dogmáticamente el largo camino de Descartes.[552]

La disipación del engaño no se da a los ojos del espíritu de quien medita, sino *entre* los ojos del médico y los ojos del insensato, uno en la auténtica vigilia, el otro en un *semisueño*. El *cogito*, en esta escena, sólo podrá imponerse al razonamiento "bajo la forma de la irrupción"[553], esto es, intercalando en la plétora de ensoñaciones delirantes, muchas veces con violencia extrema, la auténtica vigilia.

Así lo hizo Boerhaave, según cuenta Sauvages en su *Nosologia methodica*[554], cuando pretendió curar la epidemia de convulsiones de la que fue testigo en el hospital de Harlem, quemando hasta el hueso, con hierro ardiente, el brazo de quien convulsionara. Si fallan los antiespasmódicos, si fallan el miedo o la cólera, no queda más remedio, para traer al insensato de vuelta a la auténtica vigilia, que el dolor extremo.

Hacia finales del siglo XVIII, y durante el siglo XIX, estos dolorosos tratamientos pasarán por el filtro de una *prudencia asilar*, expresada en lo que Foucault designa como *castigos ortopédicos*, y que permitirán repensar ese despertar del insensato desde su *velar*

---

[551] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 505.
[552] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit*., p. 510.
[553] *Cfr.* Francisco Boissier de Sauvages. *Nosologia methodica sistens morborum classes. Juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem*. Venetiis, 1765. Foucault cita un pasaje del tomo VII, donde Sauvages entrega detalles de la escena. Boerhaave habría ordenado "que se llevaran estufas llenas de carbones ardientes, y que se pusieran al rojo unos ganchos de hierro de una forma peculiar; en seguida, dijo en voz alta que puesto que ninguno de los medios empleados para curar las convulsiones había sido efectivo, él no conocía sino un remedio, que era el de quemar hasta el hueso, con el hierro al rojo un sitio determinado del brazo de la persona, muchacho o muchacha, que tuviera un ataque de la enfermedad convulsiva". (Citado por Foucault en *Ib*., p. 511).
[554] *Idem.*

lleno de sueños hacia la vigilia médica, como una "rememoración de la ley moral"[555]. Planteada así, la irrupción de la vigilia es resignificada, en la práctica asilar emergente en el siglo XIX, como un retorno de la razón a los principios morales de los que ésta ha sido apartada por efecto de, como dice Sauvages, "los falsos principios de la filosofía moral"[556]. El poder médico comenzará, según este nuevo horizonte práctico, a asistir el prudente retorno de la sinrazón hacia lo razonable y lo moralmente preferible.

Curar la locura implica entonces proponer a otro un "retorno al bien"[557]; la restitución de la ley moral. El efecto de esta cura será la investidura moral del médico, apoyada en la investidura del loco en el halo de la culpabilidad, efectuado por el confinamiento del siglo XVII. El enfrentamiento entre la moral médica y quienes enferman de una falsa moral, queda así articulado. No se trata ya de hacer irrumpir la vigilia a través del dolor, el miedo o la cólera. En adelante, se trata de poner en movimiento, a favor de la formación histórica de un poder psi, espirales perpetuas entre fuerzas dolorosas y placenteras, "una represión enérgica, seguida por muestras de benevolencia"[558], para lograr así obediencia y sumisión, sin los cuales no se podrá plantear tratamiento alguno.

Para un médico como Philippe Pinel, el despertar del yo a la verdadera vigilia ya no tiene sentido terapéutico. De nada sirve que el no-ser de la locura ceda a las presiones del ser médico. El tratamiento moral trabaja en el plano mismo del no-ser delirante, haciéndose cómplice de la irrealidad que vive el loco como realidad. El procedimiento debe llevarse a cabo en el espacio imaginario del delirio. *Delirando en la línea del delirio*[559], es que el médico asistirá el prudente enderezamiento moral y racional de la sinrazón. El camino va, en este caso, desde una moral falseada por las ilusiones sin razón, hasta el reconocimiento, razonable, de una moral verdadera. Opuesta a la técnica pasional del despertar, la técnica moral que Foucault llama *realización teatral de la locura*, consiste en la *irrealización de una realidad ilusoria*.

Considerando, explica Foucault, que es un rasgo esencial de toda imagen el

[555] *Ib.*, p. 512.
[556] *Idem.*
[557] *Idem.*
[558] *Ib.*, 513. Foucault está citando aquí a Pinel. Su *Tratado médico filosófico* se encuentra en la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid. (*Cfr*. Philippe Pinel. *Tratado médico-filosófico de la enajenación mental o manía*. Madrid: Ediciones Nieva, 1988).
[559] *Cfr*., Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit.*, p. 513.

mostrarse cargada sustancial y significativamente de realidad[560] -esto es, que toda ilusión se muestra como siendo una percepción-, la realización teatral de la locura es una entrada en escena, a través de los lineamientos generales de las ilusiones que el loco considera verdaderas, del poder médico en el no-ser del delirio. Con esto, se busca "integrar la irrealidad de la imagen en la verdad perceptiva, sin que aquélla aparente contradecirse, o incluso rechazar la segunda"[561]. Satisfaciendo así el delirio, y con ello encauzándolo al reconocimiento, por medio de las propias ilusiones del loco, de una ley moral fundamental e irrefutable.

Esto configura una nueva estrategia terapéutica: *continuar* el discurso delirante, respetando su voz y su gramática. A través de esta técnica, se facilita la trasposición del lenguaje delirante en lenguaje preferible, lo que consuma el proceso de *realización* de las ilusiones. Al continuar el discurso delirante, se sobrecarga de realidad el espacio imaginario, con lo cual el enfermo es confrontado "con las exigencias de su propia verdad"[562], lo que lo llevará, finalmente, a la esperada crisis.

Irrumpe así en el insensato su sinrazón, haciendo colapsar la realidad ilusoria erigida por el loco. Ahora bien, el sentido terapéutico de esta compleja operación no viene dado por la crisis. No se puede dejar al loco en el estupor de que nada de lo que percibía era cierto. Para que la operación teatral que se aplica al loco tenga un carácter medicinal, se debe introducir en un momento y en un lugar bien precisos un engaño. Común era el uso de laxantes para, por ejemplo, mostrar al enfermo que aquello que decía tener dentro ya había salido. Con esto, se busca complementar la realización teatral y la continuación del discurso delirante, con una "confirmación perceptiva"[563] de una purga médica del elemento delirante.

> La puesta en escena realiza el objeto del delirio, pero no puede hacerlo sin exteriorizarlo, y si da al enfermo una confirmación perceptiva de su ilusión, también lo libera forzosamente. La reconstrucción artificiosa del delirio constituye el espacio real en el cual el enfermo recobra su libertad.[564]

[560] Podríamos llamar a este principio médico decimonónico señalado por Foucault: *poder mimético de las imágenes*. *Cfr*. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. cit.*., p. 514.
[561] *Idem.*
[562] *Ib*., p. 515.
[563] *Ib*., p. 507.
[564] *Ib*., p. 516.

Continuidad con la gramática del delirio y escenificación de la ilusión; vuelco de la sinrazón sobre su razón y "drama" de la contradicción; y finalmente deslumbramiento del ser del delirio, momento en que el *percipi* delirante puede ver que sus seres, en realidad, no son, y que el campo de existencias en el que estuvo inmerso, con sus temores, alegrías, dolores y placeres, no eran más que "exigencias del no-ser"[565]. Tres intervenciones de la sinrazón, cuyo desenlace es la delimitación del ser y del no-ser, confundidos en la "casi-realidad del delirio, y devueltos a la pobreza de aquello que son"[566]. El desenlace, dice Foucault, es la comedia.

Ahora bien, hay otro camino terapéutico. Siendo la locura ilusión, se la puede curar más directamente suprimiendo la realización teatral de la locura, es decir, dejando a la locura a merced del mundo vano y pleno de *una* naturaleza que es *inmediatez que no conoce el no-ser*. Naturaleza que es verdad y contradicción de la locura. Verdad porque la locura, al ser una enfermedad, es una parte de la naturaleza. Contradicción, ya que es vida de ilusión y vacuidad, lo opuesto a la suntuosa realidad natural de las cosas. La naturaleza a la que es arrojada la locura es, dice Foucault, "razón de la sinrazón"[567], tanto en el sentido de ser causa de lo "irrazonable", como en el sentido de ser principio de supresión de la locura.

Estamos aquí, al poner la mirada en un estrato arqueológico de la historia de la locura llevada a cabo por Foucault, en un momento crucial en la formación de una nueva sensibilidad que liberará a la locura en nombre de la humanidad y de la asistencia médica. Acercándose al final de la segunda parte de su arqueología del silencio, Foucault precisa que, aunque estas técnicas de intervención hayan surgido durante el confinamiento de la sinrazón, el arrojo de la locura a la naturaleza no es una cuestión propia de la época clásica. Se presenta más bien después, como prolongación de la técnica de la realización teatral.

> …y su aparición indica el momento en que la interrogación sobre el ser y el engaño comienza a desaparecer para dejar sitio a una problemática de la naturaleza. Los juegos de la ilusión teatral pierden su sentido, y las técnicas artificiosas de la realización imaginaria son sustituidas por el arte, sencillo y confiado, de una reducción natural.

[565] *Ib.,* p. 519.
[566] *Idem.*
[567] *Ib.,* p. 520.

> Esto último debe entenderse en un sentido ambiguo, pues se trata tanto de una reducción por la naturaleza como de una reducción a la naturaleza.[568]

La naturaleza es, según esto, razón terapéutica. ¿En qué sentido es la naturaleza terapéutica para la locura? Foucault responde que esta intervención de la sinrazón "cura en la medida en que es olvido de todos los cuidados"[569]. Esto es, la reducción natural de la locura suprime lo que podríamos designar como *la autoterapéutica del loco*, al confiar la locura a una intemperie natural, reduciendo el no-ser del delirio al ser de la naturaleza. Al dejar al hombre pasivo ante sí mismo, enfrentado a la inmediatez de la naturaleza, se le permite vislumbrar que toda pasividad es, en el fondo, actividad de los seres, laboriosidad y esfuerzo, todo lo contrario a quien se confía a los medicamentos y a las asistencias, y deja así de trabajar. Todo lo contrario, también, al loco, que en sus delirios no opta por el orden laborioso del mundo. Con esto, se comprenderá que lo terapéutico no es necesariamente lo médico, y que el confinamiento no es necesariamente asistencia.

Foucault cita como ejemplo de este nuevo arte de curar a Bernardino de Saint-Pierre, quien cuenta que después de mucho tiempo de buscar una cura médica a su mal ("como a Edipo, le hacía ver dos soles"[570]), se dio cuenta, gracias a los escritos de Jean-Jacques Rousseau, que estando el hombre hecho para el trabajo, debía cambiar su régimen de vida, desde el reposo del cuerpo para el cultivo de alma al cultivo del cuerpo para el reposo del alma.[571] Ha sido el haber abandonado los medicamentos y los libros, el haber seguido la vida simple y esforzada de los seres naturales, que Bernardino de Saint-Pierre ha logrado curarse. El trabajo, y el placer superlativo que éste ofrece, son la mejor cura para la sinrazón.

Con este ejemplo, Foucault ilustra una modalidad técnica de intervención sobre la sinrazón que suprime, no sólo la locura, sino también otras terapéuticas propias del confinamiento, apuntadas a la restitución de la verdad perceptiva. No se afirma, con esto, que hayan desaparecido técnicas de intervención de los desvaríos de la razón como las practicadas en la experiencia clásica de la locura. Se trata, más bien, de una nueva forma de significar el internamiento y la modalidad de intervención. Forma que sentará las bases

[568] *Ib.,* p. 520.
[569] *Ib.,* p. 520.
[570] *Ib.,* p. 521.
[571] *Ib.,* pp. 521-522.

para lo que será la experiencia moral de la locura en el siglo XIX, el surgimiento, con ello, de la psicopatología.

Ahora bien, confiar la locura a la inmediatez de la naturaleza implica el riesgo de devolver a la locura a un estado salvaje en el que ella no conoce más que la violencia de lo contranatural. ¿No será acaso, esta reducción natural de la locura a la inmediatez de la naturaleza, un arrojo de la sinrazón a un furor original y salvaje? La clave está en comprender que no se trata de un retorno a lo inmediato para el deseo; se trata de un retorno a lo que es inmediato para la *imaginación*. La "inmersión reflexiva en lo inmediato"[572] encuentra su capacidad terapéutica al suponer, explica Foucault, que una sabiduría media la naturaleza. Esto es, que la inmediatez de la naturaleza está mediada por la sabiduría. Esta división deja, a un lado, lo que en la naturaleza es *violencia*, y en el otro, lo que en ella es *verdad*. Lo que se expresa en la división rousseauniana entre el salvaje y el labrador. La vida de este último es más feliz por no prestarse al deseo inmediato, indisciplinado, inmoral propio del salvaje. Quien trabaja se presta para un "placer sin mediación"[573]. A un placer, dice Foucault, "sin excitación ni realización imaginaria"[574].

> Lo que en la naturaleza y sus virtudes inmediatas cura la locura es el placer, un placer que por un lado hace vano el deseo, que ni siquiera necesita reprimirlo, puesto que ofrece al hombre, por adelantado, una satisfacción plena, y por el otro lado hace irrisoria a la imaginación, puesto que aporta espontáneamente la feliz presencia de la realidad.[575]

Se entrama aquí una concepción moderna del placer sin mediación placentera, sin actividad más que la de quien se arroja al esfuerzo y la fatiga laboral, y espera la recompensa que implica ser *por naturaleza* alguien racional. Concepción sobre el placer de otros, de los locos, pues no se trata aquí de una actitud ética como relación con uno mismo que toma al placer como eje problematizador para encaminarse hacia la excelencia, sino de una actitud pseudo-médica en una relación de enfrentamiento con otro confinado, al que se intenta inculcar la moral que naturalmente debe profesar cualquiera

[572] *Ib.,* p. 522.
[573] *Idem.*
[574] *Ib.,* p. 523.
[575] *Idem.*

que se diga razonable.

Uno de los conjugadores de este sentido del placer sin mediación del trabajo, que cura la locura al arrojarla a las actividades naturales, es Samuel Auguste David Tissot, personaje al que Foucault dedicará la clase del 5 de marzo de su curso *Los anormales.*[576] En esta, no obstante, se centra en su libro contra del placer solitario de Onan[577], y en la cruzada antionanista al que este libro sirve de guía práctica, para mostrar cómo el cuerpo del niño masturbador es anexado a la familia celular, quedando así constituida. Este cuerpo que observa Tissot es el cuerpo nervioso de agitaciones y placeres que fue importado al poder psiquiátrico desde el poder eclesiástico. De hecho, es en torno a la cuestión de los placeres solitarios que surge un tercer anticonvulsivo, además de la moderación estilística de las confesiones de la carne y el relevo de la carne convulsiva al poder médico. Esta vez, un anticonvulsivo que es un *apoyo* buscado por el poder eclesiástico "por el lado de los sistemas disciplinarios y educativos"[578], para efectuar un ordenamiento de los dormitorios y de los espacios comunes, de manera tal que no se presentara ese cuerpo agitado y voluptuoso.

Este mismo personaje aparece en *Historia de la locura en la época clásica* para ejemplificar un modelo emergente de intervención de la locura que tiene a los placeres naturales como herramienta terapéutica privilegiada. En su *Aviso a los literatos y poderosos*[579], Tissot recurre al ejemplo del labrador para mostrar en qué consiste la capacidad terapéutica de los placeres que son naturales al hombre, y por ello no mediado por prácticas hedónicas. Compara a quienes trabajan el campo con quienes son hombres de letras y se pasan el día estudiando en sus gabinetes. El primero, el hombre de campo, "…siempre está alegre, nunca se fatiga con discursos, goza un sueño arreglado y tranquilo, sus secreciones son regulares, y siempre se halla en un estado de perfecta salud…"[580]. La vida sedentaria del hombre de letras, en cambio, debilita su cuerpo, "…lo humores pasan desde luego á un grado de corrupción peligroso, el cerebro se embaraza desde el principio, los remedios no hacen sus efectos, las crisis no son regulares, y privado

[576] *Cfr.*, Michel Foucault. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.,* pp. 215-244.
[577] En español: *Cfr.* Samuel-Auguste Tissot. *El onanismo*. Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría, 2003.
[578] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.,* p. 212. Volveremos a esto en las próximas páginas.
[579] Samuel-Auguste Tissot. *Aviso á los literatos, y poderosos acerca de su salud, ó tratado de las enfermedades mas comunes á esta clase de personas.* Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786, p. 60.
[580] *Ib.*, p. 109.

el enfermo de los recursos de la naturaleza, se rinde al mal á pesar de los socorros del arte…"[581].

La vida del labrador, prudente y moderada, se distingue también de la vida de los poderosos, pues estos últimos comen y beben demasiado, llevándolos "a experimentar los males que produce la demasiada cantidad"[582]. La vida del labrador, claro está, no es la vida de un hedonista o de un libertino. Y sin embargo Tissot reconoce en él un placer que cura, al arrojar a quienes divagan por la contemplación y la imaginación al ser natural, a través de los trabajos del campo. El placer sin prácticas hedónicas, sin imaginación de quien se ocupa en cuidar la tierra será el principio terapéutico del tratamiento moral de una locura liberada, que se desplegará a lo largo del siglo XIX.

> Los placeres entran en el orden eterno de las cosas, existen invariablemente, para formarlos se necesitan ciertas condiciones en el objeto que los gusta, y en el que lo procura: estas condiciones no son puramente arbitrarias; la naturaleza las tiene ya determinadas, la imaginación desordenada no puede criarlo de nuevo; y el mejor medio que podría elegir el hombre más amante de los placeres para aumentar los suyos, sería abandonar todos aquellos que no representan desde luego este sello de la naturaleza.[583]

Haciendo inútil al deseo y a la pasión, el mundo inmediato y natural de quien labra la tierra sirve a la cura, toda vez que reduce la imaginación a la actividad sabia y prudente que anima a los seres naturales. Placer, en la experiencia del pensamiento de la que los libros de Tissot son un testimonio, significa aquí *liberación* de la razón y de la locura de las divagaciones contemplativas e imaginarias. Placer simple y natural que se complejiza

---

[581] *Ib*., p. 60.

[582] *Ib*., p. 198.

[583] *Ib*., p. 259. Este mismo pasaje es citado por Foucault al final de la segunda parte de su *Historia de la locura* (*Cfr.* Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op*. Cit., p. 523). La referencia que entrega Foucault al citar este pasaje es un *Traité sur les maladies des gens de lettres*, el cual nos ha sido imposible encontrar. Sí hemos encontrado, en francés, un ejemplar titulado *De la santé des gens de lettres*, en la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid. Ahora bien, en la edición en francés del libro de Foucault que aquí comentamos, en la lista bibliográfica correspondiente a la segunda parte, bajo el nombre de Tissot aparece el texto *Avis aux gens de lettres sur leur santé* (*Cfr*., Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Editions Gallimard, 1972, p. 580). La traducción que nosotros utilizamos corresponde a este último texto. No obstante, nuestra edición incluye, también, la traducción de "Aviso a los poderosos acerca de su salud" (*Cfr*. Samuel-Auguste Tissot. *Aviso á los literatos, y poderosos acerca de su salud, ó tratado de las enfermedades mas comunes á esta clase de personas. Op. cit.*, p. 179). Anotamos todo esto porque llama nuestra atención el hecho de que la cita que Foucault incluye en su libro, se encuentra en el último mencionado ("Aviso a los poderosos…"), y no, como podría suponerse por la referencia de Foucault, en "Aviso a los literatos acerca de su salud". Al no contar con el ejemplar al que remite Foucault, no podemos resolver esta incógnita.

a medida que entramos en el orden cívico y moral de las ciudades, de las relaciones con otros, de las obligaciones sociales. Y que al complejizarse afecta el sistema nervioso, haciéndonos enfermar. El sufrimiento es, según esto, lo que la pasión y el lenguaje agrega a los placeres naturales, al hacerlos excesivos, complejos, y llenos de ideas aberrantes. El tratamiento, entonces, pasará de la reducción de las pasiones y del lenguaje -esto es, de lo que constituye las dos técnicas privilegiadas de intervención de la sinrazón en el confinamiento-, a la actividad espontanea de la naturaleza.

A lo cual se agrega otra capacidad terapéutica de la naturaleza, entendida como forma de lo inmediato, respecto a la locura. La naturaleza, como doble exclusión -del deseo y del delirio-, puede curar la locura considerando el hecho de que ella puede liberar al hombre, dice Foucault, de su libertad. Es decir que la reducción natural de la locura no sólo procede según se libera a los hombres de las obligaciones sociales para arrojarlos a la actividad espontánea de los seres naturales, sino también, y al mismo tiempo, según éste se libera de las obligaciones naturales que le impone el estar arrojado a la intemperie natural, proponiéndose así un retorno, una reinserción posible, del loco liberado en el orden social.

> La presión de las necesidades más sanas, el ritmo de los días y de las estaciones, la necesidad sin violencia de alimentarse y abrigarse, obligan al desorden de los locos a transformarse en una regular observancia. Lo que la imaginación inventa como demasiado lejano es olvidado junto con todo aquello que tiene de demasiado urgente el placer. En la dulzura del placer que no constriñe, el hombre encuentra su lazo de unión con la sabiduría de la naturaleza, y su fidelidad hacia ella, que tiene forma de libertad, disipa a la sinrazón, la cual yuxtapone paradójicamente el extremo determinismo de la pasión con la extrema fantasía de la imagen. Así, se sueña, en medio de estos paisajes donde se mezclan la ética y la medicina, en una liberación de la locura.[584]

Lejos estamos, después de estas constataciones foucaultianas, de una historia de la psiquiatría o de la psicología que tiene como hito modernizador y humanizador la ley de 1838. El gesto de Tuke y de Pinel, no consiste en ser una liberación motivada por la filantropía o por el descubrimiento de la humanidad -enferma- de los locos. La liberación de los locos de las cadenas del confinamiento efectuado en el siglo XVIII, no ha hecho

[584] Michel Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. *Op. Cit.*, p. 524.

sino posicionar a la locura "bajo el suave constreñimiento de la naturaleza"[585]. Las nuevas cadenas de los locos ya no estarán hechas de hierro, sino de los deleites que la naturaleza ofrece a todos sus retoños. En adelante, a la locura la constreñirá el placer natural que se obtiene del trabajo.

Con esto, la exclusión y el confinamiento irán tomando poco a poco el valor positivo de una psicopatología. El espacio sombrío y neutro de la sinrazón es colmado ahora de una naturaleza humana que somete en otros términos a la locura, dando lugar a una separación distinta a la de razón/sinrazón. El sistema represivo y policial que encerró a los locos en el siglo XVII, no muestra, ante esta otra experiencia, pronto moral, de la locura, eficacia alguna[586]. Liberar a la locura de la negatividad del confinamiento para que ella, en su propia libertad, se libere "de su salvaje libertad"[587]: este es el principio terapéutico que llevará a la ley de 1838, pero también al tratamiento moral de Leuret y a la neurología de Charcot, y a terapias que hasta nuestros días siguen vigentes como tratamiento de enfermedades mentales. Por ejemplo, la así llamada terapia electroconvulsiva.

Liberada la locura ella retornará, entonces, a la inmediatez de la naturaleza, cuya eficacia sobre la sinrazón implica la mediación de una moral psicomédica que hará entrar a la locura a otra forma, esta vez positiva, de determinación: el de la psicopatología. Ella no es dejada simplemente a la naturaleza. Ella queda encadenada a un dispositivo psicoterapéutico que reduce la experiencia clásica de la sinrazón a una experiencia moral de la locura, núcleo de prácticas disciplinarias, como veremos, que sirven como "núcleo secreto"[588] a las concepciones científicas, positivas y experimentales del siglo XIX. Se disocia la experiencia de la sinrazón y con ello, recién en este momento genealógico, se puede comenzar a observar en los movimientos del pensamiento moderno la división

[585] *Idem.*

[586] Foucault estudiará, ya no según una arqueología del silencio de la locura, sino según una genealogía de nuestra actual gubernamentalidad, la fragmentación de esta policía superreglamentaria coincidente con el colbertismo. A través de la crítica fisiocrática al collar de hierro mercantilista, según la emergencia del elemento técnico que es la población y su naturaleza, surgirán los dispositivos de seguridad, que darán lugar a una policía represiva para la mantención del orden interno, a un aparato diplomático-militar para las relaciones exteriores. A lo cual se agrega una política, ya no policial, sino securitaria, que tiene a las ciencias humanas (y a la ciencia sexual que ellas conjugan a través de un dispositivo de sexualidad), como clave de inteligibilidad para el gobierno político de los hombres (*Cfr.* Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, pp. 271-341).

[587] *Ib*., p. 526.

[588] *Ib*., p. 527.

entre enfermedades que dependen del organismo, por un lado, y por otro lado un discurso de la sinrazón que entrará de lleno en lo que comenzará a ser designado como *psicología*. Ella no nace como acercamiento a la verdad de la locura, sino como "señal" de que la locura se ha desvinculado de la sinrazón, quedando a la deriva, a merced de la verdad de quien puede reducirla.

En lo que respecta a nuestros esfuerzos por dibujar lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de los placeres, la posesión demoníaca y la locura deben ser consideradas experiencias que fuerzan la emergencia de prácticas hedónicas que servirán de puntos de apoyo a la formación de las ciencias humanas. El cuerpo de agitación y placer que convulsiona en los conventos, por ser la piedra de toque de la tecnología confesional implementada durante el proceso de cristianización, es relevado al poder médico, quien dará al fenómeno convulsivo una significación positiva según la matriz del sistema nervioso. La vida delirante de quienes se han vuelto locos, por su parte, vida colmada de imaginaciones aberrantes, permiten conjugar una terapéutica de reducción natural de la locura que lleva a postular la capacidad curativa de los placeres sin mediación de quienes se dedican a trabajar el campo. Será en esta terapéutica emergente que se trazarán las primeras líneas de una psicología.

Así, una concepción *nerviosa* del cuerpo de placer se imbricará a una moral humanista de los placeres naturales. En el puerto de llegada de ambos procesos -de relevo de la posesión y de reducción de la locura- encontramos, siguiendo la arqueogenealogía de Foucault, a Tissot.

3.3. Disciplina asilar

Según afirma Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, el dualismo cartesiano no fue inscrito en la medicina moderna sino hasta el surgimiento del tratamiento moral. La arqueología muestra que, en la práctica médica y psiquiátrica de los siglos XVII y XVIII, no había separación estricta entre lo fisiológico y lo psicológico. Esa separación ocurrirá en el siglo XIX, con el tratamiento moral de la locura, que permitirá una transvaloración de las pasiones terapéutica.

La diferencia comenzará a existir, con toda su profundidad, el día en

> que el miedo no sea ya utilizado como método de fijación del movimiento, sino como castigo; cuando la alegría no signifique la dilatación orgánica, sino la recompensa; cuando la cólera no sea ya más que una respuesta a la humillación concentrada; en resumen, cuando el siglo XIX, al inventar los famosos "métodos morales" haya introducido la locura y su curación dentro del juego de la culpabilidad.[589]

Para llegar a implementar en la práctica de la medicina el dualismo cartesiano, y comenzar a ordenar las cosas según la partición psicológico/fisiológico, o psíquico/somático, hubo que bordear a la locura con el *círculo de la culpa*. No es el primer círculo que rodea a la locura. Un primer círculo dentro del cual quedará emplazada la locura, es el internamiento. La miseria en general -y entre ella la locura-, desacralizada en la época clásica, circula en las calles despojada del horizonte sagrado que le daba su sentido medieval. La locura, la pobreza o la mendicidad, en el orden de la vida urbana, será concebida en adelante como desorden e inmoralidad, tornándose asunto de policía.

> Despojada de los derechos de la miseria y robada de su gloria, la locura, con la pobreza y la holgazanería, aparece en adelante, secamente, en la dialéctica inmanente de los Estados.[590]

En torno a ella se instalará el círculo del internamiento, donde la miseria desacralizada será encerrada, al cual se agregará otro círculo de captura, esta vez moral. Este círculo es el de la culpabilidad, que imbricado al del internamiento efectuarán en el espacio de la locura una transvaloración que hará del confinamiento una práctica terapéutica. El espacio frio y oscuro donde se encadena a la miseria desacralizada, quedará así resignificado como *espacio asilar*.

---

[589] *Ib*., p. 506.

[590] *Ib*., p. 101. Remitimos a las clases de Foucault sobre la dislocación de la policía superreglamentaria de la época clásica. *Cfr*., Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.* Consideramos importante cruzar en este punto, a pesar de las variaciones metodológicas entre ambos textos, *Historia de la locura en la época clásica* y el curso *Seguridad, territorio, población*. Entre ambos hay un paso desde un análisis de las representaciones de la locura a una analítica del poder. Para ver este y otros alcances propuestos por Foucault respecto al enfoque metodológico de *Historia de la locura en la época clásica*: *Cfr*., Michel Foucault. *El poder psiquiátrico. Curso en Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.*, p. 29: "Este es el punto de partida de lo que querría estudiar este año. A grandes rasgos, es sin duda el punto de llegada o, en todo caso, de interrupción del trabajo que hice en antaño en la *Historia de la locura*. Me gustaría retomar las cosas en ese punto de llegada, pero con unas cuantas diferencias. Me parece que en ese trabajo, del que me sirvo como referencia porque para mí es una especie de *background* del trabajo que hago ahora, había una serie de cosas que eran perfectamente criticables, sobre todo en el último capítulo, donde llegaba precisamente al poder asilar".

Al introducir lo que sería el curso de 1973-1974[591], dedicado al poder psiquiátrico, Foucault se refiere a la configuración de este espacio asilar. Consiste en un ordenamiento estratégico de los cuerpos en el espacio del internamiento que los perfila como "superficies que es preciso atravesar y volúmenes que deben trabajarse"[592]. El cuerpo de la locura será sometido, en este confinamiento transvalorado, a "un orden que es algo así como una gran nervadura de prescripciones"[593], orden disciplinario que al atravesar ese cuerpo y su materialidad de una "dispersión reglada"[594], hace posible dos cosas. Al distribuir los gestos, los actos, los discursos y las cosas, la implementación de un orden disciplinario en los hospicios es condición, primero, de la constitución de un saber médico como observación exacta de un objeto específico. Y segundo, el orden disciplinario es condición de la capacidad terapéutica del poder psiquiátrico, ya que sólo en la dispersión reglada del ordenamiento de fuerzas disciplinario, se podrá llevar a cabo las operaciones que los alienistas decimonónicos consideraron la curación de la locura.

Entonces, para que se constituya la relación entre el saber médico y la observación exacta de su objeto, y para que las operaciones médicas implementadas sobre la locura tengan eficacia terapéutica, la condición es el orden disciplinario. Ahora bien, este orden inmanente al espacio asilar[595], distribución reglada de los elementos que enjambra, está *animado*, dice Foucault, por una disimetría que asocia este orden a una "instancia única"[596], a la vez interna al asilo y principio de dispersión de los elementos. Esa instancia es médica, y opera, más que como un saber, como una táctica de poder articulada entre el cuerpo del médico, los vigilantes del asilo y los sirvientes.

El poder no pertenece ni a una persona ni, por lo demás, a un grupo;

---

[591] *Cfr.*, Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.*, p. 15. Foucault comienza este curso diciendo que busca "establecer cierta discontinuidad, aunque no total, con respecto a las cosas de las que les hablé los dos últimos años."

[592] *Ib.*, p. 16.

[593] *Idem.*

[594] *Ib.*, p. 17.

[595] Foucault utiliza como ejemplo de este proyecto de edificación terapéutica que se conocerá como asilo, leyendo a los oyentes un texto de François Emmanuel Fodéré. *Cfr.* Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.*, p. 15. Las condiciones para la constitución del saber médico y para su capacidad terapéutica, Foucault las obtiene de un pasaje del *Tratado médico-filosófico* de Philippe Pinel. Según indican los editores, Foucault utiliza una edición del año 1800. En la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid, se encuentra un ejemplar de 1809 (*Cfr.*, Philippe Pinel. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Paris: Brosson, 1809, pp. 95-99). Hay traducción al español en la Editorial Nieva (*Cfr.*, Philippe Pinel. *Tratado médico-filosófico de la enajenación mental o manía*. Madrid: Nieva, 1988).

[596] *Idem.*

> sólo hay poder porque hay dispersión, relevos, redes, apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc. El poder puede empezar a funcionar en ese sistema de diferencias, que será preciso analizar.[597]

Según esta dispersión de las fuerzas, *torsión* del sistema reglamentario general que atraviesa el asilo, quedará constituida una escena, en la que se hará algo más que observar exactamente un objeto de conocimiento y curarlo: se articulará, en los relevos asilares de las fuerzas regladas del orden disciplinario, una relación de enfrentamiento.

La dispersión del poder médico, el relevo de las fuerzas desde el cuerpo del médico hacia los vigilantes y los sirvientes, permite una disposición táctica del poder. Es esta la disposición de las fuerzas que entablará la relación de enfrentamiento entre médicos y enfermos en el asilo. Uno podría preguntarse: ¿por qué es necesario este rodeo por el enfrentamiento de las fuerzas y por la disimetría médica para llegar a la observación exacta del objeto del conocimiento médico y su capacidad terapéutica? Acorde al modelo bélico-nietzscheano que orienta metodológicamente las problematizaciones de las investigaciones desarrolladas por Foucault en el Collège de France, desde 1971, la respuesta a esta pregunta radica en la presencia, en las inmediaciones del ordenamiento disciplinario de las fuerzas en el especio asilar, de "un poder amenazante que es preciso dominar o vencer"[598]. Ese poder amenazante es el loco.

En esta concepción de la locura, como fuerza amenazante que repta en el asilo, y que debe ser contenido por un relevo táctico que tuerce el sistema reglamentario general del confinamiento, Foucault muestra un cambio de valoración de la locura. Ella deja de concebirse como error o ilusión que espera la restitución de la verdad. Según la arqueología de la locura, se podría decir que así fue concebida hasta fines del siglo XVIII. Desde principio del siglo XIX, considerando los textos de Fodéré, Pinel o Esquirol, se concibe la locura como fuerza insurrecta, desencadenada, indomable, que puede tomar diversas formas. Foucault enumera cuatro formas generales que adopta la locura en el siglo XIX, "según el ámbito donde se aplica y el campo en el que hace estragos"[599]. La *furia*, fuerza pura del individuo; la *manía sin delirio*, fuerza desatada e ilimitada de los instintos y de las pasiones; la *manía*, fuerza trastornada e incoherente de las ideas

[597] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.,* p. 19.
[598] *Ib*., p. 22.
[599] *Ib*., p. 23.

delirantes; y la *monomanía*, refuerzo indefinido de una idea específica.

Según estas cuatro formas de insurrección de la fuerza de la locura, poder amenazante que exige una táctica de poder que tuerce el ordenamiento disciplinario del confinamiento, se pueden comprender el *tratamiento* de la locura como fuerza en el siglo XIX. En efecto, las tácticas de poder de los alienistas tienen como objeto captar el punto en que surgirá la fuerza insurrecta, en cualquiera de sus formas, del loco. Tanto la arquitectura del asilo como el enfrentamiento entre médicos y enfermos desplegada en sus inmediaciones son tácticas que buscan impedir el desencadenamiento de las fuerzas. La curación de la locura consiste, así, en el sometimiento de sus fuerzas.[600] La capacidad terapéutica del poder psiquiátrico se juega, de este modo, como un enfrentamiento de fuerzas, que trastoque el desencadenamiento vicioso de las fuerzas del loco en un encadenamiento moral, como veremos, del modo de vivir del loco.

En el período que va desde 1810 a 1830, se despliega en los asilos una "protopráctica psiquiátrica"[601] en la que se pueden distinguir dos tipos de intervenciones. Una terapéutica medicamentosa o farmacológica, que comienza a ser descalificada por otros médicos de la locura. Y, por otro lado, un *tratamiento moral de la locura* surgido en Inglaterra con John Haslam y solidificado en Francia, de modo polémico y al mismo tiempo célebre, por François Leuret. ¿Se trata, en esta relación médica con la locura, de una observación exacta del objeto, de un diagnóstico de la locura, de un saber que descubre la verdad de la patología mental, y que según toda esta clarividencia sistematiza un tratamiento que cura la locura, como cura un médico cualquier otra enfermedad?

> Considero que el tratamiento moral de la locura consiste en un manejo razonable de todos los recursos que actúen directamente sobre la inteligencia y sobre las pasiones de los alienados. Yo he recurrido al tratamiento moral, y sólo a dicho tratamiento, cuando la locura aparecía aislada de cualquier síntoma físico, en contraposición con la práctica de los médicos que atacan las quimeras y las pasiones delirantes mediante sangrías, exutorios y

[600] Así lo explicita Pinel, según cita Foucault, cuando en el parágrafo sexto de la segunda sección de su *Tratado médico-filosófico* dice que la terapéutica de la locura es un arte de subyugar y domesticar a los alienados, "poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales, tenga la capacidad de ejercer sobre él un influjo irresistible y modificar el encadenamiento vicioso de sus ideas" (Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.*, p. 24). En la edición de 1809: *Cfr.*, Philippe Pinel. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Paris: Brosson, 1809, pp. 57-58.

[601] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit*, p. 24

purgantes.[602]

Es en este punto, donde comienza a hacerse visible la partición entre remedios físicos y remedios psíquicos, entre fisiología y psicología, que dará lugar al surgimiento de las ciencias humanas. El tratamiento moral de la locura, buscando distinguirse del tratamiento medicamentoso de la misma, más que la observación exacta y la verdad científica de la locura, se enfrenta a ella como en un combate, según una táctica asilar y terapéutica que se propone captar en su punto de fuga el desencadenamiento del poder amenazante de la locura.

La importancia de esta operación terapéutica, no-médica, que procede según un enfrentamiento entre voluntades, implica inscribir en el propio enfermo una relación de fuerzas en enfrentamiento, replicando la situación asilar como experiencia interior. En efecto, el tratamiento moral de la locura hace a las ideas delirantes del loco entrar en conflicto con ellas mismas, las hace insostenibles, al poner su recurrencia bajo el signo del castigo físico. En este conflicto eidético, debe triunfar, a toda costa, la voluntad médica, la cual debe imponer el repertorio de ideas que se considera conveniente al loco.

Ahora bien, a pesar de que no se trata de la observación científica de un objeto médico que debe mostrar su verdad, definiendo así las directrices de la cura, sí se articula, en toda esta operación táctica del poder psiquiátrico que tuerce el sistema disciplinario del confinamiento, un momento en que la verdad se hace manifiesta: el momento en que el paciente reconoce haber estado enfermo, es decir, cuando el loco puede, a través de un relato de sí mismo, que suele ser escrito, reconocer su error y su delirio. La verdad se obtiene, así, por el medio técnico de la confesión, con los rasgos particulares que esta cobra al funcionar en el poder psiquiátrico, y no por medio de un saber médico basado en el conocimiento objetivo de una enfermedad y de los órganos afectados por ella. Es en el momento de esa manifestación de la verdad de sí ante el relato autobiográfico del loco, en el momento en que este puede confesar que, efectivamente, estaba loco, el momento en que se cumple el ciclo curativo que pretende la práctica protopsiquiatría del siglo XIX.

Contra la idea de que la psiquiatría llega, entrados al siglo XIX, entre 1800 y 1830, a integrarse al fin a la práctica médica, obteniendo estatuto científico, y con ello dejando

[602] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2001, p. 97

atrás, por fin, las supercherías de la medicina humoral y pasional que la preceden, Foucault, retomando su investigación sobre la locura, muestra que la práctica terapéutica que se desplegaba entre médicos y locos en las inmediaciones del asilo, a comienzos del siglo XIX, no tenía nada que ver, y no buscaba tener que ver, con la terapéutica médica. Se trataba más bien de un sometimiento de fuerzas.

A pesar de esta heterogeneidad esperada por el tratamiento moral respecto a la medicina en la primera mitad del siglo XIX, la psiquiatría quedará inscrita en el sistema de instituciones que se va formando en esta época en Francia o en Inglaterra. Y al mismo tiempo que será inscrita en ese sistema, quedará asociada a la medicina, ya que la puesta en escena, el ordenamiento del espacio, y los enfrentamientos terapéuticos librados entre médicos y locos sólo podían ser aceptados e institucionalizados, a pesar de su muchas veces evidente crueldad, si encontraban para su quehacer una calificación médica.[603]

Según señala Jorge Álvarez Yagüez[604], lo descrito hasta aquí como nacimiento del poder psiquiátrico, inaugura una analítica de los dispositivos de poder como enfoque metodológico de las investigaciones sobre la psiquiatría, la criminalidad, la anormalidad o la sexualidad. Y según señala el propio Foucault, con esta serie de cuestiones referidas al nacimiento de una práctica terapéutica hecha para la locura, no sólo se inaugura el análisis de los dispositivos de poder, sino también la reformulación del análisis de los juegos de verdad.

De este modo, en este curso se abre una nueva pregunta de investigación, que permitirá reconsiderar el archivo revisado por Foucault, tanto en los cursos anteriores, como en los estudios previos a su inclusión en el Collège de France. Esta pregunta es la siguiente:

> ¿Cómo pueden ese ordenamiento del poder, esas tácticas y estrategias del poder, dar origen a afirmaciones, negaciones, experiencias, teorías, en suma, a todo un juego de verdad?[605]

[603] *Cfr*., Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 29.
[604] *Cfr*., Michel Foucault. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral: breviarios de los cursos del Collège de France; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
[605] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 30. Esta nueva manera de enfocar las investigaciones, según una analítica de los dispositivos de poder, Foucault considera oportuno reconsiderar algunas nociones que parecen estancar el análisis sobre este particular poder que se forma en el siglo XIX. Lo que en el primer estudio sobre la locura era considerado *violencia*, será ahora considerado como *microfísica del poder*; lo que era considerado *institución*, será pensado en adelante según la noción de *disposición táctica*; y finalmente, Foucault corrige su propuesta según la cual

Entre las escenas de curación que presenta Foucault en su curso sobre el poder psiquiátrico, habrá una en particular que servirá para acercar la mirada a las cuestiones planteadas en esta clase a la que hemos hecho referencia hasta aquí. Esa escena es recogida por François Leuret en su libro, *El tratamiento moral de la locura*, libro al que Foucault vuelve para inaugurar su conferencia en Lovaina[606] y la impartida en Dartmouth[607], y al que dedicará una clase completa en su curso de 1973-1974.[608] Nos adentraremos en la escena presentada en *El poder psiquiátrico*, ya que ella aporta a nuestro esfuerzo por dibujar lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas. Aporta en el sentido de mostrar cómo se desarticula la posesión gozosa de sí del soberano, que en la actualidad no puede sino entrar en escena como un loco. Y sobre todo, aporta a nuestro esfuerzo lo que podría considerarse un hito fundamental en la disposición actual de las prácticas hedónicas, enjambradas en un dispositivo de sexualidad que se implementa a través de una clínica.

Para introducir esta analítica del poder psiquiátrico, Foucault propondrá tomar una escena de curación como hito alternativo a la liberación de la locura por parte de Pinel. En efecto, con la ley de 1838, la historia de la psiquiatría se permite establecer el punto en que las prácticas desplegadas durante el gran encierro de la sinrazón encontrarían su integración a un saber médico y humanista que habría reconocido en la locura los signos de la enfermedad mental. Pero, según hemos visto, la liberación de la locura no es sino una transvaloración del espacio de confinamiento y de los tratamientos desplegados en él. Y al mismo tiempo, según nos enseña Foucault, la práctica protopsiquiátrica que se despliega en los primeros treinta años del siglo XIX no muestra indicios de buscar objetividad médica, de basarse en una nosografía, de buscar etiologías o de hacer

---

Pinel y Esquirol habrán introducido en el funcionamiento del asilo el modelo familiar. Revisando el archivo, este modelo es escasamente evocado en la literatura alienista. Su integración al sistema asilar ocurrirá en el siglo XX. Se deja atrás la cuestión de la *familia* en el dispositivo asilar, para pasar a la cuestión de las *estrategias* de poder implementadas en el asilo.

606 *Cfr*. Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*.

607 *Cfr.,* Michel Foucault. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos. Op. cit.*, pp. 141-174.

608 En la clase del 19 de diciembre de *El poder psiquiátrico*, Foucault entregará un análisis detallado de una escena de curación relatada por Leuret en su libro (*Cfr.* Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., pp. 167-197). Otra escena de este mismo libro de Leuret, la curación de otro loco, reaparecerá cuando Foucault pase del modelo estratégico para la analítica del poder al modelo de la gubernamentalidad, donde el vocablo aleturgia permitirá una síntesis conceptual para pensar las relaciones entre gobierno y obligación de verdad (*Cfr.* Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014).

diagnósticos. La cristalización de estos esfuerzos por diferenciarse de los tratamientos médicos que se imponían a la locura se ve aún en el libro de Leuret, publicado en 1840.

Parece ser que hay más continuidad que quiebre en el gesto de quitar las cadenas a los locos. ¿Cuál es entonces el hito que puede servir para ver las transformaciones que están efectuándose en el espacio de confinamiento, así como en el espacio político? Foucault presenta la escena en la que el rey Jorge III de Gran Bretaña es sometido, por haberse vuelto loco, a los duros tratamientos de Francis Willis. Lo notable de este episodio, que suele ser recordado por los alienistas del siglo XIX[609], es el hecho de que a través de él, se puede ver en escena la relación de afrontamiento y sumisión entre el poder soberano y el poder disciplinario, el punto en que el primero comienza a dejar lugar para el posicionamiento estratégico del poder disciplinario.

No nos detendremos en los alcances de esta escena, detallados por Foucault en la clase del 14 de noviembre de 1973[610]. Nos acotaremos a presentar, como preámbulo a la presentación de una escena de curación propia del tratamiento moral, algunos rasgos de la disciplina asilar. No podemos comprender qué está en juego en la curación de Dupré, que revisaremos, sin aclarar qué poder funciona en los asilos donde se interna a los locos desencadenados.

Vamos por partes. Primero ¿qué es la disciplina? Es una tecnología de dominación, una modalidad de enjambre de prácticas, que entabla relaciones de fuerzas entre cuerpos individuales, al rodearlos de un tiempo regular en un espacio ordenado. Este ordenamiento del espacio, del tiempo, de los cuerpos y sus relaciones, permite controlar los elementos enjambrados al permitir su observación detallada. El objetivo estratégico general es la incorporación de la modalidad disciplinaria en la conducta individual, esto es, el hacer del ordenamiento disciplinario un hábito. Para lo cual la vigilancia de las conductas, de las relaciones entre los cuerpos, la preparación perpetua para el desencadenamiento de fuerzas que amenazan los ordenamientos, será central en el funcionamiento de esta modalidad de poder. En el orden de la disciplina, el individuo

[609] Por ejemplo, Pinel cuenta esta escena en el parágrafo VII de la sección V de su *Tratado médico-filosófico* (*Cfr.*, Philippe Pinel. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. *Op. cit.*, pp. 192-193).
[610] *Cfr.*, Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit.*, pp. 35-55.

"está constantemente en situación de ser mirado"[611]. Sólo haciendo visible a los cuerpos individuales y vigilando perpetuamente sus relaciones, el dominio disciplinario puede hacer global y continuo.

A este ordenamiento global de los cuerpos individuales, y a la vigilancia que hace posible, se agrega otro plano importante para el funcionamiento de una tecnología disciplinaria. Los cuerpos, sus comportamientos y sus relaciones irán siendo rodeados poco a poco de un *plasma gráfico*, esto es, de un registro escrito que codifica la individualidad y sus relaciones. En torno a los cuerpos ordenados y vigilados, se tomarán notas sobre la minucia de sus vidas individuales. La disciplina, dice Foucault "apela por fuerza a la escritura"[612], entablando "una relación discreta y continua de la escritura con el cuerpo"[613]. Vigilancia y escritura sirven a la modalidad disciplinaria del poder para efectuar en los cuerpos enjambrados "lo que podríamos llamar individualización esquemática y centralizada"[614]. Es esta esquematización y centralización de los cuerpos según una tecnología disciplinaria la que permitirá, señala Foucault en *Vigilar y castigar*, un "desbloqueo epistemológico"[615] que hará surgir a las llamadas ciencias del hombre.

Este plasma gráfico, que se posa sobre los cuerpos visibilizados permite, entre otras cosas, una alta eficacia en las respuestas a los fenómenos que se busca controlar y

---

[611] *Ib*., p. 67. En *Vigilar y Castigar*, Foucault escribe: "La vigilancia jerarquizada, continua y funcional no es, sin duda, una de las grandes "invenciones" técnicas del siglo XVIII, pero su insidiosa extensión debe su importancia a las nuevas mecánicas de poder que conlleva. El poder disciplinario, gracias a ella, se convierte en un sistema "integrado" vinculado desde el interior a la economía y a los fines del dispositivo en que se ejerce (…). La disciplina hace "marchar" un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye las resonancias de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas" (Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. *Op. cit*., pp. 206-207).

[612] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 69.

[613] *Idem.*

[614] *Idem.*

[615] Vale la pena citar el pasaje completo: "Importancia decisiva, por consiguiente, de esas pequeñas técnicas de notación, de registro, de constitución de expedientes, de disposición en columnas y en cuadros que nos resultan familiares pero que han permitido el desbloqueo epistemológico de las ciencias del individuo. Se tiene, sin duda, razón al plantear el problema aristotélico: ¿es posible, y legítima, una ciencia del individuo? A un gran problema, grandes soluciones quizá. Pero hay el pequeño problema histórico de la emergencia, a fines del siglo XVIII, de lo que se podría colocar bajo la sigla de ciencias "clínicas"; problema del ingreso de la descripción singular, del interrogatorio, de la anamnesia y del "expediente" en el funcionamiento general del discurso científico. A esta simple cuestión de hecho corresponde sin duda una respuesta sin grandeza: hay que mirar por el lado de esos procedimientos de escritura y de registro, hay que mirar por el de los mecanismos de examen, de la formación de los dispositivos de disciplina y de la formación de un nuevo tipo de poder sobre los cuerpos. ¿El nacimiento de las ciencias del hombre? Verosímilmente hay que buscarlo en esos archivos de poca gloria donde se elaboró el juego moderno de las coerciones sobre cuerpos, gestos y comportamientos" (Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. *Op. cit*., pp. 221-222).

contener. La tecnología disciplinaria, encuentra así, a través de la información detallada y de la observación exacta, la "extrema prontitud"[616] de su reacción punitiva. A través de "un juego de vigilancia, recompensa, castigos y presiones que son infrajudiciales"[617], el poder disciplinario puede actuar en el punto de fuga del acontecimiento, antes incluso de su despliegue o de su desencadenamiento. Presión punitiva que no se aplica en función de la falta o del perjuicio, "sino sobre la virtualidad del comportamiento"[618], sobre aquello que antecede al gesto, al discurso o a cualquier acto individual, sobre "la disposición, la voluntad, el nivel del alma"[619]. Como efecto de las intervenciones disciplinarias, surge el alma humana, el alma del hombre moderno, distinta al alma cristiana.

Toda esta operación de visibilización constante que centraliza los cuerpos individuales, operación que se apoya en un registro escritural exhaustivo efectuado a través de técnicas como el examen médico o escolar, o el registro de entrada y salida de los trabajadores en las fábricas, y que se ejecuta como acción punitiva sobre la virtualidad del comportamiento, es designada por Foucault como el *carácter panóptico* del dispositivo disciplinario. Su implementación estratégica tendrá como resultado la proyección de una función psíquica, que contorneará el objeto de estudio de las ciencias humanas. El carácter panóptico del esquema disciplinario, entonces, es principio de psicologización del individuo.

¿En qué consiste este panoptismo? La disciplina no se inventa en los siglos XVII o XVIII. Tampoco reemplaza a la soberanía. Prácticas disciplinarias ha habido por siglos, integradas a la morfología soberana del poder medieval. De hecho, ellas tuvieron "un papel crítico, un papel de oposición e innovación"[620] respecto a la soberanía[621]. Lo que

[616] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 72.
[617] *Idem.*
[618] *Ib*., p. 73.
[619] *Idem.*
[620] *Ib*., p. 82.
[621] Así como hubo dispositivos disciplinarios operando cuando la dominante era la soberanía, al ocurrir la formalización de un sistema disciplinario general para el cuerpo social forma de poder soberano siguieron –y siguen- operando. Un ejemplo relevante del funcionamiento de poder soberano en el sistema general de disciplina moderna, es la familia. Esta es una de las cuestiones que Foucault rectifica respecto al enfoque de *Historia de la locura*. No se trata de que la familia haya servido de modelo para el asilo y para otras instituciones disciplinarias. La familia sirve, en el sistema disciplinario, como una "celda" que encapsula las relaciones de fuerzas, para hacerlas funcionar al modo de la soberanía. Ejerce una función de *sobreindividualización* de quien ejerce un poder soberano: el padre de familia. ¿Para qué sirve la familia en el sistema disciplinario? "Es el punto cero donde los diferentes sistemas disciplinarios se enganchan entre sí. Es el intercambiador, la confluencia que asegura el paso de un sistema disciplinario a otro, de un dispositivo a otro" (*Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*.

ocurre hacia finales del siglo XVII y durante el siglo XVIII es la generalización de los dispositivos disciplinarios al cuerpo social, su formalización según un modelo que queda claramente ejemplificado por Bentham con el panóptico. ¿Cuál es el rasgo funcional que caracteriza al Panóptico? Según la lectura foucaultiana del libro de Bentham[622], este puede comprenderse como un aparato individualizador que es al mismo tiempo un aparato de conocimiento. Al individualizar, el panóptico funciona, además de como un esquema óptico, como una fuente inagotable de saber. El panóptico es, así, un mecanismo de saber y de poder. Mecanismo que, en la genealogía del poder disciplinario, "propone la trama común a lo que podríamos llamar el poder ejercido sobre el hombre en cuanto fuerza de trabajo y el saber sobre el hombre en cuanto individuo"[623]. El panoptismo, en suma, es el esquema de generalización de los sistemas disciplinarios hacia el cuerpo social, el instrumento óptico y de registro gráfico que permitirá un ordenamiento disciplinario de los individuos y un modo de conocer las inclinaciones, disposiciones, voluntades de esos individuos en sus relaciones masivas.

Un último rasgo del poder de disciplina al que queremos referirnos es la *isotopía* de los sistemas disciplinarios. Lo que quiere decir tres cosas: primero, que en los dispositivos disciplinarios cada elemento tiene su lugar subordinado o superordinado, que se decide según la técnica del examen, según la cual se establecen rangos de valor y éxito que dan jerarquía a los cuerpos individuales que enjambra el sistema. Que esta modalidad del poder tenga un carácter isotópico también quiere decir que entre distintos dispositivos disciplinarios (órdenes religiosa, cuarteles militares, escuelas, fábricas, hospitales, asilos) "no hay conflicto ni incompatibilidad"[624], sino que entre ellos se articulan sistemas más complejos que fomentan su extensión y generalización, dando amplio alcance a la

Op. Cit., pp. 104-105). La familia, en suma, fija y al mismo tiempo hace circular a los individuos en el entramado de sistemas disciplinarios que lo recubren.

[622] *Cfr.* Jeremy Bentham. *El panóptico, seguido de "El ojo del poder"*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1989.

[623] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 103. Podemos complementar estas precisiones sobre el panóptico con un pasaje de *Vigilar y castigar*: "De ahí el efecto mayor del Panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores (…). El Panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto: en el anillo periférico, se es totalmente visto, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto" (Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. *Op. cit*., pp. 233-234).

[624] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 74.

psicologización de los individuos: "la isotopía de esos diferentes sistemas es poco menos que absoluta"[625]. Y finalmente, que sean isotópicos implica que los sistemas disciplinarios dejan siempre, al visibilizar, registrar, psicologizar, normalizar, jerarquizar a los cuerpos individuales, *residuos inclasificables*, individuos inadmisibles a uno u otro sistema disciplinario, y para el cual se crearán más disciplinas, que lo hagan admisible. No sin producir con ello, más individuos residuales. "Tal será el escollo en esta física del poder disciplinario"[626]. Y residuo de todos los sistemas, el inadmisible a cualquiera de las disciplinas, la individualidad que comienza a circular sin rumbo en las relaciones isotópicas de los diversos dispositivos disciplinarios, será la enfermedad mental.

En el proceso de formalización y generalización de las disciplinas, para abarcar en extensión y volumen la totalidad del cuerpo social, según una observación exacta y un registro exhaustivo de las individualidades, surge el campo de las enfermedades mentales como individualidad residual que exige la articulación de un sistema disciplinario complementario a la formalización panóptica de las sociedades.

> …el poder disciplinario tiene la doble propiedad de ser anomizante, vale decir, de poner siempre a distancia a una serie de individuos, exponer la anomia, lo irreductible, y de ser siempre normalizador, inventar siempre nuevos sistemas de recuperación, restablecer siempre la regla. Los sistemas disciplinarios se caracterizan por un trabajo constante de la norma en la anomia.[627]

Ese trabajo de la norma en la anomia producida por la normalización disciplinaria, va dejando arrinconado entre los sistemas y los sujetos producidos una individualidad irreductible que comenzará a ser pensada como alienación mental, y que servirá así como punto de apoyo para el torcimiento de la normatividad disciplinaria producido por el enfrentamiento entre el poder médico y la fuerza del loco.

Como hemos dicho, la práctica protopsiquiátrica desplegada principalmente en los asilos franceses a comienzos del siglo XIX, tratamiento moral que encuentra su cristalización escénica en François Leuret, si bien opera en el marco del ordenamiento disciplinario, tuerce este ordenamiento para enfrentarse a la fuerza amenazante que circula en el confinamiento, irreductible a toda disciplina, que reclama un espacio propio

[625] *Idem.*
[626] *Ib.,* p. 75.
[627] *Ib.,* p. 76.

en el ordenamiento disciplinario de la sociedad civil. Es así que el asilo efectúa en el esquema panóptico algunas modificaciones que queremos destacar a continuación. Aclarado esto, iremos al tratamiento moral de Leuret.

Hasta aquí hemos tratado de explicar, a grandes rasgos, qué es la disciplina. Pero lo que nos interesa, en esta parte de nuestro trabajo, es definir en qué consiste, en particular, la disciplina *asilar*. Siendo el asilo el dispositivo disciplinario complementario, creado para capturar al residuo de todos los residuos -residuo que es además un "poder amenazante"-, el esquema óptico y gráfico que se implementará en sus inmediaciones tendrá sus rasgos propios. Esto porque en el caso de la patología mental lo que cura, según observará Esquirol, es el hospital mismo. ¿Qué quiere decir esto? Que la arquitectura del edificio, la organización del espacio, la distribución de los individuos en ese espacio, cómo ellos circulan por los pasillos, cómo son vigilados y sancionados; que todos estos elementos conforman, antes de cualquier elucubración de los médicos, una estrategia terapéutica.

¿Por qué cura, entonces, el hospital médico[628]? Cura "porque es una máquina panóptica"[629]. El asilo es, así, un aparato panóptico. Pero en lo que atañe a contener la fuerza del loco, debe modificar su esquema óptico. Primero, sirve a la enfermedad mental del loco el convivir con otros enfermos mentales. El verse siendo loco entre locos tiene ya un efecto terapéutico. Esto, se comprender, implica más que vigilar y observar

[628] Recordemos que, según nos enseñan los estudios foucaultianos, el hospital no siempre tuvo una función médica. No fue sino a fines del siglo XVIII que los hospicios y otros establecimientos hospitalarios comenzaron a higienizarse y depurarse de los malos aires y enfermedades concomitantes que solían producir al encerrar y acumular a mendigos, prostitutas, insensatos, etc. Siendo focos de contagio, se implementará sobre estos establecimientos un movimiento centrípeto que anulará los fenómenos mórbidos desde su punto de surgimiento. En el espacio así depurado, se facilitará la observación de enfermedades específicas, que con la reforma pasteuriana serán reducidas a su manifestación microbiótica, constatable en el laboratorio. Con lo cual, Foucault afirma en 1974 que el hospital con función médica –el hospital medicalizado- nace de un cruce entre las técnicas del poder disciplinario, implementadas masivamente sobre la insensatez desde el gran encierro, y la higienización ambiental producida por una medicina de intervención sobre el medio en el que se manifiesta la enfermedad (*Cfr*. Michel Foucault. "La incorporación del hospital en la tecnología moderna", en: *Obras esenciales*. *Op. Cit.*, pp. 778-779). El hospital que disciplina se medicaliza, dando lugar así a una práctica médica que se distingue de la ancestral medicina de la crisis, una que comenzará a designarse como científica. Será en este hospital medicalizado donde Esquirol podrá ver una máquina de curar, y donde se librará el enfrentamiento de fuerzas que orientó la cura de la locura hasta, al menos, 1860. Recomendamos también revisar el resumen del curso *El poder psiquiátrico*, en la edición de Jorge Álvarez Yagüez (*Cfr.* Michel Foucault. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral: breviarios de los cursos del Collège de France; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit*., pp. 149-167).

[629] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 124.

exactamente las conductas de los enfermos. El hacer que el loco sepa que siempre puede ser visto, tiene una función terapéutica porque el loco suprimirá su locura, para no ser pillado en la irradiación delirante. Si se sabe observado, el loco suprimirá su locura. Para sacar provecho de este principio terapéutico, servirá la arquitectura pabellonaria descrita por Esquirol en 1818, en una memoria dirigida al ministro del interior francés, y que luego será integrada en su *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygiénique, et médico-légal*, publicada en 1838[630].

Esquirol insiste en la urgencia de que los asilos tengan sólo una planta baja, para facilitar la vigilancia del loco y la contención de sus furores. Enumera las ventajas de esta preferencia. Permite prescindir de las rejas en las ventanas y las verjas en las escaleras, que impiden al loco escapar o lanzarse escalera abajo. También, facilitan el trabajo de los sirvientes y de los jefes, quienes ahorran energía al evitarse el subir y bajar escaleras. Pero, sobre todo, hace más eficaz y pronta la reacción de la táctica asilar ante el desencadenamiento de las fuerzas del loco.

> El servicio es infinitamente más fácil, porque evita la incomodidad de subir y bajar escaleras. Sobreviene una querella, un incidente cualquiera, los enfermeros pueden reunirse en un momento y oponer un aparato de fuerza tan considerable como sea preciso.[631]

En el establecimiento para enajenados propuesto por Esquirol, los locos ya no están encadenados, sucios y sin cuidados. Ellos circulan libremente entre los pasillos y los patios del edificio. Para vigilar eficazmente esa circulación, el modelo del edificio ya no es un centro rodeado por una circunferencia periférica (torre de luz central y en torno a ella las celdas). El panóptico asilar que propone Esquirol es un paralelógramo con un edificio cuadrado en el centro.

---

[630] *Cfr.* Jean-Étienne Dominique Esquirol. *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygiénique, et médico-légal.* Paris: 1838, pp. 399-431. En la biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid se pueden leer varios ejemplares en español de 1847, 1858, y otras fechas de publicación cercanas. *Cfr*. Jean-Étienne Dominique Esquirol. *Tratado completo de las enagenaciones mentales, consideradas bajo su aspecto médico, higiénico y médico-legal*. Madrid: Imprenta del colegio de surdo-mudos, 1847, pp. 170-180. Hay versión en español, del año 2014, en dos tomos: *Cfr*. Jean-Étienne Dominique Esquirol. *Las enfermedades mentales consideradas en sus aspectos médicos, higiénicos y médico-legales.* Buenos Aires: Editorial Polemos, 2014.

[631] Jean-Étienne Dominique Esquirol. *Tratado completo de las enagenaciones mentales, consideradas bajo su aspecto médico, higiénico y médico-legal*. Madrid: Imprenta del colegio de sordo-mudos, 1847, p. 179. Para Esquirol, los establecimientos para enajenados deben asemejarse "á una villa con sus calles, plazas y paseos, ofreciendo distracción á los enfermos y permitiendo que se entreguen á sus movimientos" (*Ib*. p. 180).

Este edificio central es para los empleados del asilo, y los pabellones laterales que conforma el paralelogramo son las habitaciones de los enajenados, por un lado las mujeres, por el otro los hombres. Otro lado del cuadrilátero estará destinado para reuniones grupales y refectorio, y el cuarto lado "estará cerrado por una verja de hierro que permita ver el jardín ó la campiña" [632]. Todo esto permitirá ordenar la vigilancia y las rondas de los jefes médicos, y permitirá ordenar, también, "según el carácter y el período de su afección"[633], a los enfermos. El médico tiene así, dice Esquirol "bajo su mano á todo el mundo"[634], gracias a la vigilancia "pronta y fácil"[635] que ofrece este esquema panóptico-asilar.

> Tenemos, entonces, una jerarquía constituida por guardianes, enfermeros, vigilantes, médicos, cuyas relaciones siguen la vía jerárquica, y en la cima está el médico jefe, único responsable del asilo, pues el poder administrativo y el poder médico no deben estar desvinculados; todos los psiquiatras de la época insisten en ello. Y, en definitiva, todos los relevos de la vigilancia deben converger en esa suerte de saber-poder unitario y absoluto constituido por el médico jefe.[636]

El principio de vigilancia central es traspuesto, en esta táctica del poder psiquiátrico, desde la torre central al cuerpo del médico, que opera como punto de convergencia de las múltiples miradas que observan al loco.

Tanto en el esquema óptico de Bentham como en el de Esquirol, el efecto es la "vigilancia piramidal de las miradas"[637]. Cada uno encuentra, no obstante, distintas arquitecturas para optimizar la corrección de la conducta a la que cada uno apunta. En el caso del loco, es la arquitectura pabellonaria, ya que ella potencia la capacidad terapéutica del espacio. Además de esta trasposición topológica del panoptismo, Esquirol modifica su principio de aislamiento. Al debate sobre la ventajas o desventajas de agrupar a los locos en un mismo lugar, a riesgo de contagio o mimesis. A lo cual los médicos de los asilos responden que no, que ocurre más bien lo contrario. Que el loco perciba a otros locos puede ser terapéutico, siempre y cuando la perspectiva del loco coincida con la del

[632] *Ib.,* p. 177.
[633] *Idem.*
[634] *Ib.,* p. 179.
[635] *Idem.*
[636] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit.,* p. 126.
[637] *Idem.*

médico.

Lo cual es difícil, sin duda, ya que el loco está subyugado por su condición. Pero, según notan los médicos de la locura, el loco no está subyugado por la locura de otros. Entonces, si al loco se le muestra por qué todos los demás están enfermos de locura, se producirá una *percepción triangular de la locura*. El paciente comprenderá así "qué es estar loco"[638]. Foucault toma un ejemplo de Pinel. En el asilo había tres locos que se creían Luis XVI. Cuando alguna vez los pillaron discutiendo acaloradamente sobre los derechos de la realeza, un vigilante se acercó al paciente que estaba siendo tratado por el médico jefe, lo apartó de los otros dos, y le preguntó, con seriedad y discreción, por qué perdía el tiempo discutiendo con locos, cuando todos saben que él, y nadie más, es Luis XVI. El loco se aleja soberbio de la escena. Llevan a cabo la misma operación con los otros dos individuos, lo cual anula la disputa, y restaura el orden del asilo.[639]

Sabiendo que la locura no es contagiosa, y considerando los beneficios de agruparla en la máquina terapéutica que es el asilo, los efectos grupales de la locura se anulan, al tiempo que se individualiza al paciente, del mismo modo que lo hace la celda en el modelo benthamiano. El principio de aislamiento de la máquina asilar, más que la celda, será esta triangulación perceptiva de la locura como enfermedad, efectuada al intercalar en la percepción del loco la conciencia médico-asilar de la locura como enfermedad mental.

Una última trasposición asilar del panoptismo es la que atañe a la presión punitiva, propia del orden disciplinario. A pesar de que en Inglaterra médicos como Tuke, Haslam, Charlesworth, o en Irlanda John Conolly, promovían en los asilos el *no restraint*, la coerción física como terapéutica continuó instrumentalizándose en los asilos. Una serie de aparatos corporales, como la camisa de fuerzas, los féretros de mimbre o la estrapada,

---

[638] *Ib*., p. 127.

[639] Los editores de la edición en español del curso *El poder psiquiátrico* que utilizamos en nuestro trabajo, indican, en una nota agregada al pasaje donde Foucault cita esta escena de curación, el parágrafo XXII de la segunda sección del *Traité médico-philosophique* de Pinel. (*Cfr.,* Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 127, nota 15). En la edición del libro de Pinel que nosotros manejamos, de 1809, la escena se encuentra en la sección quinta, parte III, parágrafo 197. (Philippe Pinel. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. *Op. cit.*, p. 220). Esta quinta sección del tratado de Pinel, se titula "Police interirure, et Règles à suivre dans les Etablissemens consacrés aux aliénés". La parte III de esta sección, donde se encuentra la escena mencionada por Foucault, se titula: "Nècessitè d'entretenir un ordre constant dans les hospices des alènès, et d'etudier les variètès de leur caractère".

eran utilizados desde antes del siglo XIX y seguirán siéndolo durante el período del *no-restraint*. Ahora bien, en el siglo XIX aparecerán una serie de nuevos aparatos característicos de la presión punitiva para la que sirve el panoptismo. Foucault llama a estos aparatos corporales "ortopédicos"[640]. La función de estos aparatos, a diferencia de aquellos otros[641], es el enderezamiento y el adiestramiento del cuerpo. Se caracterizan por actuar continuamente en el cuerpo, hasta hacerse inútiles por producir el efecto esperado incluso en la ausencia del aparato. Son aparatos que se *autoanulan*, y una vez anulados dejan inscrita su acción en el cuerpo del loco. Acción homeostática: más se sienten si más se resisten, y mientras menos se resistan, menos se sienten

> Tenemos aquí el principio del instrumento ortopédico que en la mecánica asilar es, creo, el equivalente de lo que Bentham había imaginado como la visibilidad absoluta.[642]

Revisando el archivo de su investigación doctoral sobre la locura en la época clásica, el curso de 1973-1974 se permite corregir la afirmación hecha en su libro de 1964, según el cual el asilo nace conforme la implementación de un modelo familiar. Foucault se da cuenta de que en este esquema panóptico asilar, todo busca alejarse de la escena familiar. Se trata de un sistema muy distinto, "extrafamiliar"[643]; se trata de un sistema militar.

> Hay, por tanto, un tipo de coerción que es completamente extrafamiliar. En el asilo nada hace pensar en la organización del sistema familiar; se trata, por el contrario, del taller, la escuela, el cuartel. Y, por otra parte, [en] el trabajo del taller, el trabajo agrícola, el trabajo escolar, lo que vemos surgir de manera explícita es, en efecto, el disciplinamiento militar.[644]

El modelo que se implementa en el asilo en la primera mitad del siglo XIX, hasta 1860, cuando se comience a plantear, según esta genealogía del poder psiquiátrico, la infantilización del loco, momento en el cual las casas de salud, como medio terapéutico, se familiarizarán, y la familia, por su parte, se disciplinará, convirtiendo a la familia "en

[640] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. Cit*., p. 127
[641] Foucault ordena esos aparatos corporales previos al asilo, pero utilizados en él, en tres conjuntos generales: aparatos de garantía y prueba, aparatos para arrancar la verdad y aparatos para sellar la fuerza del poder. A los cuales la disciplina asilar sumará los aparatos ortopédicos (*Ib*., p. 130-131).
[642] *Idem.*
[643] *Ib.,* p. 132.
[644] *Idem.*

la instancia de anomalización de los individuos"[645].

Previo a esta apuesta psiquiátrica según un modelo familiar, tenemos el modelo militar, que implementado en lo asilos despliega enfrentamientos y combates entre un poder protopsiquiátrico -que tuerce el orden disciplinario en el que se despliega-, y el poder amenazante de la locura, -residuo de todos los residuos producidos por las subjetivaciones disciplinarias, cuyo desencadenamiento de fuerzas delirantes imposibilita la implementación de cualquier tipo de orden o sistema-. Según esto, la historia de la experiencia moral de la locura en el siglo XIX ha puesto en juego dos modelos estratégicos de intervención: uno militar y otro familiar. El primero, que es el que nos interesa en esta parte, produce, al ser implementado como estrategia arquitectónico-terapéutica[646], una trasposición de algunas tácticas panópticas, que tendrán como efecto el nacimiento de una función específica, vector tanto de las relaciones entre médicos y pacientes como de las relaciones con uno mismo. Nos referimos a lo que Foucault llama *función psi*.

Siendo aparatos extrafamiliares, los sistemas disciplinarios funcionarán desde comienzos del siglo XIX como sustitutos del sistema de la familia. Sustitutos, claro está, en una trama disciplinaria, para la cual, según la corrección de Foucault de lo afirmado en su *Historia de la locura en la época clásica*, la familia no es un modelo, pero sí un sistema operativo. A aquellos individuos que escapan de la soberanía familiar, se los llevará a los asilos. El vacío producido en la soberanía familiar, integrada a la trama disciplinaria, es lo que precipita la acción conjunta de un poder administrativo y de un poder psiquiátrico sobre los individuos. Es en esta operatividad conjunta del sistema disciplinario y del ordenamiento soberano de la familia, articulada desde fines del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, nacerá la *función psi*, "es decir, la función psiquiátrica, psicopatológica, psicosociológica, psicocriminológica, psicoanalítica, etc."[647]

Nació por el lado de la psiquiatría, a principios del siglo XIX, como contracara de

[645] "Así como el modelo familiar se transfiere al interior de los sistemas disciplinarios, hay técnicas disciplinarias que se insertan en la familia. Y desde ese momento ésta empieza a funcionar como una pequeña escuela, a la vez que conserva la heterogeneidad propia del poder soberano: aparece entonces la curiosa categoría de los padres de alumnos, comienza a aparecer los deberes en el hogar, el control de la disciplina escolar por la familia, convertida en una microcasa de salud que controla la normalidad o la anomalía del cuerpo y el alma; se convierte asimismo en un cuartel en pequeño y, quizás, en el lugar donde circula la sexualidad. Volveremos a ello" (*Ib*., p. 142.).

[646] En términos más actuales, y no sin cierto anacronismo, podríamos hablar de topología clínica.

[647] *Ib.*, p. 110.

la familia, y paulatinamente, a medida que avanza el siglo, y con la infantilización de la locura, que Foucault fecha alrededor de 1860, comenzó a operar como sistema de refamiliarización de los individuos residuales, lo que se fue replicando en cada uno de los sistemas disciplinarios: en las escuelas, en los ejércitos, en los talleres, etc.[648] El siglo XIX terminará, según esto, con el posicionamiento estratégico de la carencia familiar como razón de la indisciplina de los individuos.

> La función psi es precisamente lo que delata la pertenencia profunda de la soberanía familiar a los dispositivos disciplinarios. Esa heterogeneidad que a mi juicio existe entre la soberanía familiar y los dispositivos disciplinarios es funcional. Y con esa función se conectan el discurso, la institución y el hombre psicológico. La psicología como institución, como cuerpo del individuo, como discurso, es lo que controlará permanentemente, por un lado, los dispositivos disciplinarios, y remitirá, por otro, a la soberanía familiar como instancia de verdad a partir de la cual será posible describir y definir todos los procesos, positivos o negativos, que ocurren en los dispositivos disciplinarios.[649]

No habrá que esperar mucho para que la temática familiar constituya el nudo esencial del desarrollo normal o anormal del aparato psíquico. Lo cual fue motivado por las relaciones entre la función psi y la soberanía familiar. En el siglo XX, según esta genealogía foucaultiana, esta función circulará como *discurso y control* del entramado disciplinario.

En la historia de la función psi, el tratamiento moral de la locura de Leuret constituye el punto de cristalización del modelo militar que en una primera instancia implementa el asilo para el enfrentamiento entre un poder emergente y el poder amenazante de la locura. Lo veremos de cerca.

3.4. Tratamiento moral

Corrigiendo la tesis, entonces, según la cual el asilo se constituye como prolongación de la familia, la genealogía del poder psiquiátrico desarrollada en el curso

[648] "Así vemos aparecer, en la segunda mitad del siglo XIX, la imputación a la carencia familiar de todas las insuficiencias disciplinarias del individuo" (*Ib*., p. 111).
[649] *Idem.*

de 1973-1974, muestra que éste se constituye, más bien, según el modelo disciplinario, esquemática y funcionalmente heterogéneo a la familia. Y que luego, paulatinamente, durante la segunda mitad del siglo XIX, la familia se irá posicionando como el horizonte de acción de la práctica psiquiátrica. El ajuste entre familia y disciplina, permitirá "el despliegue del saber psiquiátrico como disciplina"[650]. Pero antes de este ajuste, tuvo que consolidarse todo un basamento de los que será la psiquiatría de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Entonces, antes de esta familiarización de la práctica psiquiátrica, ¿cuáles eran las maniobras, las tácticas, los juegos de fuerzas y las contrafuerzas que según los médicos curaban la locura? Esto es lo que permite el libro de Leuret: ver "en cámara lenta"[651], cristalizados en un libro escrito por uno de sus protagonistas, la terapéutica asilar que se articula en el confinamiento, y que termina por transvalorar el encierro, dándole al ejercicio del poder no sólo una capacidad liberadora, sino también, sobre todo, una capacidad terapéutica.

¿En qué consiste, en general, el ejercicio terapéutico asilar? Para médicos como Philippe Pinel o Mason Cox, la terapéutica de la locura aún se trata de una *realización teatral de la locura*, que toma a la locura como error, y al dramatizar el delirio, muestra al loco *la* verdad perceptiva que se le escapaba. La reducción de la locura es en este momento del asilo una reducción del error a través de la dramatización del delirio. Pero transvalorada como está por la implementación del modelo disciplinario a la infrestructura hospitalaria del confinamiento, la terapéutica de la reducción del error en función de la verdad perceptiva se transformará, a pesar de verla aún presente en la práctica asilar de Pinel o Cox. Ya no se tratará de dramatizar el delirio, de irrealizar la realidad, que hacía al médico, dice Foucault, "el amo ambiguo de la realidad y la verdad"[652]. La transformación se verá con claridad en Leuret. El médico aparece, en el tratamiento moral como terapéutica asilar, como intensificador de la realidad, como agente de un *sobrepoder* que intensifica la realidad y con ello reduce la locura al incorporar la moral asilar.

Se pasa así, en la historia de la curación de la locura, del problema de la verdad al

[650] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 151.
[651] *Ib*., p. 170.
[652] *Ib*., p. 156.

problema de la realidad, lo que en ningún caso significa que la psiquiatría que se consolidará hacia fines del siglo XIX no se plantee la cuestión de la verdad. Significa, más bien, que la cuestión de la verdad dejará de estar en el *locus* del tratamiento, para hacer operar en su lugar la fuerza de la realidad, intensificada por el psiquiatra. La verdad, en esta táctica asilo-disciplinaria, es algo que los médicos asignan a su práctica de entrada, como base ya consolidada que da legitimidad a sus procedimientos. Así, en un gesto de asignación a sí misma de una verdad sin crisis y sin demostración, la psiquiatría encontró el fundamento del ejercicio disciplinario que impondrá a la locura, investido, según esta verdad autoasignada, de un estatuto médico y de una aplicación científica.[653]

Con todo esto en cuenta, veremos operar la táctica asilar-disciplinaria a través del libro de Leuret, y veremos también, los efectos inusitados de la implementación de esta táctica en el cuerpo del loco. Leuret explica que la indistinción entre remedios físicos y remedios morales en la práctica de los médicos de la locura, es lo que la ha llevado a dos problemas: a la incapacidad de decidir los tratamientos pertinentes en cada caso; y también, a la ineficacia de los tratamientos morales "por no considerarse metódicamente opuestos a cada uno de los síntomas psíquicos que sólo ellos pueden combatir"[654]. Se puede ver surgir en este punto de la genealogía del poder psiquiátrico, la escisión que pondrá, por un lado, a las cuestiones físicas, y por otro, a la psíquicas.

Esta escisión no es una simple distinción teórica. En los términos de una genealogía, esta escisión tuvo que ser inscrita en alguna materialidad para hacerla efectiva y funcional en la operación conjunta de los sistemas disciplinarios. Esa materialidad será el cuerpo de la locura. En la escena de curación que presentaremos, le tocará a un loco bautizado por Leuret como Dupré. Al final del tercer capítulo de su libro, que busca demostrar que el único modo de hacer que la inteligencia y las pasiones vuelvan a la normalidad es el tratamiento moral, Leuret presenta la curación de Dupré, como ejemplo de tratamiento "de los individuos que se atribuyen títulos y dignidades imaginarias"[655].

Dupré, militar de 29 años ingresado en octubre de 1824 en Charenton, por haberse

[653] *Cfr.* Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 156. "De modo tal que, si fuera menester dar una definición del poder psiquiátrico del cual quiero hablarles este año, yo propondría de manera provisoria la siguiente: el poder psiquiátrico es el complemento de poder en virtud del cual lo real se impuso a la locura en nombre de una verdad poseída de una vez por todas por ese poder con el nombre de ciencia médica, psiquiatría" (*Ib*., p. 157).
[654] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. *Op. cit.*, p. 19.
[655] *Ib*., p. 202.

convertido en una persona "taciturna" -según cuenta su padre en una carta del mismo año. Se había encerrado en su cuarto sin que nadie pudiera hacerlo entrar en razón. Mostraba un comportamiento irracional cuando se trataba con él sobre cualquier tema, aunque este no era el caso, según aclara la carta citada por Leuret, cuando se trataba de temas literarios[656]. Se había supuesto que su alienación mental se debía a una insolación vivida durante sus servicios en España, en 1823, y a la "pesadumbre" de no haber sido ascendido de rango cuando lo esperaba. En octubre de 1824, ya ingresado a Charenton, un informe firmado por Royer-Collard –médico jefe del hospicio-, lo describe como un "enfermo particular". Es "amable, tranquilo, serio", atento a su entorno, y capaz incluso, apunta el informe, "de mantener una conversación sin que nadie se percate del menor rastro de delirio"[657]. Encubrimiento que queda claro cuando se observa su rostro. Se lo ve intentar en vano esconder su tristeza, y afirma que "él mismo no comprende su estado moral"[658]

Otro informe de abril de 1825 indica que Dupré sigue tranquilo. Al margen de sus delirios, conserva su razón, y que su juventud es sin duda un signo de esperanza para su curación. No obstante, está apático, descuida su vestimenta y no se baña. Tres meses después, otro informe describe a Dupré cada vez más aislado del resto de internos y de su familia, ocupado en interpretaciones falsas, y negándose rotundamente "a ocuparse de sí mismo"[659], aunque mantiene su salud física impecable.

El 15 de julio de 1826 el delirio se organiza y sus ideas se deshacen. Afirma que una sociedad masónica lo persigue, y cuando un año después le informan de la muerte de su padre, afirma que quien ha muerto no es en realidad su padre, sino "su supuesto padre", y se niega a responder al nombre de Dupré. "Sus ideas pierden intensidad; sus discursos no siguen un orden; no se cuida nada"[660]. Ya con Esquirol como médico jefe, permanece en Charenton hasta 1832, en calidad de incurable, y es enviado al hospicio de Saint Yon junto a otros militares delirantes. Excluido de los controles del ejército, sin herencia de su padre, "fue conducido como indigente parisino al hospicio de Bicêtre", donde Ferrus certifica que "sufre una manía crónica que, ya desde su ingreso, parece incurable"[661].

[656] *Ib.,* p. 227.
[657] *Ib.,* p. 228.
[658] *Idem.*
[659] *Idem.*
[660] *Idem.*
[661] *Idem.*

En 1836 todo va de mal en peor, hasta que, en 1838, con cuarenta y tres años, Dupré se encuentra con Leuret, quien lo describe como una persona gorda y de baja estatura, de buena salud, que se pasea solo y no habla con nadie. De mirada perdida y "rostro alelado", se pedorrea y eructa frecuentemente, "y emite a menudo un pequeño gruñido muy desagradable con el fin de liberarse de las emanaciones que, según cree, le introducen en su cuerpo por medio de la nigromancia"[662]. Sin mirar a nadie de frente, evitando todo tipo de aproximaciones, y rechazando, aunque sin violencia, todo tipo de insistencias, cuando se pone de mal humor pide al vigilante que le aparte a "esas locas" que intentan molestarlo.

Él no es Dupré. Él es Napoleón. Pero es también Delavigne, Picard, Andrieux, etc. Es patriarca de los príncipes tártaros, de la ilustre familia de los Alcyons. Nobiliario que lo inviste de un signo distintivo: "el de poder gozar continuamente de los placeres del amor"[663]. A causa de sus nobles excesos, ha caído en una enfermedad crónica, por lo que se encuentra retirado, por consejo de los médicos, en su castillo de Saint-Maur –es decir, Bicêtre-, desde donde puede ver claramente la ciudad de Langres, aunque la han disfrazado de Paris al emplazar en ella copias de sus monumentos. Él es, afirma, el único hombre en el castillo. Todos los demás habitantes son mujeres con muy elaboradas máscaras. No lee, y menos aún lee el periódico. Son falsos papeles que no hablan de él: Napoleón. Nada le vale el dinero, pues todas las monedas son falsas. Y "afirma que está rodeado de cuerdas, y que nadie se puede acercar a él porque son muy gruesas"[664].

A pesar de que algo se puede obtener de él si se le pregunta sobre su larga estadía en Bicêtre o en Saint Yon, no ocurre lo mismo cuando se le pide hablar de los años anteriores a 1824. Él es Napoleón, y todos los presentes pueden atestiguarlo, a pesar de sus extrañas máscaras. Tiene su propia ortografía, su propio calendario. Está ajeno a sus negocios y a los acontecimientos políticos. En fin, como dice el mismo Leuret, "en una sola sesión no se puede llegar a conocer todas las pamplinas que tiene en su cabeza"[665], pamplinas que no enuncia "inconscientemente", sino que "las piensa, las repite, sobre todo cuando se le pregunta; y los argumentos que se le oponen nada pueden hacer para

[662] *Ib.,* p. 229.
[663] *Idem.*
[664] *Ib.,* p. 230.
[665] *Idem.*

disuadirle de ellas"[666]. Ni la ducha fría, ni los remedios de la medicina, ni siquiera el cauterio al rojo vivo en la cabeza y en la nuca, han conseguido hacerlo *decir* que no es Napoleón, sino Dupré.

Ante esta delirante fuerza soberana se encontrará Leuret en 1838, que cinco días después, el 20 de junio, ya ha logrado hacer que Dupré lo trate "como *él*, y no como *ella*"[667]. A los dos días obedece a Leuret: por el día trabaja la tierra y por la noche lee. Después de ausentarse dos meses, retoma el tratamiento en octubre, y al cabo de cuatro días "apreciaba el valor del dinero"[668]. Casi un mes después reconoce estar en Bicêtre, y ver a lo lejos Paris. Al día siguiente, el 2 de noviembre, "confesaba que era Dupré; escribía su nombre y leía el periódico en voz alta"[669]. Poco más de dos semanas después escribe su autobiografía. En diciembre no vuelve a hablar de Langres y deja de echar gases.

Es admitido como aprendiz en una imprenta. Desde aquí, Dupré ya no habla incongruencias, se muestra amable y solícito, limpio y prudente en sus conversaciones. "El 28 se presentaba como el *cicerone* complaciente que enseñaba a un extranjero los monumentos y las curiosidades de París"[670]. En enero de 1839 va a la ópera y articula interpretaciones acordes a las de la mayoría. En este punto, Leuret pone a prueba la efectividad de la curación: "El 25, llevé a una persona que le había oído decir muchos absurdos, y le desafié a hacerle delirar, y Dupré provocado por esta persona, resistió bien y no dio más que respuestas sensatas"[671]. En febrero corrige su ortografía, alquila un piso y organiza sus negocios "precavidamente y con parsimonia"[672]. El 17 del mismo mes el nuevo Dupré es presentado a los ilustres médicos, quienes no dudaron de su recuperación, pues "mantenía la apariencia de un hombre razonable"[673].

¿Cómo ha logrado Leuret esta rápida curación? ¿Cuáles han sido las maniobras? Veamos, teniendo en cuenta el curso *El poder psiquiátrico*, algunos de esos puntos, procedimientos y maniobras que hienden en el cuerpo de Dupré la moral de la disciplina asilar.

---

[666] *Ib.*, pp. 230-231.
[667] *Ib.*, p. 231
[668] *Idem.*
[669] *Idem.*
[670] *Ib.*, p. 232.
[671] *Idem.*
[672] *Idem.*
[673] *Idem.*

*a. Primera maniobra: desequilibrar el enfrentamiento de fuerzas***.** Entre un montón de alienados incurables, reunidos en una gran sala, Leuret se encuentra a Dupré, que espera sentado su comida "con un aspecto estúpido"[674], indiferente a su suciedad y a la de sus compañeros. "¿Cómo provocarle sensaciones agradables?"[675], se pregunta Leuret. ¿Cómo sacarlo de su estupor y hacerlo atender a su entorno? En su calidad de incurables, las buenas palabras de nada servirán: ¿será mejor ser estricto? Claro está que se decidirá por esta última. Se le acerca fingiendo estar disgustado con él por las cosas que dice y por cómo se comporta, y le reprocha ser un perezoso, un vanidoso y un mentiroso: "exijo que se mantenga ante mí de pie y descubierto"[676].

Y Dupré responde a estos reproches poniendo de manifiesto la situación aún equilibrada de la relación de fuerzas entablada. Si todo lo que el Doctor dice sirve al tratamiento, pues muy bien, lo aceptará de buena gana. Pero si no es así, mejor que se vaya y lo deje comer tranquilo. Leuret le responde que no es un tratamiento, puesto que él no está enfermo[677]. Solo le está haciendo saber que es un impertinente por las injurias que dirige a todos, creyéndose Napoleón y diciendo que el resto son mujeres. Coge con fuerza a Dupré por el cuello, y sacudiéndolo, le pregunta si su brazo puede ser el de una mujer. Y Dupré, sin llegar a la violencia, Dupré intenta zafarse con brío. Después de "una escena bastante tensa"[678], lo deja tranquilo.

Con este gesto y talante imponente, Leuret procura desequilibrar y transferir las fuerzas puestas en juego en la relación de poder que entabla con Dupré, con el objetivo de concentrarlas en su propio cuerpo y aplicarlas como voluntad terapéutica sobre la

[674] *Idem.*
[675] *Idem.*
[676] *Idem.*
[677] A pesar de tratar a la locura como una enfermedad mental, el tratamiento moral de Leuret terminará por encontrar en el fondo de la enfermedad algo que no es del orden de la patología médica. Los locos no están, en realidad, enfermos. La locura se trata, para la práctica protopsiquiátrica que nos ocupa, de un defecto moral, de la maldad del individuo, de falta de atención y, sobre todo, de presunción (*Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 203). En pocas palabras, podemos decir que el tratamiento moral de la locura, que en Leuret encuentra su punto de cristalización, previo a la familiarización del poder psiquiátrico, parte de la *mala índole* del loco. Y es propio del mecanismo disciplinario, tal como lo explicará Foucault en *Seguridad, territorio, población*, el tener como base valorativa el hecho de que el individuo es constitutivamente malo, proclive a la falta: "En cierto modo, la disciplina trabaja en lo complementario de la realidad. El hombre es malvado, el hombre es malo, tiene malos pensamientos, malas tendencias, etcétera. Dentro del espacio disciplinario se constituirá el elemento complementario de esa realidad, prescripciones y obligaciones tanto más artificiales y apremiantes cuanto que la realidad es lo que es, insistente y difícil de vencer" (*Cfr*. Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población*. *Curso en el Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.*, 2008, p. 59).
[678] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. *Op. cit.*, p. 233.

soberanía delirante de quien se cree Napoleón, y trata al resto como degenerados. La primera maniobra consiste, entonces, en establecer una escena donde efectuar "la demostración de que el campo de fuerzas en el cual el enfermo se encuentra dentro del asilo está desequilibrado"[679], ya que en él no hay lugar para la reciprocidad o la coparticipación, sino que en la cima estará siempre el médico, y en el fondo del asilo, el enfermo.

Esta primera maniobra, que en Leuret aparece ejecutada del modo más brutal, no dista, desde una perspectiva general, de la práctica de sus contemporáneos. Esta primera demostración del emplazamiento jerárquico de las fuerzas en el asilo constituye casi un ceremonial en los asilos de mediados del siglo XIX. Sin él, disponer el delirio del loco al orden asilar era prácticamente imposible. El tratamiento sólo podía tener lugar tras esta embestida inaugural. Por ejemplo Pinel, a un joven recién ingresado en Bicêtre, vuelto loco al presenciar las persecuciones de católicos en Francia, obsesionado con los castigos de la otra vida, y que había decidido ayunar como lo hacían los viejos anacoretas, se le presenta durante la noche un grupo de sirvientes con ruidosas cadenas y aparatos, que figuraban un horrible rostro cuyos ojos echaban fuego y cuya voz "fulminaba rayos"[680], mientras se acercaba al loco un plato de comida y se le intimaba a comerlo, bajo amenaza de "padecer los más crueles tormentos"[681]. El enfermo volvió a comer.

Este "ritual general del asilo"[682], maniobra iniciática para cargar al médico de un poder concentrado y desenvolver su voluntad en una relación de fuerzas desequilibrada, constituye un principio táctico del poder psiquiátrico. Ante el primer encuentro con la soberanía delirante del loco, "el despotismo ilustrado del médico"[683]. Principio que Foucault denomina *principio de la voluntad ajena*[684] que consiste en "sustituir la voluntad del enfermo por una autoridad extraña"[685], que como bien muestra la escena de curación que presentamos, no es necesariamente médica. La alteridad de la voluntad que

[679] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 173.
[680] Philippe Pinel. *Tratado médico-filosófico de la enagenación [sic] del alma ó manía*. *Op. cit.*, p. 118.
[681] *Idem.*
[682] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 173.
[683] Robert Castel. "El tratamiento moral. Terapéutica mental y control social en el siglo XIX", en: Basaglia, et. all. *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. *Op. cit.*, pp. 71-96.
[684] También lo llama "principio de Falret" (Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 173).
[685] Palabras de Falret, citadas por Castel en Robert Castel. "El tratamiento moral. Terapéutica mental y control social en el siglo XIX", en: Basaglia, et. all. *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. *Op. cit.*, p. 86.

interrumpe el estupor de Dupré, no se muestra en la forma de una voluntad médica. Debe ser, simplemente, ajena al loco. El objetivo de esta maniobra es someter las fuerzas delirantes del enfermo a las regularidades y prescripciones del aparto asilar, pero también, y sobre todo, se trata de reducir y vulnerar la "afirmación de omnipotencia"[686] que funda el poder amenazante del loco.

En el caso de Dupré ella es clara. No solo es Napoleón, sino también patriarca de los Alcyons, y en consecuencia sexualmente superior a todo el resto de mortales. Es además el único hombre en su castillo; todos los demás son mujeres, afirma. Será en función de anular el ejercicio de esta soberanía delirante que se pondrá en acción esta primera maniobra, que en el tratamiento de Leuret toma la forma del brazo viril que coge a Dupré por el cuello y lo zarandea con fuerza, mientras le pregunta si le sigue pareciendo que ese es un brazo de mujer. Dupré no puede sino asumir que Leuret es un hombre, y a la vez un domador temible, desequilibrando la relación de fuerzas y sometiendo a la voluntad del médico la fuerza del loco.

También, Leuret hace caer la omnipotencia sexual de Dupré, su marca nobiliaria. Al soltar a Dupré y dejarlo tranquilo, Leuret ordena en secreto poner en la comida del enfermo "doce granos de calomelanos". Después de las "abundantes deposiciones" sufridas durante la noche, es enviado a la enfermería, donde Leuret vuelve a cogerlo y zarandearlo mientras se burla de aquél hombre hiperpotente a quien la escena del día anterior le ha dado diarrea. Lo hace acostarse, toma su pulso y le miente: sus pulsaciones están por las nubes, de lo asustado que está. Así Leuret intenta imponer a la potencia sexual del supuesto gran patriarca de los Alcyons. Pero Dupré no se conmueve, permanece embotado, hasta que le arrojan con fuerza un poco de agua en la cara.

"¡Mira, *una* que quiere insultarme!"[687], exclama, contrariado por el agua que se escurría por sus ojos, su boca y su nariz. "¿Una? –pregunta Leuret- ¿Pero es que no ve usted que es un hombre?"[688]. Dupré termina por aceptar que es así, que es un hombre lo que ve, por medio de una maniobra que busca dominar la relación ubicua que ejercía la sexualidad nobiliaria del enfermo con la bruta virilidad y el cizañero debilitamiento de la fuerza viril de la soberanía delirante. Pero el trabajo aún no está hecho, ya que Dupré

[686] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 174.
[687] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. *Op. cit.*, p. 233.
[688] *Idem.*

acepta que aquella persona es un hombre, según advierte Leuret, porque "nosotros así lo queremos"[689]. En realidad, Dupré se ha dado cuenta que todos ellos son "*aumes*, es decir, seres compuestos de varias mujeres"[690]. A causa de esto lo llevan al baño, le lanzan agua sobre el cuerpo y la cara, a lo que Dupré se muestra dispuesto, si es por su tratamiento, mientras Leuret le aclara con severidad que esto nada tiene que ver con un tratamiento, que solo está siendo castigado.

b. *Segunda maniobra: gramática de la realidad.* En el delirio de Dupré todos los nombres e identidades están repartidos y superpuestos. Él mismo es muchos a la vez. Se hace preciso restituir el orden de las nominaciones, por lo cual Leuret lo obligará a nombrar a alumnos, vigilantes y enfermeros y a sí mismo por sus nombres, ejercicio reiterado que devuelve al enfermo algo de su atención y obediencia. Metido en el baño, Leuret se propone atacar su "vanidad", atacando las nominaciones de Andrieux o de Picard que Dupré hace suyas, al decirle que no sabe ni leer. Lo que hiere profundamente "su amor propio"[691], y afirma poder hacerlo. Se le pasa un libro que Dupré lee correctamente, pero que, no obstante, no convence a Leuret, que se burla del enfermo y lo desafía a leer versos, a recitarlos, a hablar en latín y en italiano, lo que Dupré hace sin problemas.

Leuret está satisfecho, pero oculta su alegría, y se burla "de su supuesta cualidad distintiva de los Alcyons"[692]. Le permite salir del baño y vestirse, y cuando ya lo ha hecho, le pide que vacíe la bañera. No quiere, y Leuret lo amenaza con meterlo de nuevo en el baño. Si forma parte del tratamiento, dice Dupré, lo hará de buena gana. Una vez más, Leuret le aclara que no está ocurriendo nada que tenga que ver con remedios. Él solo quiere que obedezca. Dupré levanta la voz, pero Leuret la alza aún más, y de este modo el enfermo cede, y comienza a vaciar la bañera. Cuando se le ordena que vaya afuera a tirar el agua, Leuret enciende sigilosamente el grifo de la bañera, y repite este ejercicio varias veces, hasta que Dupré se queja de que la bañera no se vacía, y Leuret detiene el ejercicio.

> La nominación y la manifestación del respeto, la distribución de los nombres y la manera como los individuos se jerarquizan en el espacio disciplinario, constituyen una sola y la misma cosa[693]

[689] *Idem.*
[690] *Idem.*
[691] *Idem.*
[692] *Ib.,* p. 234.
[693] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. Cit.,* p. 178.

En esto consiste, entonces, esta segunda maniobra. En restituir el orden de las nominaciones y en establecer las regulaciones disciplinarias. A la vez que los nombres son restituidos a sus rostros, estos van apareciendo emplazados en una red piramidal y jerárquica, en que consiste el dispositivo asilar. Es una maniobra de reorganización nominal de la realidad asilar y de sus distribuciones piramidales. Lo que no debe entenderse como una transformación de las falsas creencias de Dupré con el objetivo de que recupere la verdad en el juego dialéctico del lenguaje. El lenguaje que se restituye en el loco "debe dejar traslucir la realidad de un orden, una disciplina, un poder que se le impone"[694]. Y es en este orden donde radica, para los psiquiatras del siglo XIX, la operatividad terapéutica del dispositivo asilar, al plegar al enfermo a un reglamento, al buen uso de su tiempo, a la obediencia, a la regularidad de los gestos y a los hábitos comunes. Falret, en 1864, lo dirá con claridad:

> Se trata de una red humana con la que el médico rodea a sus enfermos para coordinar sus movimientos, regular sus pensamientos, moderar sus sentimientos y presidir todas sus acciones.[695]

La totalidad de la realidad asilar se concentrará, de este modo, en el cuerpo del psiquiatra que es el cuerpo del asilo, ordenado como un espacio al mismo tiempo disciplinario y terapéutico, donde podrá circular la voluntad a la vez ubicua y extraña del médico jefe, a cuyos pies está la soberanía delirante del enfermo. Dado este encuadre desequilibrado de relaciones de fuerzas, se pondrá en operación lo que constituye el principio terapéutico de la psiquiatría del siglo XIX, es decir el orden asilar, ejecutado según la restitución nominal de los elementos de la realidad y de la escenificación piramidal en la que la fuerza del loco quedará sometida y refaccionada según un tratamiento moral, orden que "es la realidad con la forma de la disciplina"[696]

c. *Tercera maniobra: el orden de las necesidades*. La refacción de la locura según el orden disciplinario del asilo y la operación terapéutica que tiene lugar en la relación desequilibrada de fuerzas entre el médico y el enfermo, organiza también los cuidados y las necesidades que en el caso de Dupré han perdido todo valor. La realidad asilar avanzará por las líneas de estos elementos problemáticos, y el médico estará autorizado a

[694] *Ib.,* pp. 178-9.
[695] Una vez más, son palabras de Falret citadas en: Robert Castel. "El tratamiento moral. Terapéutica mental y control social en el siglo XIX", en: Basaglia, et. all. *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. *Op. cit.*, pp. 87-88.
[696] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. Cit*., p. 180.

presidir esa avanzada según el ordenamiento de las necesidades propias del enfermos, pero también por medio de "la creación, el sustento y la prolongación de una serie de necesidades"[697], es decir haciendo surgir nuevas necesidades que en el asilo se podrán ajustar a las necesidades del campo social y de la población.

Después de haberse ausentado dos meses, Leuret es informado sobre Dupré, que había permanecido en la sección de incurables, y que si bien había trabajado de vez en cuando, se había negado a recibir dinero, pues no tenía ningún valor para él. Leuret pide que le traigan a Dupré al despacho del vigilante y le ofrece unas monedas, que Dupré rechaza. Leuret lo reprende, pero Dupré no cede. Lo visten con la camisa de fuerza, y le meten las monedas en el bolsillo, mientras Leuret se queja de su comportamiento y lo amenaza con encerrarlo sin comida ni bebida tanto tiempo como a él le plazca. Dupré no muestra interés. Lo encierran en su habitación. Fingiendo que Leuret no lo sabe, un criado se acerca a Leuret compadecido, y le ofrece un plato de legumbres, a cambio de unas monedas. Pero Dupré no está dispuesto a pagar por algo que en el hospicio es gratuito, menos aun con monedas falsas. El criado regresa con el plato de legumbres una hora después. Dupré está hambriento. Accede a pagar lo que digan. Le quitan la camisa de fuerza, y Dupré saca del bolsillo tres monedas, con las que paga el soborno. Cuando termina de comer, el criado le vuelve a poner la camisa de fuerza, "recomendándole que guarde bien el secreto"[698].

Muy de a poco, se va perfilando en Dupré la utilidad del dinero, pero hace falta un refuerzo. Las legumbres que el criado le había ofrecido estaban cargadas de calomelanos. La urgencia de ir al baño hace a Dupré pedir que lo liberen de la camisa de fuerza, lo que se aprovecha para otro "acuerdo pecuniario que al paciente le sugiere la siguiente reflexión: <<Si hay que pagar por todo, ¿qué haré yo entonces? ¡Si tenía ocho monedas y ya he gastado buena parte!>>"[699]. Al día siguiente, según cuenta Leuret, aparentando ignorar la escena del día anterior, le ordena ir a trabajar, y Dupré no solo obedece, sino que come con los demás, y al final del día cobra su paga.

En el tratamiento moral de Dupré, relatado por Leuret al final de su publicación de 1840, este es el primer momento en que el paciente realiza un acto razonable de manera

[697] *Idem.*
[698] *Ib.,* p. 235.
[699] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. *Op. cit.,* p. 235.

voluntaria y reflexiva: "es lo primero que he obtenido de él"[700]. En la relación desequilibrada de fuerzas establecida por el ritual inicial del aparato asilar del siglo XIX, y con la rearticulación nominal de la realidad, las sanciones de Leuret emplazan de un modo magistral una relación que encontrará en el psicoanálisis una célebre posteridad: la relación entre el dinero y el excremento[701]. "Relación –aclara Foucault- que no es una relación simbólica de dos términos: dinero-excremento, sino una relación táctica de cuatro términos: alimento-defecación-trabajo-dinero"[702]. Táctica que no está completa sin un quinto elemento: el poder médico, que en la estrategia moral establecida por Leuret "recorre los cuatro puntos del rectángulo táctico"[703], que preside cuidadosamente la organización de una carencia en el enfermo, que lo restituye a la dinámica de la necesidad y del intercambio.

Más allá de la particular brutalidad que Leuret aplica en su tratamiento, que sirve a Foucault para mostrar con mayor nitidez las maniobras y las estrategias que son ejecutadas entre el médico y el loco, la maniobra del ordenamiento de las necesidades y de las carencias era un procedimiento generalizado en la experiencia asilar europea del siglo XIX, por medio de una serie de tácticas. Por ejemplo, la prescripción de una vestimenta que permitiera al paciente ahorrarse vanidades y puerilidades propias de los locos. O la táctica de la comida sobria y uniforme, repartida en raciones moderadas, "ligeramente por debajo de la media"[704]. A lo que se agregaba lo que fue una maniobra general en los asilos después del *no-restraint*: "una política de supresión punitiva de los alimentos […]. Ese fue el gran castigo asilar"[705]. Y otra táctica que Leuret también utiliza:

---

[700] *Idem.*

[701] El 22 de diciembre de 1897, Freud, comentando un caso en una carta a Fliess, escribe: "No todo es arbitrariedad en esto. En efecto, la propia palabra <<hacer>> ha experimentado un cambio análogo en su significado. Una vieja fantasía mía, que yo recomendaría a tu sentido de rastreador lingüístico, alude al origen de nuestros verbos en unos términos de esa índole, originariamente coproeróticos. Difícilmente te pueda enumerar todo cuanto a mí (¡un nuevo Midas!) … se me revuelve en excremento. Eso armoniza por completo con la doctrina del heder interior. Sobre todo, el dinero mismo. Yo creo que esto pasa por la palabra <<roñoso>>, usada para <<avaro>>. De igual modo, todas las historias de nacimiento, aborto, período, se remontan al *locus* a través de la palabra <<*Abort*>> {<<escusado>>} (<<*Abortus*>> {<<aborto>>}). Parece del todo demente, pero es por entero análogo al proceso por el cual las palabras cobran un significado traslaticio, tan pronto como se presentan conceptos nuevos necesitados de designación". (Sigmund Freud. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99]), en: *Obras completas: publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, p. 315). Se trata de la carta 79.

[702] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. Cit*., p. 181

[703] *Idem.*

[704] *Idem*

[705] *Idem.*

la sobredeterminación de la actividad laboral, con el objetivo de asegurar el orden disciplinario y la regularidad de los gestos en que consiste la operatividad terapéutica del asilo.

Pero además de este factor terapéutico, la actividad laboral implica la introducción, como hemos podido ver, de la necesidad de la retribución, es decir, de la revaloración del dinero según las carencias que lo hacen una necesidad. El hecho de que el trabajo asilar sea un trabajo remunerado, conecta todas las otras parquedades y carencias que se prescribe al loco cuando habita el orden asilar, a la posibilidad de obtener placeres (tabaco, postres, modestos ornamentos para sus celdas o vestimentas, etc.), que dibujarán el rectángulo táctico donde la nueva moral del paciente podrá desarrollarse e inhabilitar la utilidad del asilo al proyectar la vida del loco a las satisfacciones del mundo del que se había despistado por sus excesivas pasiones, delicias que si bien están más allá del asilo, seguirán jugándose en ese orden básico inscrito por Leuret en el cuerpo de Dupré, orden que es, a fin de cuentas, la generalidad social a la que apunta el tratamiento psiquiátrico: alimento-defecación-trabajo-dinero.

Política asilar de la carencia, instalada por medio de la necesidad del trabajo remunerado –inscrita en Dupré por la urgente necesidad de ir al baño después de ingerir los purgantes que se mezclaron a sus legumbre- que pretende una ganancia "suficiente para satisfacer las necesidades creadas por la carencia fundamental y lo bastante escasas, al mismo tiempo, para quedar por debajo, desde luego, de todas las remuneraciones normales y generales"[706]. Todo lo cual se organizará según una carencia que tendrá un rol englobante: la carencia de libertad. Con la introducción de esta táctica en el orden disciplinario del asilo, el mero aislamiento del loco respecto al espacio familiar, lugar donde la enfermedad se había gestado, se complejiza pues ya no solo se trata de proteger a la familia del loco y al loco de la familia, sino de generar, a la vez, la necesidad artificial de liberarse de las carencias y parquedades del asilo.

Foucault enumera cuatro efectos de esta tecnología asilar de la libertad: con ella comienza a perfilarse en el loco "la realidad de lo que necesita"[707], a través de un sistema de carencias que revalora el dinero y vuelve a dinamizarlo en el orden de la utilidad. A la

[706] *Ib.,* p. 184.
[707] *Ib.,* p. 185.

vez, se perfila "la realidad de un mundo externo"[708] de la que el loco se ha separado. Exterioridad que se hará real según dos rasgos: por un lado, la exterioridad del asilo constituirá un lugar que promete la ausencia de las penurias vividas periódicamente por la disciplina psiquiátrica, "y adoptará entonces el aspecto de una realidad deseable"[709]. Y, por otro lado, la exterioridad del asilo se configura para el loco como el lugar donde el enfermo podrá ejercitarse en responder por sí mismo a sus penas y necesidades. Todo un mundo de placeres y autonomías, "al cual la penuria del asilo servirá de propedéutica"[710]. Un tercer efecto, además de la realidad de sus necesidades y de la realidad de las satisfacciones que se proyectan en la exterioridad del asilo, será el de la realidad del estado de insatisfacción que vive el propio loco. Éste podrá darse cuenta de que, comparado con las promesas de la vida extraasilar, su vida es parca y miserable, "y que si le faltan algunas cosas, es sencillamente porque está enfermo"[711].

Con la política de la carencia que el orden asilar emplaza en la vida de los locos, la realidad misma de esta vida alienada se hará patente. Con lo cual, aprenderá que estar loco tiene un precio, y que el pago de ese precio es esa "penuria general de la existencia"[712], organizada por la tecnología asilar de la libertad. Tecnología que tiene un cuarto efecto: el loco podrá darse cuenta que todo el operativo psiquiátrico de cuidados y tratamientos, que toda esa disciplina a la que sistemáticamente se le somete, no son algo que se le debe, sino algo que él debe al conjunto de la sociedad por hacerse ella cargo de sus desdichas, deuda que pagará con el trabajo remunerado del asilo: "la locura se paga […], la curación se compra"[713]. Creando carencia, afina Foucault, "el asilo permite crear una moneda con la cual se pagará la curación"[714].

Hasta este punto del tratamiento moral de Leuret, éste ha logrado perfilar en Dupré la realidad de las carencias y de las necesidades, por medio de la operatividad terapéutica de un orden que se restituye según un reajuste del lenguaje a las cosas y de la disciplina laboral del asilo, al haber establecido una relación de fuerzas desequilibrada desde el momento de su primer encuentro con Dupré. Pero esto no basta para afirmar que el

[708] *Idem.*
[709] *Idem.*
[710] *Idem.*
[711] *Idem.*
[712] *Idem.*
[713] *Ib.,* p. 186
[714] *Idem.*

paciente está curado. Aún falta resolver temas delirantes y problemas que se irán presentando a Leuret a medida que se acerca al final del tratamiento.

¿Cuál es la pieza moral que falta?: "es preciso lograr que el enfermo diga la verdad"[715]. Se requerirá poner en acción el trabajo a través del cual la verdad del loco se haga manifiesta. Se requerirá de lo que llamaremos *aleturgia asilar*. Después de ese primer acto razonable que Leuret ha obtenido de su paciente, es decir el acto según el cual Dupré resignifica la utilidad y la necesidad del dinero por acción de los remedios morales, Leuret se pregunta cómo hacer que el enfermo confiese que París no es Langres, sino Paris. Junto a Picard –alumno interno en la sección de alienados de Bicêtre, y pieza clave en el tratamiento de Dupré, pues como el mismo Leuret señala, "duplicó mis fuerzas y me hizo más fácil la tarea que había emprendido"[716]- llevan al enfermo a la zona más alta del hospicio, desde donde le muestran la ciudad y le pregunta si es París, a lo que Dupré responde que no, que es Langres, representado como Paris. Se lo atormenta y amenaza con la ducha, y Dupré intimidado responde: "Si ustedes quieren que eso sea Paris, diré que es Paris, aunque desde luego es Langres"[717].

a. *Primera aleturgia asilar.* Sin duda, Dupré aún se debate entre la realidad y su delirio, lo que hará necesario un primer ejercicio. Un día Leuret se le acerca a Dupré y le dice que tendrá que venir con él y con Picard a París, para lo cual tendrá que contar con el dinero suficiente, es decir veinte monedas, y él solo cuenta con ocho. De no actuar según lo exigido, será castigado. "Mi coacción le resultó extraña, injusta, ridícula; pero yo soy el más fuerte, y cuando amenazo, mantengo mi palabra"[718]. Teniendo clara esta inquebrantable voluntad psiquiátrica, Dupré se apresura a conseguir las monedas que le faltan, mientras un sirviente, siguiendo una escaramuza orquestada previamente por Leuret, se presenta en el momento oportuno, y comentándole su apuro, Dupré le pide dinero prestado, a lo que el sirviente accede con gusto.

Una vez en París, Leuret no conmina a Dupré. Lo deja absorto en sus sensaciones mientras recorren sus calles y monumentos, y al llegar a los Jardines de Luxemburgo, se le pregunta sobre sus impresiones. Dupré comenta, mirando el palacio, que este ha sido

[715] *Idem.*
[716] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. *Op. cit.,* p. 232.
[717] *Ib.,* p. 236.
[718] *Idem.*

muy bien imitado, aunque es más pequeño que el de París. En seguida Leuret le pregunta si puede guiarlos hasta la calle Vaugirard, y sin problemas Dupré indica, correctamente, la dirección a seguir. En un punto, en lugar de girar a la izquierda para dirigirse al Teatro del Odeón, Dupré gira hacia la derecha, lo que Leuret le hace saber, pidiéndole que pregunte a alguien la dirección correcta. Acercándose a un "recadero", Dupré dice: "Por favor, le ruego que me indique donde *han colocado* el Odeón"[719]. Al llegar al teatro, Dupré también tiene la impresión de que es más pequeño que el original. Cogen un carruaje para desplazarse a otro punto de la ciudad, y se le pide a Dupré que proporcione al conductor las seis monedas necesarias para el viaje. En el trayecto, Dupré insiste en estar en Langres, mientras Leuret contiene cualquier tipo de apremio. Al llegar a su destino, se proponen ir a la plaza Vendôme, para lo cual Leuret se acerca a un transeúnte y le pregunta cómo llegar. Dupré interrumpe este diálogo afirmando que la plaza está muy cerca. Leuret le hace saber discretamente que entonces sabe dónde está la plaza, y lo deja tranquilo para que él mismo se convenza de que su presunción está al descubierto. Continúan el paseo por los principales puntos de París, cuando se produce el siguiente diálogo: Dupré le dice a Leuret que *venir aquí* le ha perturbado mucho. Leuret pregunta porqué:

> - Me hace añorarlo, ¿por qué no puedo permanecer en este lugar? - ¿Quién impediría que pudiese regresar? - Es imposible. - ¿Usted conoce aquí a alguien? - Por supuesto, conozco a mucha gente, pero todos parecen haberse esfumado. Hace ya tiempo… Venga, volvamos a Bicêtre.[720]

El momento en el que Dupré termina su declaración es el punto exacto en el que comienza a ponerse de manifiesto la verdad biográfica que su locura ha dejado de lado. Si bien ante el asomo de su propia vida, Dupré interrumpe la manifestación de la verdad, se puede ver claramente en este punto un aspecto que será decisivo para la fase final del tratamiento moral de Leuret. Después de cenar en Paris, siguen el paseo y Dupré va indicando pasajes por donde acortar el camino, y al intentar mostrarle los periódicos parisinos, el paciente insiste en la idea delirante de que son falsos, y de que todas las personas que están leyéndolos no son sino cómplices del engaño.

Ya en Bicêtre, y después de que Dupré pagara su pasaje de regreso, Picard le exige

[719] *Ib.,* p. 237.
[720] *Ib.,* pp. 237-238.

a Dupré que reconozca que no es Napoleón y que ha pasado el día en París. Al negarse Dupré, lo llevan al baño y le arrojan agua fría en la cabeza, hasta que "asiente en todo lo que se le dice"[721], aunque fuera del baño retoma su delirio. Lo desvisten y repiten una vez más el procedimiento, pero sigue afirmando ser Napoleón. "Una tercera afusión le hace rectificar y claudica. Se va a dormir"[722]. Lo que no engaña al voluntarioso Leuret, pues sabe que esto no basta, con lo cual procederá, al día siguiente, a un segundo ejercicio.

b. *Segunda aleturgia asilar*. Leuret lo trae a su despacho, comentan juntos el viaje del día anterior, y comienza un interrogatorio ceñido: nombre, profesión y lugar de nacimiento. Las respuestas de Dupré son seguras: se llama Napoleón -aunque se ha puesto otro nombre-, es teniente en reserva de la 19ª compañía –"pero se lo voy a explicar. Teniente quiere decir jefe del ejército" -, nacido en Ajaccio –"o si lo prefiere, en Paris" [723]-. Leuret le comenta que el informe que tiene en sus manos le indica que estuvo internado en Charenton durante nueve años, a lo que Dupré responde que no es así, que esos nueve años estuvo en su castillo de Saint-Maur, donde se agrupan las "líneas de *saneamiento*" francesas, "es decir –aclara Dupré- de quienes se curan de la enfermedad crónica"[724].

> Muy disgustado por sus respuestas, lo conduzco al baño; bajo la ducha le enseño el periódico y le hago leer en voz alta; obedece; le interrogo y me asegura que ha comprendido bien lo que leía. Entonces, tras haberle preguntado en voz alta si la bañera está totalmente llena de agua, le señalo a Dupré que en el cuaderno que le adjuntamos ha de escribir las respuestas a las preguntas que le dicte[725]

Nombre: *Dupré*. Profesión: *Teniente*. Lugar de nacimiento: *París*. Tiempo en Charenton: *Nueve años*. Tiempo en Saint-Yon: *Dos años y dos meses*. Tiempo en la sección de alienados de Bicêtre: *Tres meses*. "Hace tres año –detalla Dupré- me diagnosticaron una locura incurable"[726]. El interrogatorio escrito continúa. Lugar donde estuvo el día anterior: *París*. ¿Qué ha visto en París?: *Boulevares, la Madeleine, el Obelisco, el Jardin des Plantes*. "¿Hablan los osos?": *No.*

[721] *Ib.,* p. 238.
[722] *Idem.*
[723] *Idem.*
[724] *Ib.,* p. 239.
[725] *Ib.,* p. 238.
[726] *Ib.,* p. 239.

Todo parece en orden. Si no fuera porque hace algunos días habían sostenido la misma conversación y Dupré había podido ajustar así las respuestas del interrogatorio, se podría incluso suponer que se ha curado. Pero Leuret sospecha que "no las expresa todavía con absoluta convicción"[727]. De modo que remitirá las líneas del interrogatorio hacia ese elemento delirante que ha quedado como en suspenso, pero que, no obstante, inscribía en Dupré el signo distintivo de su potencia sexual y de su derecho nobiliario: "el de poder gozar continuamente de los placeres del amor"[728].

> - ¿Qué significa Alcyon para usted? -Es el primer eslabón humano. En todas las especies existe un ser que posee cualidades superiores al resto, y a éste se le denomina Alcyon. Si usted no conoce dicha expresión ha de saber que existe en las diferentes sociedades. - ¿De dónde ha sacado esta expresión? - La empezamos a utilizar en Saint-Maur. Una vez me dijeron: <<Es usted el Alcyon de los hombres>>. - ¿Qué es Saint-Maur? - Allí se encuentra la agrupación de todas las líneas francesas, de las líneas de *saneamiento*, es decir, de quienes se curan de la enfermedad crónica - ¿Qué quiere decir *saneamiento*? - Así es como lo llamaban en Saint-Maur. - ¿Qué entiende usted por enfermedad crónica? - No puedo explicarlo, es como si se extendiesen los humores por diferentes partes del cuerpo. Esta enfermedad crónica me impide dedicarme a aquello de lo que un hombre sano se ocuparía. - Le he prohibido hablar de Saint-Maur. - Es lo que usted llama Charenton. Allí llegaban algunos médicos diciendo que <<saneaban>>, que trataban a los pacientes. Si usted les pregunta ahora, posiblemente le dirán que no es así. No se fían mucho de mí.[729]

Habiendo ordenado de este modo ante su mirada las líneas de procedencia del elemento delirante que no solo sostenía su potencia sexual sobre los demás, sino también su soberanía delirante -el elemento *Alcyon*-, Leuret inscribirá en cada una de ellas la proscripción de enunciados de verdad específicos, que le permitirán ajustar en profundidad las palabras de Dupré al orden disciplinario del asilo, y en consecuencia a la operatividad terapéutica del tratamiento psiquiátrico en el siglo XIX.

> -Quisiera reiterarle una orden: nunca diga la expresión *sanear* a los pacientes. -Entonces diré *tratar* –contesta Dupré. -También le prohíbo pronunciar la palabra Saint-Maur. -Bueno, lo llamaré

[727] *Idem.*
[728] *Idem.*
[729] *Ib.,* pp. 239-240.

> Charenton. -También ha de confesar que allí tratan a los locos y no a otro tipo de enfermos; y no hable más de líneas. - Comprendido. -Diga entonces: obedeceré. -Su intención es que nadie sepa quién soy, ¿no es así? -Pero, ¿quién es usted? -Dupré. -Explique qué es lo que se hace en Charenton. -Tratar a los enfermos. -Diga a los locos. -A los locos.[730].

Conseguida esta refacción de las respuestas de Dupré al interrogatorio, Leuret puede llegar a un momento decisivo en el tratamiento asilar de la locura: la escritura autobiográfica.

c. *Tercera aleturgia asilar.* Si bien, por medio de las sanciones y castigos del tratamiento moral, se puede llegar a ajustar en el loco los nombres y los rostros, las palabras y las cosas o las carencias y las necesidades, nada de esto asegura que el hábito de mantener los elementos de la realidad bien repartidos y ordenados haya sido efectivamente inscrito en la locura como *su propia* realidad. "Es el momento de exigirle una resolución definitiva –escribe Leuret-: ha de escribir la historia de su vida"[731]. Y esto porque a pesar del orden asilar ajustado en el cuerpo y en las palabras de Dupré como una nueva moral realista, él aún se mantiene, según se puede constatar en los interrogatorios citados.

Quince años de alienado, las costumbres asilares "lo arrastran hacia un lado", y los dolores del tratamiento lo tiran "hacia el otro"[732]. Dupré ya se había negado hace unas semanas a escribir su biografía, con lo cual Leuret no tiene más remedio que recurrir a su "argumento más poderoso"[733]: desnudo en la bañera, le vierten "dos cubos de agua fría por el cuerpo"[734]. Dupré promete escribir, pero cuando los secan y lo visten, vuelve a negarse. Aun vestido, cuatro cubos de agua. Desvestido, más cubos de agua. Dupré promete hacerlo, pero no cumple su promesa. Ordenan ante él ocho cubos de agua fría, y "cuando está seguro (por la experiencia vivida) de que soy un hombre que cumple sus promesas, cede y dedica el resto del día y el día siguiente a escribir su historia con todo detalle"[735].

Y lo hace satisfactoriamente, recordando momentos de su infancia, los liceos

[730] *Ib.,* p. 240.
[731] *Idem.*
[732] *Idem.*
[733] *Idem.*
[734] *Idem.*
[735] *Idem.*

donde ha estudiado, algunos maestros y compañeros; escribe sobre su carrera militar, sin olvidar las compañías de las que fue parte; relata su experiencia en Charenton, Saint-Yon y en Bicêtre, y recuerda los médicos que conoció. Pero cuando recorre los recuerdos de su vida en los hospicios, Leuret observa que su inteligencia se atenúa, y su escritura autobiográfica "ofrece una curiosa mezcla de razón y locura"[736]. No obstante, esto no afecta el hecho de que su relato es ordenado, de que su cronología es aceptable, y de que, a pesar de llamar "empleados" a los otros pacientes, su redacción es fría, sin tristeza ni reflexión, sino "con una sangre fría increíble"[737]. Dupré se reduce a relatar hechos, y nada más.

Pero lo que deja contento a Leuret es el párrafo final del texto de Dupré, donde se refiere al tratamiento al que ha sido sometido:

> Leuret volvía a hacerme la misma pregunta: ¿Es usted Napoleón? Sí, respondía yo, y me seguía aplicando duchas. Las personas que se encontraban en mi camino me decían que me consideraban un loco por eso. A fuerza de atormentarme les dije que mi verdadero nombre era Dupré, que nos encontrábamos cerca de París y que todos eran hombres, mientras que antes les decía a veces que sabía que allí todos eran mujeres[738].

De este procedimiento de entretejimiento de la realidad asilar con el cuerpo dolorido y con la palabra escrita, según la figura del individuo y de su historia, Foucault quiere rescatar, para mostrar la maniobra de verdad que se está jugando en este ejercicio, tres cosas. La primera: cuando llevan a Dupré a dar un paseo por París, lo que se busca no es la corrección de la percepción, pues bien se sabe que Dupré seguirá viendo una imitación, sino la confesión, es decir el acto de *decir* que está en París, aunque tenga que decirlo obligado por las duchas: "El mero hecho de decir algo que sea verdad tiene de por sí una función; una confesión, aún bajo apremio, tiene mayor eficacia terapéutica que una idea justa o una percepción exacta, si no se expresan."[739] Lo que pide Leuret es una dramaturgia de la verdad.

La segunda: no basta con que lo diga, aunque ahí se juega el efecto terapéutico pretendido por Leuret, sino que es necesario también que Dupré, como en un repliegue

[736] *Ib.,* p. 241.
[737] *Idem.*
[738] *Ib.,* p. 242.
[739] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. Cit.,* p. 189.

de lo confesado entre los tormentos, apuntale lo dicho a los "episodios de su existencia"[740] y los individualice, al reconocerse en la línea biográfica que él mismo dibujará, según la realidad asilar: "el enunciado más eficaz de la verdad no se referirá a las cosas, sino al propio enfermo"[741]. Lo que pide Leuret es que Dupré entable una específica relación consigo mismo.

La tercera: la relación que así se busca emplazar como vida de Dupré nada tiene que ver con la verdad que este podría decir sobre sí mismo. La confesión no constata ni declara. La confesión obliga, y en ello estriba su eficacia terapéutica. La verdad no tiene tanta relación con lo que Dupré sepa o declare de sí, como con la exigencia de que una verdad –manufacturada en el orden asilar para uso terapéutico- sea dicha y apuntalada a la propia existencia según las sanciones y los castigos del dispositivo asilar. Cuando confiesa, la locura no habla en su propio nombre.

La operación de verdad que se está jugando entre el *decir* o el *escribir* y la realidad asilar, "es el enunciado de verdad de una locura que acepta reconocerse en primera persona en una realidad administrativa y médica determinada, constituida por el poder asilar"[742]. Leuret pide a Dupré que se reconozca en esa relación consigo mismo implantada por el tratamiento, exigencia que más que buscar la verdad entre el médico y la enfermedad, busca apuntalar un relato de sí en la vida individual como "realidad biográfica"[743], como un "corpus biográfico establecido desde afuera"[744]. El párrafo final del escrito de Dupré citado más arriba constituye, en el tratamiento moral de Leuret, un momento de consolidación de la curación asilar.

3.5. Hedonismo asilar

La eficacia terapéutico-política de la máquina asilar reside en estas operaciones, tácticas y maniobras, que permiten un adecuado despliegue de un poder no-médico que se entroniza científicamente, al someter al poder amenazante de la locura. Si bien las

[740] *Idem.*
[741] *Idem.*
[742] *Ib.,* p. 191.
[743] *Idem.*
[744] *Ib.,* p. 189.

fuerzas asilares[745] tuercen el ordenamiento disciplinario, lo hacen en favor de un *trato* de la locura que servirá al ordenamiento cívico de las poblaciones. A través de un encuadramiento disciplinario de las fuerzas de la locura -en el cual se entabla, entre médico y loco, una relación desequilibrada de fuerzas, y en el cual se articula artificiosamente el juego entre necesidad, dinero y trabajo-, el loco puede reconocerse en "la fijación estatutaria en una realidad administrativa y médica determinada"[746]. Esta identidad como fijación del loco en un estatuto administrativo, reconocimiento que el propio loco hace de un *sí mismo asilar* que él manufactura al escribir su biografía, es un reconocimiento "por un lenguaje de verdad"[747].

Ahora bien, no se trata de la verdad, en primera persona, del loco, que al revelarse le permite reconocerse y restituir así la individualidad razonable que alguna vez fue. Se trata de una operación de verdad efectuada por el poder asilar, realizada como "ordenamiento del discurso a esa institución de la realidad individual"[748]. Lo que el loco reconoce en la operación terapéutica no es necesariamente verdadero, y eso no importa a la práctica protopsiquiátrica desplegada en los asilos durante la primera mitad del siglo XIX. No obstante, hay en la operación asilar un efecto de verdad, y es el que surge al enfrentar al loco a una realidad biográfica "establecida de una vez por todas"[749] durante el tratamiento. Realidad que *debe* ser reconocida por el individuo loco si éste quiere curarse, identidad fulminante que el loco hará suya, para dar por cumplida la operación terapéutica. El individuo loco es así *realizado* por el poder asilar.

El poder psiquiátrico es un régimen de aislamiento y de regularidad del que se espera un efecto terapéutico. La capacidad terapéutica el régimen psiquiátrico la encontrará al enfrentarse a la fuerza del loco, voluntad insurrecta que afirma el delirio, contrafuerza que anima la regimentación psiquiátrica de las conductas. Desde Pinel a Leuret, este poder del cual se espera una capacidad terapéutica, se implementa como *dirección* del hospital y de los individuos. Práctica con connotaciones religiosas, pero que, no obstante, comienza a operar según un principio de realidad. En efecto, el objetivo

[745] Conjunción estratégica de fuerzas que integra la arquitectura del asilo, el cuerpo médico-administrativo, los alimentos y medicamentos, las maniobras y tácticas, y las fuerzas del loco, entre otros elementos; todo esto conectado a otros sistemas disciplinarios como la policía, y a poderes de soberanía como la familia. Una gran red de poder comienza así a articularse,
[746] *Ib.,* p. 191.
[747] *Ib.,* p. 191.
[748] *Idem.*
[749] *Idem.*

de la dirección asilar es "dar a la realidad un poder apremiante"[750]. ¿Cómo es que el poder asilar hace apremiante la realidad? De dos maneras. Una es complementando la realidad, que toma al mismo tiempo dos formas: o irrupción vigorosa de la realidad a través de la coerción física; o amplitud que permite a la realidad capturar incluso a quienes quieren rehuirla. Una segunda manera de hacer apremiante la realidad a través del asilo, que no es sino "espacio acondicionado"[751] para el funcionamiento de un poder "en cuanto es simplemente el poder de la propia realidad"[752], es "dar poder a la realidad y fundar el poder de la realidad", *tautología asilar* que duplica la realidad de la que ella misma es parte y doble. El asilo es una reproducción de la realidad en un espacio cerrado y regular.

El asilo es entonces realidad complementaria y duplicación de la realidad. Hacer funcionar la máquina terapéutica implica, no obstante, más que una simple imitación intra-asilar de lo extra-asilar. En el asilo se hace funcionar una realidad que debe someter un poder amenazante. En esa realidad subyugante que se introduce en el asilo, se pone en juego, primero, *la voluntad del otro como foco de poder*, en una relación disimétrica con la voluntad insurrecta de la locura. En el asilo, el loco se enfrenta a quien siempre detenta un "plus de poder"[753]. Segundo, la realidad subyugante se juega en la forma del *reconocimiento en primera persona* de la identidad fulminante que el asilo define para el loco, que fija estatutariamente al individuo, su nombre, su pasado, el relato que éste hace de sí mismo, de su enfermedad, de su curación: "el ritual de algo que no está lejos de la confesión"[754].

Tercero, se impone al loco *la realidad de su enfermedad*, sólo para mostrarle que en el fondo de esa realidad no está la patología médica, sino la mala índole del individuo, su voluntad de afirmar la locura y de creer en el delirio, la presunción de locura que muestra a Leuret que en el fondo de la locura está "la realidad de un deseo no enfermo que la anima"[755]. La práctica protopsiquiátrica encuentra así un principio terapéutico que gira en torno al *desalojo del deseo inadmisible* que anima la locura, Y finalmente, una cuarta forma de poner en juego la realidad subyugante del asilo, es a través de la *articulación dinero-necesidad-trabajo*, que inculca el sistema de intercambios y

[750] *Ib.,* p. 201.
[751] *Ib.,* p. 202.
[752] *Idem.*
[753] *Idem.*
[754] *Ib.,* p. 203.
[755] *Ib.,* p. 204.

utilidades, la abnegación del trabajo.

Sobrepoder asilar, fijación estatutaria, realidad no patológica de la locura, sistema de necesidades, son "nervaduras de realidad"[756] que penetran el asilo y dirigen la máquina terapéutica. Según ellas, el poder asilar complementa la realidad de la que él es parte, haciéndola apremiante, y logrando así el objetivo de la dirección asilar de la locura: someter la voluntad de afirmar la propia locura, reducir la voluntad de creer en el delirio, que sostiene y perpetúa la presunción de locura de los individuos.

El tratamiento moral de Leuret llevará esta operación terapéutica del asilo un poco más lejos, ya que Dupré ha mostrado ser un paciente particular. A pesar de los tormentos y dolores propios del tratamiento, él siempre se ha mostrado bien dispuesto. A pesar de que Leuret insiste en negarle que lo suyo es una enfermedad, y que él no está haciendo más que castigarlo por su mala voluntad, Dupré constantemente repite que se dejará coaccionar si ello formaba parte del tratamiento. Esto es extraño en la práctica asilar que va desde Pinel a Leuret, ya que los pacientes solían aceptar sin palabras ni minucias los tratamientos. Pero Dupré no sólo habla y discute, sino también soporta tranquilamente, sin mostrar indicios de dolor, tanto las duchas como el cauterio en el cráneo. Lo particular de Dupré, entonces, es que su buena recepción del tratamiento forma parte de su condición.

A simple vista podría parecer lo contrario: que un paciente esté buen dispuesto al tratamiento es un buen signo en el camino hacia la cura. Pero el ojo médico de Leuret ve más allá. La aceptación del tratamiento por parte de Dupré muestra que este ha sido integrado al delirio. Desarticularlos requiere del dolor y de la severidad del tratamiento moral, ya que a través de estos factores la realidad podrá introducirse en el tratamiento y curar, como se espera de la máquina asilar. Pero a pesar de haber llegado hasta la fijación estatutaria de la identidad a través de la escritura de sí, y haber obtenido algo del orden de la confesión, la omnipotencia de la locura de Dupré sigue sosteniéndose. ¿En qué se sostiene la omnipotencia de Dupré? En lo que llamaremos *hedonismo asilar*

De hecho, es un placer triple el que sostiene la omnipotencia de Dupré: *el placer*

[756] "…son como nervaduras de realidad que penetran en el asilo y, dentro de él, son los puntos sobre los cuales se articula el régimen asilar, a partir de los cuales se establecen las tácticas en la lucha asilar. Y el poder asilar es, en efecto, el poder que se ejerce para hacer valer esas realidades como [la] realidad" (*Idem.*).

del asilo, el placer de la enfermedad y el placer de los síntomas[757]. Esta tríada compone lo que aquí llamamos hedonismo asilar. Las duchas, el cauterio, la camisa de fuerza, la privación de alimentos, y la presión punitiva propia del sistema disciplinario-asilar, tienen una justificación fisiológica, en el sentido de ejercer sobre los puntos sensibles del cuerpo dolores que permiten la coacción de la realidad asilar y del proceso de habituación disciplinaria que impone el régimen psiquiátrico. Pero hay también una justificación moral que responde a dos objetivos específicos. El primero: "hacer sentir"[758] el sobrepoder de realidad del cuerpo médico sobre la omnipotencia quimérica de la locura. Y el segundo: despojar a la locura "de su hedonismo"[759], es decir, "aniquilar el placer del síntoma merced al displacer de la cura"[760]. Ahora bien, este trabajo Leuret ya lo ha hecho. Y no obstante el hedonismo asilar de Dupré, que integra el tratamiento al delirio, se mantiene. Habrá que ir más lejos, más allá de los tres componentes del hedonismo autoterapéutico de Dupré. Lo que en la práctica psiquiátrica de Leuret sólo puede hacerse de un modo: liberar a Dupré, llevarlo más allá del asilo, y prolongando el juego de la realidad asilar en la realidad misma.

En diciembre de 1838 Leuret solicita la salida de Dupré del asilo. Concedida ésta, Leuret se lleva a Dupré a París, a vivir a su casa. El hedonismo asilar de Dupré obliga a hacer de la liberación del paciente parte del proceso terapéutico. Más allá del asilo, las relaciones asilares entre el poder psiquiátrico y el poder de la locura tomarán un tono muy distinto al de la punición intraasilar. Se utilizan las mismas trampas de verdad que lo captan en la mentira, los mismos apremios sobre el lenguaje y la ortografía, se articula un sistema de carencias y necesidades, y se individualiza la realidad como propia vida. Todo por medio de reglas y técnicas disciplinarias. Pero en este caso, es decir ya fuera del asilo, las trampas y componendas psiquiátricas aparecen diseminadas, difusas, sin concentración de la fuerza, benevolentes incluso. En fin, se trata de prolongar en la locura el orden de la realidad, pero ahora fuera del asilo.

Inquieto, Dupré le pregunta a Leuret por qué está en su casa. Leuret le explica que el tratamiento al que ha sido sometido en Bicêtre le ha permitido recuperar la razón y ya está en condiciones de trabajar, y que con la ayuda de sus amigos le conseguirán un

[757] *Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 192.
[758] *Ib*., 193
[759] *Idem.*
[760] *Idem.*

trabajo. En la imprenta del señor Renouard trabaja como corrector, bajo la tutela de un tal Remquet, y se jacta de ser un políglota. Cuando Dupré se ofrece a corregir unas pruebas en árabe, Remquet lo reprende con severidad, y Dupré reconoce que no conoce el idioma. "Había mentido, aunque también reaccionado a tiempo; había experimentado lo absurdo de sus ideas, y había intentado dar una apariencia sólida a sus vanidosas pretensiones"[761]. El foco de ataque de Leuret en el orden extraasilar que busca producir como vida de Dupré, ya no tiene tanto que ver con la soberanía delirante o con la potencia sexual. Tiene que ver, más bien, con la vanidad, y con su ajuste al orden asilar que busca prolongarse fuera de sus muros y edificios, devolviendo al loco –residuo de todos los residuos- a la isotopía de los sistemas disciplinarios. Del asilo a la casa de Leuret y hasta el taller de imprenta, la prolongación del orden disciplinario debe probar que el residuo que se reinserta está apto para retomar la isotopía disciplinaria –trabajo, aprendizaje, deberes cívicos, etc.-, prueba que Leuret llevará a cabo en torno a los despliegues de vanidad de Dupré.

> Durante largos años de ocio físico e intelectual se dejó arrastrar por sueños, cuya única fuente de inspiración era la vanidad; había cultivado esos sueños, los consideraba reales, y así los mostraba a todo aquel que le preguntaba. Ya en el mundo real, gracias a mis advertencias, terminó por observarse, y logró superarse gracias a esta atención[762]

Esas advertencias que en Bicêtre tomaban el tono de la amenaza y del castigo, fuera del asilo comenzaban a tomar el rostro de la cordialidad, de las "costumbres decentes" y del disfrute de "las fastuosidades de la vida social"[763], con el fin de que Dupré no extrañara el hospicio, donde, a pesar de los tormentos –Dupré estuvo siempre muy bien dispuesto a recibirlos, mientras fueran parte del tratamiento-, el paciente encontraba un lugar donde desenvolver libremente sus delirios y ocuparse en sus quimeras: "conseguí poco a poco que no echase de menos su falta de actividad y prefiriese la estancia en París a la de Bicêtre"[764]. Y esto por medio del buen trato, de "una alimentación menos frugal que la de Bicêtre", y cuando fuera posible una butaca en algún espectáculo o concierto, dentro de otros nuevos placeres que se buscará intensificar en Dupré, con el fin de domar

[761] François Leuret. *El tratamiento moral de la locura*. *Op. cit.,* p. 243.
[762] *Ib.,* p. 244.
[763] *Idem.*
[764] *Idem.*

y contener su liberación.

> Mientras dependió de mí, intensifiqué su gozo para aumentar sus necesidades, y adquirir así nuevos medios de reconducirlo. Pues, y es una verdad que nadie ignora, cuantas más necesidades tiene un hombre menos libre es.[765]

Para dominar este deseo de asilo, esperable en un individuo que se había pasado quince años delirando en sus inmediaciones, Leuret le inventa a Dupré que la estancia en los asilos o en las casas de salud ya no es gratuita, no sin haberle pedido al administrador de Bicêtre que citase a Dupré a su despacho para cobrarle los tres años de estancia en el hospicio. Escandalizado, Dupré le explica que lo que gana en la imprenta no le alcanza para cubrir sus necesidades básicas, ¡menos aún tendrá para pagar tres años de hospedaje y tratamiento! El administrador confabulado con Leuret se muestra muy interesado por su situación y le promete no seguir adelante con el cobro de la deuda.

Con esto, y acoplado a los nuevos placeres que forman parte de las técnicas y los conductos de prolongación de la realidad asilar, se despliega en la realidad de Dupré la *necesidad de dinero para cubrir sus necesidades*. Leuret aprovecha esta tautología de la necesidad a través de la cual dirige la liberación de Dupré, para corregir su ortografía, haciéndole llegar cartas con ofertas de trabajo que requerían de rápida contestación, pero, sobre todo, de buena ortografía. Un día Dupré recibe una oferta de trabajo muy bien remunerado como redactor, pero en su respuesta ha cometido doce faltas de ortografía, por lo cual no lo contratan. Entristecido, al día siguiente Dupré va a trabajar. Le ordena que redacte una carta. Lo que hace correctamente, y lo sigue haciendo en adelante cada día.

Leuret prosigue a resolver otro asunto: eliminar todo rencor que Dupré tenga contra él. Entonces instruye a alguien para que, de vez en cuando, vaya donde Dupré y le reproche con un tono exagerado sus faltas. Dupré intentaba defenderse de los reproches pero pronto llegaba a agobiarse, y entonces llegaba Leuret, y poniéndose del lado de Dupré, "interpretaba el papel de conciliador"[766]. Poco a poco, Leuret lo habitúa a encontrar en él "un apoyo", que le permite ir olvidando sus antiguas "discusiones". Dupré

[765] *Idem.*
[766] *Ib.,* p.245.

comenzó a mostrar deferencia "e incluso algo de afecto"[767] por Leuret. Una mañana se acerca Dupré y le pide permiso para escribir una comedia. Leuret le da permiso, a pesar de la posibilidad de que las pasiones literarias puedan desencadenar ideas delirantes. Su escritura era razonable, pero sobre todo ingeniosa y de buen gusto.

Unos meses después, Dupré trabaja en una tienda, encargado de las compras y de la contabilidad. Sobrio, ordenado, sin haber interrumpido su trabajo, comenzó a guardar su dinero en una caja de ahorros. Dupré ha pasado de la devaluación de toda moneda, signo delirante de Dupré durante los años de su enfermedad, a volverse, dice Leuret "avaricioso", pues por ahorrar, "incluso se priva de las cosas necesarias"[768].

Al establecer la tautología de la necesidad, a la vez que se inscribe el afecto y la gratitud por el tratamiento y la cura, e implantar un modulador "avaricioso" que resignifique la necesidad del dinero, aunque se prive de otras necesidades para conservarlo, tenemos todo un mecanismo para el dominio del deseo de asilo y de los despliegues vanidosos de Dupré. Mecanismo que se prueba efectivo cuando, al enterarse de que Dupré tiene una hermana, un hermano y un amigo de la infancia, y al darse cuenta de que ninguno de ellos quiere entrar en contacto con él, y que incluso retienen una suma de dinero que corresponde a Dupré desde la muerte de su madre, ninguna de las ideas de omnipotencia o soberanía retorna a la vida de Dupré.

> La prueba parecía ya haber sido realizada, pues Dupré, además de soportar la inutilidad de un tratamiento que había durado quince años, acababa de resistir durante dos meses un ataque directo y constante sin haber hecho jamás la menor concesión[769]

Dupré ha pasado la prueba de realidad extra-asilar, gracias al dominio del deseo y de la vanidad por medio de un procedimiento de intensificación de los placeres y a través de una tautología de las necesidades, según el principio: mientras más placeres, más dominio. Más placer, menos libertad.

> …su sensibilidad se avivó; conseguí agudizar sus sentidos y conoció otros modos de relación, más allá de los dictados por su necesidad de alimentarse, y sintió la necesidad de disfrutar de los goces materiales y morales. Así que, en lugar de la fuerza y la coacción,

[767] *Idem.*
[768] *Ib.,* p. 246.
[769] *Idem.*

> tan necesarias en los primeros momentos, me bastó para reconducirle una palabra o incluso una mirada[770].

Los excesos de su vanidad van siendo limados poco a poco, y si bien Leuret reconoce que este "vicio" de exagerarse a sí mismo ante los otros es el núcleo mismo de su locura –como la de muchos otros-, y que será el resorte de posibles recaídas, puede a la vez dar cuenta de que aquello que cura la locura es la necesidad de placeres materiales y morales, pues ellos serán los puntos de apoyo para la prolongación del juego de la realidad fuera del asilo, y para la reducción que busca prolongarse hacia el campo social sin permitir al paciente volver a mirar al asilo, evitando que vuelva a desear la libertad del delirio, al reducir su campo de libertad según técnicas de intensificación de los placeres y de su realidad.

La intensificación de los goces que Leuret lleva a cabo fuera del asilo –en contraste con la intensificación de los dolores y las penurias del tratamiento moral intra asilar, que, no obstante, producen los placeres asilares que hacen desear al loco permanecer en el asilo- es del todo relevante para nuestros esfuerzos por definir lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas. Hacia el final de su clase del 19 de diciembre de su curso *El poder psiquiátrico*, Foucault indica que Leuret ha podido advertir en el proceso de cura de Dupré que aquello que sostiene la omnipotencia de la locura, incluso después de las tácticas de dominio de la soberanía delirante y de la hiperpotencia sexual de la que se jactaba Dupré -e incluso después de dejar el asilo-, es el placer; lo que hemos llamado hedonismo asilar.

El tratamiento psiquiátrico invade cada vez el delirio de Dupré, al inculcarle, después de años de vida asilar, placeres nuevos producidos por la máquina terapéutica. Leuret se verá en la obligación de un trabajo que permita el deshacimiento de ese nudo hedónico en que se sostiene la incurabilidad de Dupré. Técnica, podemos decir, de desarticulación del hedonismo asilar.

> En esta técnica encontramos unas cuantas ideas que son fundamentales: la locura está ligada a un placer; por medio de éste, el tratamiento puede integrarse a la propia locura; la incidencia de la realidad puede ser neutralizada por conducto de un mecanismo de placer intrínseco al tratamiento y, por consiguiente, la cura debe actuar no sólo en el plano de la realidad, sino en el nivel del placer,

[770] *Ib.*, p. 247.

> y no sólo del placer obtenido por el enfermo gracias a su locura, sino del placer que le brinda su propio tratamiento[771].

La curación de la locura se juega, según todo esto, no sólo en el plano de la realidad, sino también en el plano del placer.[772] Según se puede advertir en el tratamiento moral, si el loco sufre de algo, no es de síntomas dolorosos, sino del hedonismo delirante que configura como vida, hedonismo que sostiene la omnipotencia de la locura. "En todo síntoma hay a la vez–escribe Foucault en el manuscrito de esta clase-, poder y placer"[773], lo que perfilará el tratamiento moral según la intimidación y las coacciones dolorosas que buscan desarticular este nudo delirante, al hacer actuar ese placer, por medio de la intensificación, como el plano realizador de la vida extra asilar –es decir, según placeres que ya no son los del asilo, de la enfermedad o del síntoma-, permitiendo así la ampliación del dominio y la automatización de esta dirección de conciencia psiquiátrica.

En pocas palabras, el placer articulado a un poder en la locura, tendrá que ser rearticulado como un poder que aumenta según se intensifican las necesidades extra asilares del loco, con el fin de conectar ese poder –y su incremento- a "las fastuosidades de la vida social". Poder y placer, realidad y necesidad: este es el meollo del tratamiento moral de la locura.

Por medio de la tautología de las necesidades, según hemos visto, el placer del asilo puede desarticularse en función de los placeres que ofrece la vida extraasilar, inculcados en Dupré por medio de benevolencias y cordialidades que muestran la necesidad de obtener los medios para esos nuevos placeres no asilares. Al mismo tiempo, el placer de la enfermedad puede ser desarticulado en función de la gratitud que Dupré

---

[771] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 194.

[772] Vemos ordenarse, en el siglo XX, en el campo donde emerge la *función psi*, dos planos: la realidad y el placer, fundamentales en los estudios psicoanalíticos de Freud: "Así se introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable. Este establecimiento del *principio de realidad* resultó un paso grávido de consecuencias" (*Cfr*. Sigmund Freud. "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)", en: *Obras completas*: *Sobre un caso de paranoia escrito autobiográficamente, Schreber: trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras* obras. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, pp. 224-225). Freud, al escribir "desagradable", agrega una nota donde aclara que, en el desarrollo del aparato psíquico, el imperio del principio del placer sólo llega a su fin "con el pleno desasimiento respecto de los progenitores". Y agrega: "No lo consideraré enmienda, sino sólo ampliación del esquema aquí examinado, que se exija, para el sistema que vive según el principio de placer, unos dispositivos por medio de los cuales se pueda sustraer de los estímulos de la realidad. Estos dispositivos son sólo el correlato de la <<represión>>, que trata los estímulos de displacer internos como si fueran externos, y por tanto los echa al mundo exterior".

[773] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. Cit*., p. 194.

mostrará por su médico, inculcada por medio de dramaturgias en las que Leuret se presenta como benefactor de Dupré. Con lo cual, el placer de estar enfermo se trastoca en el placer de haber sido curado por quienes constituyen ahora "un apoyo", como decía Leuret, es decir por la gratitud y el afecto de haber sido curado, y de haber obtenido tanto su libertad como los nuevos placeres que animan la nueva vida de Dupré.

Y finalmente, el placer de los síntomas, específicamente de ese síntoma que mantenía a Dupré al margen de la tautología de las necesidades, y que sostenía el poder de rechazar cualquier trabajo o ejercicio remunerado: la idea delirante según la cual toda moneda es falsa. Desde esta inflexión del poder de la locura, al incluir en la vida de Dupré placeres nuevos, que lo despistan del placer del asilo y del placer de estar enfermo, se mostrará a Dupré el valor y la utilidad del dinero, inculcando un mecanismo avaricioso que lo llevará a ahorrar, e incluso a descuidar las necesidades básicas, para conservar el dinero que pueda servirle para placeres futuros.

Los mecanismos morales aplicados por Leuret en el asilo, marcados como un saber médico, serán sometidos, fuera del asilo, a un proceso de "desmedicalización radical"[774], al convertirse el médico en un personaje benevolente y mediador entre las dificultades de la realidad extra asilar y los empujes de la enfermedad, lo que busca bloquear cualquier posibilidad de que Dupré encuentre en su enfermedad o en sus síntomas el placer que lo llevará a desear los placeres del asilo, es decir la posibilidad de retomar el libre curso de sus delirios y de volver a ocuparse en sus quimeras. Al desarticular el vínculo entre poder y placer que en el propio asilo y en el curso de la enfermedad se ha consolidado, y perfilarlo hacia una intensificación del placer que amplía el dominio según un principio de realidad –es decir, al incrementar el poder de la realidad al intensificar los goces materiales y morales-, el poder delirante vinculado al placer de la locura, podrá ser sustituido por la fuerza de la realidad. Reinserto en ella, esa fuerza quedará entramada y tensada por los placeres extraasilares que Leuret inscribe en la vida extraasilar de Dupré.

Lo que organiza esta práctica asilar del siglo XIX no es, entonces, una teoría psiquiátrica basada en la observación. Lo que organiza la práctica asilar es el problema de la dirección, operativa en el instante en que el médico se da a sí mismo, por efecto del

[774] *Idem.*

asilo y de las marcas médicas de su procedimiento, un sobrepoder de realidad que busca intensificarla para hacer caer el poder amenazante de la locura. Y esa realidad encontrará su intensificación por medio de esos elementos tácticos que Leuret pudo mostrar con nitidez: "la disimetría disciplinar, el uso imperativo del lenguaje, el aprovechamiento de la penuria y las necesidades, la imposición de una identidad estatutaria en la cual el enfermo debe reconocerse, la supresión del carácter hedonista de la locura"[775]. Al configurar en el espacio asilar una realidad que encuentra sus notas y brillos en estos elementos disciplinarios, la realidad del asilo, cuyo punto de capitón es el cuerpo del médico, podrá imponerse a los placeres quiméricos de la locura.

Ahora bien, los elementos mencionados no son solo un complemento de intensificación de la realidad asilar. Dichos elementos constituyen, según aclara Foucault, la forma misma de la realidad, o de un modo más sintético, *lo real de la realidad*. De ahí que ser un no-loco implique, como criterio terapéutico, renunciar a potestades quiméricas, hacer buen uso del lenguaje, tener necesidades y trabajar para colmarlas, hablar en primera persona y poder relatar la propia historia, y disfrutar de placeres adecuados a las exigencias de la moral pública. Lo que el tratamiento moral perfila en la locura no es el momento en que ella desaparece, sino el momento en que ella es reducida en función de una topografía básica de la realidad, que le servirá de ortopedia en el momento en que sea liberada, y tenga que circular entre los cuerdos.

> Podemos decir, por lo tanto, que hay una gran tautología asilar en cuanto el asilo es lo que debe proporcionar una intensidad complementaria a la realidad y, a la vez, ese mismo asilo es la realidad en su poder desnudo, es la realidad médicamente intensificada, es la acción médica, el poder-saber médico que no tiene otra función que la de agente de la propia realidad.[776]

La realidad asilar es, a fin de cuentas, la realidad: tautología que encuentra asidero en el complemento de poder y la intensificación de los placeres que dan fuerza a la realidad del asilo, fuerza que no es otra que la de la realidad misma, intra y extra asilar: "La disciplina asilar es a la vez la forma y la fuerza de la realidad"[777]. Y en ella, los elementos manufacturados e inscritos en la vida del enfermo a lo largo del tratamiento

[775] *Ib.,* p. 196.
[776] *Idem.*
[777] *Ib.,* p. 197.

moral (poder médico, lenguaje, necesidad, identidad, placer, realidad) constituirán "puntos de apoyo de esa estrategias"[778].

La genealogía moral del sujeto moderno pasa por la realización de placeres asilares que sirven para prolongar la ortopedia del ordenamiento disciplinario hacia la vida extraasilar. La realización de placeres asilares permite, al mismo tiempo que inscribe un sistema de necesidades y gustos adecuados a la vida cívica y laboral, suprimir del todo el carácter hedonista de la vida del loco. La subjetivación del individuo moderno pasa, así, por la contención ortopédica que la terapéutica asilar implanta, a la fuerza, sobre el hedonismo de la locura. Y pasa, también, por el proceso de reinserción de la locura a la vida cívica, cuyo soporte es su hedonismo.

Lo que nos enseña Leuret, siguiendo el enfoque genealógico de Foucault, y esforzándonos por dibujar líneas generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, es que los placeres sirven para prolongar ortopédicamente la máquina asilar más allá de las paredes del asilo. La liberación, el retiro, el trabajo, la reinserción, son usos terapéutico-políticos de los efectos hedónicos que los sistemas disciplinarios implantan sobre los residuos que son su propio fruto. Lo que se resiste a la cura, según esto, no es tanto el esfuerzo combativo del loco, su fortaleza y su capacidad de sostener un combate ya perdido por la disimetría disciplinaria de las fuerzas –del médico y del loco- en el asilo. Lo que resiste y aún sigue sosteniendo la omnipotencia de la locura, aun cuando la severidad del tratamiento moral ha hecho caer toda resistencia, digamos, *combativa*, son las prácticas hedónicas del loco: vivir en el asilo, delirar en él y estar enfermo, recibiendo así atenciones y cuidados, cama y comida, ropa y bebida, todo lo cual permite integrar en el delirio el tratamiento mismo, e incluso el extremo dolor que este implica. Suprimir las prácticas hedónicas asilares del loco, liberándolo del asilo, no sólo cura la locura, sino que prolonga, en la realidad social, la realidad asilar.

¿Qué logra la práctica protopsiquiátrica con todo esto? Desequilibrando las relaciones de fuerzas, fijando una identidad estatutaria, negando una fuente patógena a presunción de locura del individuo, inculcando un sistema de necesidad, y finalmente, suprimiendo el hedonismo asilar al liberar al loco, la práctica protopsiquiátrica de la primera mitad del siglo XIX logra dar al asilo la capacidad terapéutica que prometerá

[778] *Idem.*

reinsertar en la sociedad al residuo de todos los residuos del entramado disciplinario. Con ello, la psiquiatría pudo alinearse históricamente con la conformación de un campo de cientificidad que dejaba atrás la ancestral medicina humoral, y se desvinculaba del todo de la alquimia.

La anatomía patológica, imbricadas a una emergente práctica químico-farmacéutica, todo en el encuadre del laboratorio, donde la verdad se manifiesta en su nivel microbiótico, definiendo la etiología de las enfermedades y orientando según ella los tratamientos; todo esto, dará forma a una tecnología médica como la actual. Nada de esto servía para que los médicos de las pasiones y de la moral, que trabajaban en los edificios de internamiento del siglo XVIII y del siglo XIX en Francia o en Inglaterra o en Alemania, consoliden su práctica en la episteme moderna. Nada en ella daba directrices suficientemente razonables para una verdad científica de la enfermedad mental. Lo que sí estaba en manos de los médicos del asilo era la capacidad de intensificar la realidad ante el loco, de darle un poder apremiante que permitiera domar su fuerza amenazante.

Será a través de este sobrepoder dado a la realidad –y a la concomitante realización de un hedonismo cívico que suprime las prácticas hedónicas excesivamente apasionadas y moralmente inadecuadas del loco- que la práctica asilar se dará a sí misma un estatuto de verdad en el marco de las ciencias modernas. Como hemos señalado leyendo esta clase de *El poder psiquiátrico*, la cuestión de la verdad se planteaba, al tratar con los locos, como verdad perceptiva, ilusoria y errónea en el loco. Curar implicaba dar realidad a la irrealidad del delirio para que el loco, al ver su error, restaurara la verdadera percepción del mundo. La operatividad de la verdad en el *locus* del tratamiento de médicos como Pinel o Cox, aparece en Leuret desfasada. El poder psiquiátrico se da sí mismo, hacia la mitad del siglo XIX, un estatuto científico y clínico sin poner la verdad como centro del tratamiento, sino como algo dado para sí misma de una vez y para siempre.

> …el poder psiquiátrico es el complemento de poder en virtud del cual lo real se impuso a la locura en nombre de una verdad poseída de una vez por todas por ese poder con el nombre de ciencia médica, psiquiátrica.[779]

Realizando la locura al hacer de la realidad algo apremiante, la práctica intraasilar

[779] Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974). Op. Cit.,* p. 157.

de la primera mitad del siglo XIX podrá entronizarse como saber médico y práctica científica, dando lugar a dos discursos: un *discurso clínico o nosológico* sobre la enfermedad mental, "una suerte de *analogon* de la verdad médica"[780]; y un *discurso anatomopatológico* que da a la enfermedad mental su sustrato y correlato orgánico, no según una analogía, esta vez, con la etiología médica, sino como "discurso efectivamente anatomopatológico o fisiopatológico que debe servir de garantía materialista a la práctica psiquiátrica"[781]

Los psiquiatras quedarán así entronizados como amos de la realidad. Son también dueños de la verdad científica, tanto que no necesitan demostrarla o hacerla manifiesta, para perpetuar su poder disciplinario. El panoptismo asilar, las nervaduras de la realidad que recorrerán el asilo desde que la cuestión de curar no se trata de la verdad que debe hacerse manifiesta respecto al error perceptivo del loco, sino de la realidad que se reniega y que se impondrá al loco a través del castigo físico. Esto, comprobará Leuret, puede llegar al punto de encarnar en la vida del loco prácticas hedónicas asilares que amenazan con alejarlo una vez más de la realidad. Quedará planteada, así, la urgencia de no sólo liberar a los locos de sus cadenas, sino también, y sobre todo, liberarlos de los placeres del hospicio, reinsertarlo de algún modo en la realidad institucional y urbana, en la moral médico-política que se está desplegando en Francia en el siglo XIX.

Será en este punto que la familia irá siendo posicionada como horizonte de acción de la práctica asilar, toda vez que se hará urgente que el loco renuncie a los placeres del asilo, y ponga en práctica la nueva moral incorporada, en la vida común de los hombres. La familia será ese conducto vigilante que: o hará al loco ir más allá de ella, independizarse, y hacer su vida según la ortopedia disciplinar que ahora porta; o lo hará volver a las maquinaciones del poder psiquiátrico, si el loco curado vuelve a desvariar.

Según nuestros esfuerzos por buscar lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, hemos querido detallar estas cuestiones trabajadas por Foucault en esos dos cursos hermanos, *El poder psiquiátrico* y *Los anormales* entre los cuales se trama la interesante historia de las relaciones de poder particularmente modernas que hoy categorizamos como psicológicas o psíquicas[782], con

[780] *Idem.*
[781] *Idem.*
[782] Para ser más precisos, tendríamos que decir que hoy, en el siglo XXI, esa trama de fuerzas y sistemas

el siguiente objetivo: obtener claridad sobre aquello que Foucault designa como *implantación* de placeres que los psiquiatras llamarán perversos. Esto no nos lleva a decir que el poder psiquiátrico implanta placeres perversos en nuestros cuerpos normales, en función de sus ideas de verdad. Nos llevar a decir que hubo en el siglo XIX un ejercicio aplicado sobre un grupo de individuos aislados y designados como locos, en el marco de una patología mental, que en su ejercicio terapéutico y punitivo, en su *trato moral* de la enfermedad mental, inscribió en el pensamiento moderno las bases de lo que será nuestra experiencia sexual de las prácticas hedónicas.

Experiencia sexual, confesional y constitutiva de un malestar general. La disciplina asilar del siglo XIX podría considerarse la experiencia basal, no sólo de la psicología y del psicoanálisis, entre tantas otras prácticas de la *función psi*, sino también, y sobre todo, del modo de comprender el sufrimiento, el dolor, y la incapacidad de cada uno y de todos de saldar por uno mismo los síntomas y síndromes que determinan los vaivenes pulsionales de nuestro aparato psíquico. En esta tram(p)a se encuentran hoy las prácticas hedónicas, discursivamente monopolizadas, tácticamente promovidas e implantadas –y al mismo tiempo prohibidas y perseguidas-. Pero también, incorporadas, hechas *nosotros* y *uno mismo*, pues es en nuestro cuerpo y en cómo éste habla donde ponemos a trabajar el poder y la verdad, donde modulamos el dominio que encarnamos Y donde, sobre todo, podemos reconsiderar cómo hablamos de las cosas que vivimos y

de poder que se entramó e intensificó en el siglo XIX, y que en el sigo XX tuvo al psicoanálisis como caballo de Troya, está designada por las emociones. Para dar razón de esto, debemos pensar en el giro de las prácticas psicológicas conductistas hacia una psicología de las emociones, que tuvo como puntapié inicial el libro de Daniel Goldman, publicado en 1995, titulado *La inteligencia emocional*. En la actualidad ha tomado la forma del coaching y el liderazgo, cuya figura principal es Stephen R. Covey, presente en la forma de asesores y motivadores de equipos de trabajo, en Ministerios públicos, en gabinetes de gobierno, en las instituciones militares, en la psiquiatría, en la medicina, en la pedagogía, en la medicina, e incluso en ONGs, fundaciones, organizaciones sin fines de lucro, partidos políticos, movimientos de resistencia, etc. Apremia, desde nuestro punto de vista, un trabajo sobre el coaching como promotor eficaz del neoliberalismo como *actitud*, considerando que ha sido en la empresa donde ha tomado fuerza lo que ya podríamos llamar una forma de pensamiento, y considerando que el modelo subjetivo que se trabaja en el coaching es el del empresario exitoso y laboralmente activo. Una lectura ineludible para este tópico: *Cfr.,* Jacques Donzelot. "Pleasure in work", en: *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault / edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 251-280. Una última anotación. En una entrevista (*Cfr*., Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Op. cit*., p. 207), preguntaron a Foucault cuál era nuestra actual sustancia ética, a lo cual él respondió que no estaba claro, que quizás se trataba de los sentimientos. Estuvo cerca, al menos respecto a una sustancia ética que se consolidó en los ochentas y noventas del siglo XX, y que ya en el siglo XXI ha parasitado toda institución disciplinaria, desde la empresa hasta el Ejército, hoy considerado por muchos militares, como una gran empresa. Esa sustancia ética son las *emociones*, tanto la historia de las emociones como la neuroética.

cómo es que se puede hacer *bien* algo, esto es, hacer aquello que *hace bien*, tanto a uno mismo como a otros. En la relación con uno mismo, y en la atención que pongamos en las prácticas hedónicas y en las tramas de poder que encarnamos como discurso y acción, se juegan hoy las posibilidades de una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres. Esta resistencia, hemos visto, se juega ante el dispositivo de sexualidad.

Por eso, en la parte siguiente, la final, intentaremos abordar qué estamos queriendo decir con *resistencia hedónica*. Pero ante, veremos una cuestión específica que Foucault estudia refiriéndose a la campaña antionanista. Esa cuestión son las somatizaciones de la carne que se efectuaron en esa persecución cívico-familiar de la masturbación infantil. Veremos cómo a través de ellas, la trama anatomopatológica o fisiológica de una ciencia médica puedo servir de "garantía materialista" o "correlato orgánico" paras las enfermedades mentales, que pronto comenzarán a comprenderse según la racionalidad y la regularidad de un dispositivo específicamente nuestro, que es el de sexualidad.

3.6. Apoyos

Volvamos entonces un poco atrás, para ver otra problemática foucaultiana que se enhebra esporádicamente como pensamiento de las prácticas hedónicas. Respecto a la carne, la dirección de conciencia exige máxima discreción. El contenido analítico de las confesiones se prestaba fácilmente para una "insistencia discursiva en el cuerpo de placer"[783]. Con Alfonso de Ligorio, se propone una moderación estilística de las confesiones, que permita mantener a raya cierta ebullición discursiva referida a la carne. Éste principio estilístico, junto con el relevo del trastorno carnal al poder médico, completa los tres anticonvulsivos presentados por Foucault que el poder eclesiástico implementó para contener, a toda costa, la irrupción de la posesión demoníaca. Ahora bien, a pesar de esta atenuación discursiva que busca dejar fuera de juego a la carne poseída, Foucault muestra que en los establecimientos de formación escolar de los siglos XVIII y XIX, esa discreción genera un correlato discursivo, ya no proveniente de la dirección de conciencia, sino de la disposición espacial en que vivían los internos. Se

[783] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 131.

produce una transferencia del discurso de la carne desde las palabras a las cosas.

Pues a pesar de la discreción requerida en la dirección de conciencia al referirse a la carne, "el ordenamiento de los lugares y las cosas, designa los peligros de ese cuerpo de placer"[784]. Por mucho que se trate de mantener en la sombra, el cuerpo de agitaciones y placeres reaparece, justamente, en esas sombras. Durante la noche, entre sábanas, cuando los cuerpos internos se trasfieren a escondidas de un punto a otro, la carne recorre libremente, sin vigilancia alguna, los pasillos y las habitaciones de seminarios, colegios y escuelas. Para captarla y anularla, es que se propondrá a estos establecimientos la organización de *dispositivos materiales* que anulen la circulación del cuerpo de placeres. El uso de los espacios, la distribución de las sillas y de las mesas en una sala de clases, de las camas en los dormitorios, la separación por géneros del uso de las letrinas, la eliminación de rincones oscuros, son medidas anticonvulsivas que buscan contener el despliegue de fuerzas del cuerpo de agitación y de placer.

Según esta redistribución del espacio en los establecimientos de formación escolar, surgirá un fenómeno que permitirá el traspaso de la carne, ya no al poder médico, sino a un poder parental, en cuyo seno quedará inscrita la sexualidad infantil. Transferida la carne, en el proceso de cristianización, desde una tecnología jurídica a un poder médico, y desde esa misma tecnología jurídica a un poder parental, se podrá formar el quiasma, fundamental para el surgimiento de una anormalidad sexual, entre medicina y familia. El cuerpo nervioso, cuyo emblema es la convulsión, podrá yuxtaponerse al cuerpo sexual, cuyo emblema es el niño masturbador. A este quiasma, Foucault lo llamará, en la clase del 12 de marzo del mismo curso, *engranaje psiquiátrico-familiar*. Engranaje "simétrico" al *psiquiátrico-judicial* formado en torno al problema del instinto, pero que, no obstante, se ramificará hacia el problema de la sexualidad y del análisis de sus variaciones aberrantes[785].

A través del problema de los placeres solitarios y nocturnos del niño, de la

[784] *Idem.*

[785] *Cfr.*, Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 255. El engranaje psiquiátrico-judicial, por su parte, se ramificará hacia "la problemática del impulso irresistible y la aparición de la esfera de los mecanismos instintivos como dominio de objetos privilegiados". Ambas ramificaciones encontrarán un punto de cruce en la propuesta hecha por Heinrich Kaan sobre el *nissus sexualis*, o lo que en castellano comenzará a llamarse instinto sexual. Sobre esta nueva forma -médica, jurídica y parental-, de entender el sistema voluntario-involuntario, se apoyará el desarrollo de la psiquiatría, de la psicología, y otras prácticas afines. El psicoanálisis, por su parte, resignificará la cuestión del instinto para el caso humano, a través del concepto *Trieb*, traducido como "pulsión".

urgencia por captar *in fraganti* esta actividad de la carne en los establecimientos educacionales, y en las casas el discurso de la carne pudo irradiar hacia los aparatos disciplinarios (cuarteles, seminarios, escuelas, hospitales, etc.), generando un discurso colmado de ficciones y fabulaciones que permitirán dar consistencia a un saber sobre patologías sexuales.

> Al hacer un relevamiento preciso de los cuerpos y volver a ubicarlos en un espacio meticulosamente analítico, los aparatos disciplinarios (…) van a permitir sustituir esa especie de teología compleja y un poco irreal de la carne por la observación precisa de la sexualidad en su desenvolvimiento puntual y real.[786]

Como correlato a la máxima discreción requerida en lo que atañe a la carne concupiscente, cuyo objetivo es anular el surgimiento del cuerpo convulsivo hecho ahora asunto médico, emerge en los países protestantes un discurso sobre la sexualidad infantil, según el eje del onanismo, distinto al discurso eclesiástico de la carne. Y distinto, también, al discurso de las patologías sexuales que se formará en el siglo XIX. Discurso intermedio, no según fases diacrónicas que superan estadios anteriores[787], sino en el sentido de emplazarse en un intersticio entre la carne y la sexualidad, que permite delimitar y diferenciar a ésta última, dándole así consistencia histórica.

Entre el discurso cristiano de la carne concupiscente y el discurso científico de la sexualidad -o también, entre la tecnología de la carne y el dispositivo de sexualidad[788]-, ocurrirá el inexplicable hecho de que la literatura panfletaria antionanista se convirtiera en Inglaterra- y después en Suiza con Tissot, y en Alemania con Basedow- en un éxito de librerías, motivando una explosión discursiva y una cruzada cívico-parental contra la masturbación infantil.

Surge así la pregunta, ¿cómo se explica que en medio de la máxima discreción respecto al cuerpo de agitaciones y placeres (extrapolado paroxísticamente en la posesión/convulsión), surja un discurso no-eclesiástico sobre ese mismo cuerpo de placeres (desplegado ahora en un discurso no-médico sobre la nerviosidad)? ¿Y por qué

[786] *Ib*., p. 213.
[787] Lo que implicaría afirmar que hubo, primero, un discurso de la carne. Que después, vino este discurso de sobre el onanismo. Y que finalmente, dejando atrás supercherías y charlatanerías, vino el discurso de la sexualidad.
[788] Para ser más específicos, podríamos decir: entre Alfonso de Ligorio (1696-1787) y Heinrich Kaan (1816-1893).

en torno a la masturbación infantil? Foucault resume una posible respuesta, que toma del libro *La represión sexual*, de Jos Van Ussel[789]. En una sociedad capitalista, el "órgano de placer" que es el cuerpo se convierte en un "instrumento de prestación" para las exigencias de la producción. Como consecuencia de ello, ese cuerpo es reprimido como órgano de placer y domesticado como instrumento de producción[790]. Lo cual justifica esta campaña en contra de la sexualidad. Foucault no pondrá en cuestión la veracidad de esta respuesta[791], sino su eficacia crítica, cuando de lo que se trata es de comprender "los fenómenos finos"[792] de la cruzada antionanista.

Para evitar esta mirada general, que hace uso de conceptos al mismo tiempo negativos y psicológicos (como "sexualidad", "represión", "inhibición", "órgano de placer", etc.), Foucault propone enfocarse en la cuestión central de este acontecimiento histórico, que poco tiene que ver con la represión del placer para aumentar la producción, lo que haría más sentido si esta cruzada antionanista se hubiese efectuado sobre el cuerpo del adulto. Esta afiebrada campaña se enfoca en los niños. Y no sobre la "sexualidad" de los niños, sino sobre una práctica específica, que es la masturbación. La clave para avanzar en la crítica de las relaciones entre poder y placer será enfocarse en las *tácticas* implementadas por esta cruzada contra la masturbación infantil, así como en los efectos que esta implementación tuvo en la articulación de un dispositivo de sexualidad, que sirve, según hemos visto, a la articulación estratégica entre anatomopolítica y biopolítica.

Según este enfoque, lo primero que llama la atención de Foucault es que, en contra de lo que podría suponerse, no hay en este discurso culpabilización o moralización del niño masturbador. Al pequeño onanista no le espera una adultez de vicios desenfrenados. Lo que promete esta práctica a los futuros adultos es más grave, ya que la masturbación es, según este discurso[793], una práctica que inscribe en los cuerpos las semillas para un

[789] *Cfr.,* Jos Van Ussel. *La represión sexual*. México: Roca, 1974.

[790] En el diagrama de una sociedad disciplinaria, los cuerpos son escindidos según otra partición. La disciplina disocia *las fuerzas* del cuerpo: por un lado, las aumenta en función de la utilidad económica, haciendo de estas fuerzas "capacidad" o "aptitud"; y por otro lado, las disminuye en función de la obediencia y el dominio, convirtiendo las fuerzas del cuerpo en relaciones de "sujeción estricta": "Si la explotación económica separa la fuerza y el producto de trabajo, la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada". Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. *Op. cit.*, p. 160.

[791] "Un análisis como éste no es falso; es tan general que no puede serlo…" (Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 220).

[792] *Ib*., p. 221.

[793] Que no es, recordémoslo, ni el de la carne ni el de la sexualidad; ni eclesiástico, ni médico. El discurso antionanista es una interfaz discursiva.

pletórico jardín de enfermedades que florecen a lo largo de la vida. Desde la mirada arqueogenealógica que nos ofrece Foucault, como pensamiento crítico sobre la actualidad, el onanismo y su discurso intermedio entre el la carne y la sexualidad, han operado como somatizadores, en la historia de la formación de la experiencia que hacemos de nosotros mismos a través de la una lógica del sexo.

Foucault nos entrega tres formas de somatización ocurridas con la cruzada antionanista. La primera táctica de somatización del onanismo implica una "descripción fabulosa de una especie de enfermedad polimorfa, absoluta, sin remisión…"[794]. Por masturbarse, los jóvenes adquieren una serie de rasgos y síntomas que recubren su cuerpo de un polimorfismo patológico. Táctica, por tanto, de *fabulación científica de la enfermedad total*[795]. Esta fabulación científica permitirá a la campaña antionanista operar, también, en el discurso médico de la época. Pero esta vez según otra táctica, que consiste en posicionar al onanismo "como causa posible de todas las enfermedades posibles"[796]. La etiología de una gran diversidad de enfermedades, y ya no sólo de una enfermedad polimorfa, llevará al pensamiento médico al onanismo. Táctica, esta vez, de *emplazamiento etiológico del onanismo para una diversidad de enfermedades médicas*. Finalmente, una tercera táctica consiste en conseguir que quienes padecen la enfermedad total originada por el onanismo (variedad de síntomas de una enfermedad), o la diversidad de enfermedades remitidas este (etiología de varias enfermedades), puedan asociar esa enfermedad y esos síntomas, a la práctica de la masturbación.

¿Cómo se consigue esto? Mediante la carta del enfermo[797], o la autobiografía del

[794] *Ib*., p. 222.
[795] *Ib*., p. 223.
[796] Atendiendo a la lista que entrega Foucault, mencionamos las siguiente, poniendo entre paréntesis el apellido del médico que atribuyó tal enfermedad a la masturbación infantil: meningitis (Serres), encefalitis y la flegmesía (Payen). También como etiología de distintas afecciones a la médula, como la mielitis (Dupuytren). De enfermedades de degeneración del tejido óseo (Boyer). De enfermedades oculares (Sanson, Scarpa). De enfermedades del corazón (Blaud). Pero aquella etiología que ocupará la atención de los médicos del siglo XIX, aquellas enfermedades que vinculadas a la etiología onanista van a constituir un punto de problematización central del poder médico-psiquiátrico, serán la tisis (Portal) y la locura (Lisle). (*Cfr.* Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, pp. 223-224).
[797] "En los tratados de medicina y toda esa literatura de octavillas, prospectos, etcétera, encontramos una especie de género literario que es la *carta del enfermo*. ¿Los médicos escribían e inventaban esta carta del enfermo? Algunas, por ejemplo, las publicadas por Tissot, son sin duda obra de éste; otras, con seguridad, son auténticas. Es todo un género literario, la pequeña autobiografía del masturbador" (*Ib*., p. 225).

masturbador, táctica de *escritura de sí*[798] implementada en la misma época en los asilos, y que dará al discurso del enfermo un rol terapéutico que llevará a la clínica psicoanalítica. Esta táctica exige al paciente relatar la historia de sus síntomas, de sus enfermedades, escribir sobre su cuerpo enfermo, sobre cómo ha llegado a revelar la verdadera causa de sus padecimientos. Táctica, entonces, de *asociación de las enfermedades y de los síntomas al onanismo, a través de la escritura de sí*. Tres tácticas, entonces, de somatización de la masturbación: fabulación científica de una enfermedad total, codificación etiológica de varias enfermedades, y asociación, si se quiere, *hipomnemática*, de los síntomas al cuerpo del paciente.

¿Qué logra el trabajo histórico del pensamiento a través de ellas? Logra establecer, para la formación de las ciencias humanas, una causalidad patógena alternativa, que permitirá explicar todo aquello que no puede ser explicado según la causalidad patógena de la anatomía patológica.

> ….en la época misma en que la anatomía patológica estaba identificando en el cuerpo una causalidad lesiva que iba a fundar la gran medicina clínica y positiva del siglo XIX, en esa época (vale decir, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX), se desarrolla toda una campaña antimasturbatoria que ponía de manifiesto del lado de la sexualidad, más precisamente del lado del autoerotismo y la masturbación, otra causalidad médica, otra causalidad patogénica que -con respecto a la causalidad orgánica que estaban señalando los grandes clínicos, los grandes anatomopatólogos del siglo XIX- jugaba un papel a la vez supletorio y condicional. La sexualidad va a permitir explicar todo lo que, de lo contrario, no es explicable. También es una causalidad adicional, porque superpone a las causas visibles, identificadas en el cuerpo, una especie de etiología histórica, por la que el enfermo mismo es responsable de su propia enfermedad…[799]

[798] Técnica que podríamos llamar hipomnemática, haciendo referencia a los *hypomnemata* estoicos estudiados por Foucault en su curso de 1981-1982 (*Cfr.* Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, pp. 341-345). También; *Cfr.* Michel Foucault. "La escritura de sí", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.,* pp. 937-950). Esta técnica estoica será utilizada, tanto en la campaña antionanista como en el tratamiento moral de Leuret, según aquello que hemos querido designar como alteración de la ética, según nuestra lectura del pasaje de *Las palabras y las cosas* comentado anteriormente. La carta del enfermo o el escrito autobiográfico del enfermo, es la aplicación de la técnica estoica, pero no con el fin de proponerse un modo de vida, sino con el fin de intervenir el modo de vida de otro, en este caso el masturbador, en otros casos el loco, la histérica, etc.

[799] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, pp. 226-227

La cuestión de la responsabilidad del propio sujeto respecto a sus enfermedades se transforma, en este punto de la historia, doblemente: se pasa de la cuestión del régimen general de vida del paciente como promotor de enfermedades, a la cuestión de la práctica particular de la masturbación como etiología médica. Y al mismo tiempo, la responsabilidad sexual que se atribuía, hasta este punto de la historia, a las enfermedades venéreas, se extenderá, en adelante, a todo tipo de enfermedades.

> Se asiste a una interpenetración entre el descubrimiento del autoerotismo y la atribución de responsabilidad patológica: una autopatologización. En síntesis, se asigna responsabilidad patológica a la infancia, cosa que el siglo XIX no olvidará.[800]

El niño masturbador es responsable de su vida, de sus enfermedades y de su muerte. Hay una etiología general de enfermedades no-orgánicas en el autoerotismo, que servirá al poder psiquiátrico para conformar una ciencia de la sexualidad. Los escritos o *avisos* de Tissot sirven para ordenar el campo de acción tanto del poder familiar como del poder psiquiátrico. El autoerotismo infantil no sólo constituye un discurso intermedio entre carne y sexualidad. Es también un intersticio, una superficie topológica, formada por la aproximación de dos campos de fuerzas, de dos poderes: el de la familia, según el modelo de la soberanía, y el de la psiquiatría, según el modelo de la disciplina.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, según nos enseña Foucault en *El poder psiquiátrico*, el esquema militar que ordenaba el espacio del asilo y hacía de la relación médico-enfermo un combate entre fuerzas antagónicas y disimétricas, comenzará a *familiarizarse*, esto es, pondrá como horizonte de acción a la familia, como conducto vigilante para la reinserción de los residuos de la isotopía disciplinaria. En este ajuste entre la soberanía familiar y la disciplina asilar, servirán los discursos médico-morales de la cruzada antionanista, proyectando sobre el cuerpo del niño el plano de una etiología sexual de las enfermedades mentales.

Ahora bien, no porque haya responsabilidad patológica en el acto de masturbarse, significa que el niño es culpable de lo que hace. En la estrategia que se está desplegando, en el marco de una formalización de los sistemas disciplinarios, "la naturaleza misma del niño en su desarrollo debe ser exculpada de la masturbación"[801]. Y esto porque de no ser

[800] *Ib.,* p. 227.
[801] *Ib.,* p. 228.

así, masturbarse, enfermar y morir, es designio de la naturaleza humana. Foucault cita un pasaje *Le Tissot moderne*, de Charles-Malo, donde este afirma que "habría que tener un corazón muy corrompido para concebir al nacer la idea de un exceso contra la naturaleza cuya monstruosidad nosotros mismos apenas podemos definir"[802].

¿Quién tiene entonces la culpa? La culpa la tienen los adultos, quienes al cuidar al niño, terminan por estimularlo. Los avisos sobre el onanismo se dirigen a los padres y cuidadores, y no a los niños. Esto, porque ellos constituyen una matriz estimulante que induce el onanismo en quienes, no obstante, no tenían inclinación natural a él. El entorno inmediato de cuidados y afectos de los niños: nodrizas, criados, preceptores, familiares como tíos o abuelos, se intercalan entre la virtud de los padres y la inocencia de los niños, introduciendo una *interfaz estimulante* que será el objeto de la campaña antionanista. La culpa es, en cierto modo, de los padres, quienes han dejado a los hijos en manos de esos intermedios que inducen en ellos prácticas malsanas. Lo que lleva a una nueva configuración del espacio familiar, un nuevo emplazamiento de la familia, que pondrá al cuerpo parental, adjunto a un poder médico-moral, en una relación directa de cuidados respecto a los hijos: "una nueva física del espacio familiar"[803].

Los padres tendrán la responsabilidad, entonces, de vigilar continuamente la actividad de sus hijos, siempre a la caza de un cuerpo de placer que no debe aparecer en el espacio doméstico. La nitidez con que Deslandes describe las partes del cuerpo masturbador, para instruir a los padres respecto al impedimento de la masturbación de sus hijos, muestra que en términos discursivos, se estaba dispuesto a llegar bastante lejos con tal de combatir esta práctica.[804] Se hace visible la "sintomatología menuda del placer" que configura un física del espacio en la cual se despliega "la gran dramaturgia familiar de los siglos XIX y XX"[805], en la que se aproximan el cuerpo parental y el cuerpo infantil,

---

[802] *Ib*., p. 229. *Cfr*. M. Charles-Malo. *Le Tissot moderne, ou Réflexions morales et nouvelles sur l'onanisme, suivies des moyens de le prévenir chez les deux sexes*. Paris: L'imprimerie de Richomme, 1815, pp. 11-12. Remitimos a la misma edición que citan los editores en *Los anormales*. Se puede leer en el sitio web: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56612322/f6.item.texteImage

[803] *Ib*., p. 231.

[804] *Cfr*. Lêopold Deslandes. *De l'onanisme et des autres abus vénériens considérés dans leurs rapports avec la santé*. Paris: chez A. Lelarge, Libraire-Éditeur, 1835. Se puede leer en: https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9765756h/f9.item.texteImage. Foucault se disculpa ante el retrato de Bergson, y cita un pasaje del texto de Deslandes, que se encuentra entre las páginas 369 y 372 del ejemplar citado. A pesar de leerlo editado, la descripción del masturbador que hace Deslandes es incómodamente gráfica.

[805] *Ib*., p. 232.

en torno al autoerotismo.

> Desaparición de los intermediarios; pero esto quiere decir, en términos positivos: en lo sucesivo, el cuerpo de los niños deberá ser vigilado, en una especie de cuerpo a cuerpo, por el de los padres. Proximidad infinita, contacto, casi mezcla; asimilación imperativa del cuerpo de unos al cuerpo de los otros; obligación acuciante de la mirada, la presencia, la contigüidad, el contacto.[806]

El objetivo de la cruzada antionanista es así la constitución de un cuerpo familiar que se forma al envolver el cuerpo del niño con el cuerpo parental, en función de impedir la emergencia del cuerpo masturbador. Se destaca, en esta operación de formación de un cuerpo familiar, la sexualidad de los niños, para hacer responsables de esta práctica malsana a los padres que los dejan al cuidado de terceros, lo que lleva a la constitución de la familia nuclear, en cuyo centro está el peligro del cuerpo sexual, *puesto de relieve*[807] por la nueva física doméstica promovida por la campaña antionanista de comienzos del siglo XIX.

Este poder parental, nueva física intrafamiliar, a pesar de haber sido promovida por un movimiento antes moral que médico, cruza con el posicionamiento de la masturbación como etiología de una notable variedad de enfermedades. Según esto, la moral sexual familiar conectará por su borde externo con el poder médico-psiquiátrico, que si bien tenía un discurso análogo al de la fisiología, no encontraba aún garantía material para su estatuto médico-científico. Así, los modelos, las intervenciones, las orientaciones que regulan el control parental del cuerpo sexual, la familia las tomará de ese aliado que será el poder médico. Con lo cual, la relación médico-paciente se prolongará desde el poder médico al poder familiar: "La nueva familia, la familia sustancial, la familia afectiva y sexual, es al mismo tiempo una familia medicalizada".[808]

Prácticas como la confesión, el *restraint* o el castigo físico, entran en la familia al conectarse esta con una tecnología médica. La familia diagnosticadora y tratante de las afecciones sexuales de sus hijos, reproduce en el cierre doméstico prácticas hospitalarias y asilares, constituyendo una continuidad extraasilar, extrahospitalaria o extraclínica, de

[806] *Idem.*
[807] "…al poner de relieve el cuerpo del niño como peligro sexual, se dio a los padres la consigna imperativa de reducir el gran espacio polimorfo y peligroso de la casa…" (*Ib*., p. 234).
[808] *Ib*., p. 236.

la relación médico-enfermo. Y con ello, a través de la familia, y como reacción a los peligros médico-morales del onanismo, la medicina podrá entrar en contacto con la sexualidad. Se produce así un complejo relacional que tiene los siguientes elementos. Por un lado: *investidura no discursiva del cuerpo del niño por los padres*. Por el otro lado: *discurso científico-confesional de la medicina*. Y además de esta partición dicursiva/no-discursiva: *movimiento de intercambio médico-familiar*. Este último,

> …hace que la medicina funcione como medio de control ético, corporal, sexual en la moral familiar y que, en compensación, pone de manifiesto, como necesidad médica, los trastornos internos del cuerpo familiar, centrado en el cuerpo del niño. Los vicios del niño y la culpa de los padres llaman a la medicina a medicalizar el problema de la masturbación, de la sexualidad del niño, de su cuerpo en general. Un engranaje médico familiar organiza un campo a la vez ético y patológico, en que las conductas sexuales se dan como objeto de control, coerción, examen, juicio, intervención.[809]

Es a través de la campaña contra la masturbación que promovieron Bekker, Tissot, Charles-Malo o Deslandes, que medicina y sexualidad entrarán en contacto por primera vez. Lo harán a través del conducto vigilante de la familia diagnosticadora y tratante de sus hijos, ya que ella asumirá los procedimientos e intervenciones médicas dentro del espacio familiar, prolongando así el poder médico fuera de los asilos y hospitales.

Conectada así la medicina a la etiología no-orgánica que constituye el onanismo infantil, la familia quedará situada como instancia de normalización y de intervención inmediata sobre el cuerpo del niño, controlada desde afuera por un poder-saber médico-moral. A partir de las primeras décadas del siglo XIX, será a través de la familia que lo normal y lo anormal en el orden de la sexualidad comenzará a modular las prácticas médico-morales según un nuevo horizonte de acción.

Este espacio familiar sexualmente saturado, con sus redes de miradas y sus "líneas de penetración indefinida"[810], configura una *red epistemofílica* en torno al onanismo infantil, que aproxima y solidifica las relaciones padres-hijos, y que será la base, según esta arqueología foucaultiana de la anormalidad sexual, de la familia moderna. En la historia de la *función psi* la familia esta sexualmente cargada, antes del nacimiento del

[809] *Ib*., p. 240.
[810] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit*, 2009, p. 44.

psicoanálisis. Las consecuencias y efectos de esta saturación sexual de la familia serán las siguientes.

a. A fines del siglo XVIII, al relevar la interfaz estimulante de los cuidadores, el espacio familiar es saturado de visibilidad, y en esa nitidez, sus asomos, gestos, caricias y contactos articulan una nueva superficie de cuidados y descuidos, que requerirán la tutela de un saber médico, para permitir orientar a la familia en el control y la vigilancia de una práctica sexual peligrosa, que parecía ser la causa de todo un campo de patologías.

El poder-saber médico, instancia externa superpuesta a la instancia epistemofílica de la familia afectiva, encuentra así un espacio de generalización de la mirada clínica. Al cerrarse, estrecharse y saturarse afectivamente el espacio familiar, la tecnología médica en formación encuentra un meollo técnico complejo constituido por los padres y los hijos –y también, aunque secundariamente, por los cuidadores-, que operará como eje para los movimientos y procesos del poder-saber médico. Y esto a través, por ejemplo, del uso de una serie de medicamentos recetados que los padres deberán aplicar a la proclividad onanista de sus hijos, como "correa de transmisión"[811] de los instrumentos que la tecnología médica busca poner en juego en torno a cuerpo del niño. Camisas de noche, corsés, vendas, el "cinturón de Jalade-Laffont"[812], sondas e inyecciones en la uretra, cauterizaciones, ablaciones del clítoris en las niñas, entre otros mecanismos, pasan así a formar parte del repertorio de cuidado domésticos que serán la prolongación del poder médico.

b. Pero hay otro elemento que para nosotros es más relevante. La imbricación del poder médico al poder parental, en el momento mismo en que la familia se cierra en la estrechez sexualmente saturada de la relación padres-hijos, encuentra como instrumento de enganche la confesión. La envoltura afectiva del niño por parte de la vigilancia y las intervenciones de los padres, que planteaba a estos la necesidad de captar la masturbación antes de que se manifestara, y de no ser así, de escabullirse y establecer trampas que le permitieran pillar al niño en el acto, pone al niño en la obligación de reconocer su mal, de

[811] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.*, p. 235

[812] "…una especie de corselete de metal que debe aplicarse en el bajo vientre, en el caso de los varones, con una suerte de pequeño tubo metálico horadado en el extremo por una serie de agujeritos para que puedan orinar, aterciopelado en el interior, y que es cerrado durante toda una semana con candados. Éstos se abrían una vez por semana, en presencia de los padres, para limpiar al niño. Fue el cinturón más empleado en Francia a principios del siglo XIX" (*Ib.,* p. 238).

comprender las consecuencias de sus actos, y de aceptar el tratamiento médico.

Confesar la práctica patógena al médico implica de entrada, según esta problematización antionanista del espacio familiar, cruzar el umbral hacia la cura. Pero esta curación sólo tendrá eficacia, sólo será verdadera, si aquél que padece la enfermedad consiente y participa a voluntad en el tratamiento.

El niño debe, entonces, confesar, no a los padres que subrepticiamente han capturado ese cuerpo en estado de placer –afectados por esa misma intensidad sexual- sino al médico que como entidad externa ofrece un lugar a ese discurso. Exigencia que posiciona a la sexualidad, desde la envoltura afectiva del cuerpo del niño, y desde la imbricación del poder médico al poder parental, como asunto a ser confesado, como práctica a ser escuchada, como etiología a ser tratada por una tecnología médico-confesional que emplazará a todo el campo de las perversiones sexuales como aquellos que debe ser dicho y observado.

Desde el espacio afectivo y estrecho en cuyo interior el niño está ubicado: vigilancia exhaustiva del cuerpo en estado de placer. Desde el saber médico, aún amplio y difuso en lo que respecta a la psicopatología sexual: confesión a una discursividad externa a la familia, a un sistema de mirada y escucha que hará entrar en su campo el onanismo infantil, lo que le permitirá prolongarse como tecnología de poder por medio de una familia atenta a la causalidad patógena que todo niño pone en juego en el espacio doméstico, generalizando así los procedimientos médicos e higiénicos a la totalidad de la población.

c. Al mismo tiempo en que se establece todo este juego entre la “vigilancia muda” de los padres y las confesiones médicas que van del niño al médico, se articula una continuidad desde la tecnología médica hasta el niño, pasando por los padres, que pondrá en acción, por medio de un movimiento de intercambio, el proceso de medicalización de la sexualidad que llevará a la constitución, ya en la segunda mitad del siglo XIX, de un dispositivo de sexualidad.

Es este juego de intercambios, de continuidad entre un poder médico y un poder parental -juego en el que se incorpora, no sin modulaciones importantes, la práctica cristiana de la confesión de la carne-, aquello que engloba la sexualidad del niño, lo que permite a la medicina traer a la superficie un nuevo campo de injerencias que tendrá a los

trastornos internos de la familia como objeto de atención privilegiados. Y lo que permite, a la vez, que la instancia de la familia afectiva opere, de ahora en adelante, como instancia de normalización y de rectificación de la anormalidad que encuentra en su propio espacio sexualmente saturado las líneas de fuerza para su manifestación.

Lo normal y lo anormal se muestran así, según las operaciones de vigilancia parental, imbricadas a una tecnología médica, como un fenómeno que sólo puede venir de la familia nuclear, que sólo en ella puede determinarse según la envoltura afectiva del cuerpo en estado de placer del niño.

> Un engranaje médico familiar organiza un campo a la vez ético y patológico, en que las conductas sexuales se dan como objeto de control, coerción, examen, juicio, intervención.[813]

Articulación médico-parental que responde, velada por el problema de la cura médica, a los intereses políticos y económicos que han llevado al cuerpo del niño a la estricta vigilancia de los padres, por el simple hecho de que "vivía y no debía morir"[814]. Con esto no debemos entender que la vida del niño se vuelve rentable para el Estado en el sentido de favorecer una adultez adecuadamente tonificada para las exigencias de producción. Si bien esto puede ser así, el tema central es otro:

> Lo que el Estado pide a éstos, lo que exigen las nuevas formas o relaciones de producción, es que el gasto, hecho por la existencia misma de la familia, de los padres y los hijos que acaban de nacer, no sea inútil a causa de la muerte precoz de estos.[815]

Se trata entonces de velar por la vida del cuerpo del niño, por la necesidad de generar en el espacio familiar una rentabilidad básica que se vea justificada en la perpetuación de la vida del niño, puesto que su muerte implica que el gasto estatal por la manutención de la familia, así como los gastos del propio cuerpo familiar, han sido en vano. Es en función de este problema, que empujado por la campaña antionanista permitirá la emergencia del cuerpo sexual en el seno de la envoltura familiar del cuerpo del niño, que la vigilancia y la rectificación de las conductas sexuales será encargada a los padres, en nombre de la salud y de la supervivencia de su hijo, reorganizando el

[813] *Ib.,* p. 240.
[814] *Ib.,* p. 241.
[815] *Idem.*

espacio familiar desde su estructura relacional hacia su estructura limitada e intensa, de vigilancia constante.

Es según este movimiento que pone a los padres a cargo de la vigilancia de la sexualidad de sus hijos que la infancia podrá desplazarse desde el espacio ceñido de la familia hacia su acogida en los marcos de una institución médica y pedagógica, hacia una educación estatal que exigirá a los padres la "retrocesión" de los niños al Estado, a quien confiarán su instrucción y formación técnica a instancias educacionales que fluyen directa o indirectamente desde una educación estatal, reivindicada al mismo tiempo que en Francia y Alemania se ponía en movimiento la campaña antionanista (hacia 1760-1780).

Lo que implica que la envoltura afectiva del cuerpo del niño por parte de la vigilancia parental continua, de ningún modo es una confiscación de la infancia al espacio estrecho de la nueva familia. Más bien, al mismo tiempo que la familia afectiva toma a su cargo la sexualidad infantil, al aproximar e intensificar las relaciones entre padres e hijos, se le exige a la familia que releve la formación y la educación de sus hijos a una institucionalidad estatal que se venía desarrollando desde fines del siglo XVIII. Entre la familia, la medicina y el Estado, entonces, se establece todo un sistema de intercambios que hacen pasar al niño de una instancia a otra en función de no dejarlo morir, con el problema agregado de que si vive, está siempre al acecho de esa práctica que es la causa patógena de todo un campo de anomalías sexuales, que pueden llevar incluso a la muerte.

Rodeado de toda esta peligrosidad, de todo este halo patógeno y letal, el cuerpo del niño será situado como el meollo técnico de toda una red de poderes que habilitarán, en el desarrollo del problema del gobierno, el conducto de paso desde la singularidad somática del infante masturbador hasta la multiplicidad orgánica de las poblaciones y sus marginales.

Desde el momento en que la psiquiatría se engancha al control parental motivado por la campaña antionanista, y surge la tarea de abarcar de un modo ubicuo el campo en el que instinto y sexualidad se han ido aproximando, a la vez que se amplía el campo de injerencia, ya no se buscará aislar la masturbación. La "misión" de la psiquiatría del siglo XIX será más bien "lograr que se comuniquen entre sí todas las irregularidades intra o extrafamiliares"[816]. El poder psiquiátrico se perfila, de este modo, como una disciplina

[816] *Ib.,* p. 257.

que encuentra en el carácter etiológico de la masturbación infantil el prisma que permitirá proyectar los haces de luz de la mirada médica en todas las direcciones del extenso campo que va de la infracción legal a la irregularidad familiar, donde logrará "esbozar el árbol genealógico de todos los trastornos sexuales"[817].

Es en este nuevo ámbito de problematizaciones que el cuerpo médico del siglo XIX podrá elaborar esa tecnología de poder-saber que es la psicopatología sexual, cuyo primer exponente, en esta genealogía de la anormalidad sexual, es Heinrich Kaan, que publica en Leipzig, en 1844, si *Psycopathia sexualis*[818], primer tratado exclusivamente dedicado al problema de los trastornos sexuales. ¿Cuál es el punto en que el libro de Kaan encuentra una posición genealógica relevante respecto al campo de la psicopatología sexual?

Ese punto Foucault lo encuentra en la noción de "*nisus sexualis*", es decir el instinto sexual, que tal como existe para la dinámica del hambre un aparato orgánico de nutrición, existirán para este instinto la dinámica de los órganos sexuales. De este modo, el tema de la sexualidad se naturaliza, a la vez que se generaliza como una dinámica orgánica que atañe a toda especie: "la sexualidad humana se inserta en la historia natural de una sexualidad que se puede hacer remontar hasta las plantas"[819]. En este amplio marco, la sexualidad relacional heterosexual aparecerá, al lado de las irregularidades e infracciones orientadas por el instinto, como una práctica natural, y en consecuencia normal, pero que no será suficiente para domar e integrar de modo satisfactorio las fuerzas y la dinámica del *nisus sexualis*, ya que este siempre desborda su finalidad natural: "En otras palabras, con respecto a la copulación, es normalmente excesivo y parcialmente marginal"[820]

Y esto puede ser comprobado, desde la perspectiva de Kaan, en los juegos infantiles, cargados de sexualidad, en el sentido de que los juegos de los niños y los de las niñas, a pesar del precario desarrollo del instinto sexual, están claramente diferenciados. Todo el comportamiento infantil –y en consecuencia el adulto- estará así

[817] *Ib.,* p. 258.
[818] Utilizamos la versión en inglés del libro de Heinrich Kaan. (*Cfr*., Heinrich Kaan. *Heinrich Kaan's "Psychopathia sexualis" (1844): a classic text in the history of sexuality.* Londres: Cornell University Press, 2016).
[819] *Idem.*
[820] *Idem.*

apuntalado a una sexualidad que no le viene del desarrollo de su cuerpo, sino que se está dando en todos los ámbitos de la naturaleza.

Este soporte sexual-natural del comportamiento observado por Kaan se pone de manifiesto, también, en un ámbito distinto al del juego infantil. Ese otro ámbito para la manifestación del instinto sexual es la curiosidad de los niños, principalmente la curiosidad suscitada por los órganos sexuales -los suyos y los de los demás-, ya que es en esta actividad, en este "deseo de saber"[821], donde se hace presente la mecánica del instinto. Tanto el jugar como el conocer aparecen como actividades apuntaladas al soporte sexual-natural que es el instinto. "En su vivacidad, en lo que puede tener de más dinámico, el instinto sexual va, por tanto, mucho más allá de la pura y simple copulación: comienza antes y la desborda"[822]. Si bien su finalidad natural es la copulación, la vivacidad, la precocidad y lo vasto del instinto condenan siempre su movimiento a un desborde de esa naturaleza que lo pone en acción. En este sentido es que puede afirmarse que el instinto "es frágil por naturaleza"[823], puesto que al abarcar todo el organismo y todo el comportamiento, no logra nunca reducirse a ese fin natural que es la copulación heterosexual, y dispone a la totalidad de la vida natural del individuo a las anomalías y a los desvíos.

Estas observaciones permiten a Kaan configurar el dominio unitario de las aberraciones sexuales –"a la vez naturales y anormales"[824]-. O como dice Foucault: "la primera gran dinastía global de las aberraciones sexuales"[825], que incluye el onanismo, la pederastia, el "amor lésbico" –es decir, para Kaan, las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo-, la violación de cadáveres, el bestialismo, etc. ¿Cuál es el factor que explica que hayan tantas desviaciones respecto al acto sexual natural y normal? Este factor, nos dice Foucault, es lo que Kaan llama *phantasia*, es decir "la imaginación mórbida"[826], que puesta en movimiento por "deseos prematuros", buscará medios derivados y sustitutivos para encontrar la satisfacción, allanando el camino que lleva al desvío de la sexualidad respecto al acto natural, copulativo y heterosexual. Lo que pone al onanismo en una situación privilegiada respecto a las otras perversiones, puesto que

[821] *Ib.,* p. 259.
[822] *Idem.*
[823] *Idem.*
[824] *Idem.*
[825] *Ib.,* p. 260.
[826] *Idem.*

será en esta aberración en particular donde quienes devengan desviados comenzarán a valerse de la "imaginación sexualmente polarizada"[827] que suscita el deseo y el placer de masturbarse, en un cuerpo apuntalado a un soporte sexual-natural que lo desborda cada vez, por el carácter prematuro de su deseo y el intenso placer de su acto. En el deseo prematuro del niño, atravesado en su carácter natural y comportamental del instinto, e imaginariamente polarizado, se puede encontrar el asidero de toda perversión sexual adulta.

De todo esto Foucault deriva tres puntos que "en la historia de la problematización psiquiátrica de la sexualidad"[828], pasarán a tener una relevancia decisiva. El primero es la idea de que la anormalidad del instinto es natural. El segundo es que el vínculo entre la naturalidad del instinto y la anomalía sexual aparece ahora en la infancia. El tercer punto es el lazo privilegiado entre el instinto sexual y la imaginación mórbida. Y será este último punto el que servirá de clave de inteligibilidad para comprender tanto la relación entre instinto y anomalía, como el hecho de que sea en la infancia, y específicamente en la masturbación infantil, donde será situada la etiología de las aberraciones sexuales.

> En tanto que en la misma época el instinto se invocaba, en el fondo, para servir de soporte de acciones habituales, irresistibles, automáticas, sin el acompañamiento de pensamientos o representaciones, el instinto sexual, descripto ahora por Heinrich Kaan, tiene una vinculación directa con la imaginación. Ésta es la que le abre el espacio donde va a poder desarrollar su naturaleza anormal. En la imaginación van a manifestarse los efectos del desenganche entre naturaleza y normalidad y, a partir de allí, ella actuará de intermediario, de relevo de todas las eficacias causales y patológicas del instinto sexual[829].

Otro punto importante que Foucault deriva de la organización, por parte de Kaan, de un campo de aberraciones sexuales que encuentra en el tema de la imaginación mórbida del niño masturbador la clave de inteligibilidad de las relaciones confusas entre instinto y anomalía sexual, es el siguiente: mientras que la psiquiatría de la época encontraba en el instinto un movimiento alternativo respecto al delirio –es decir, que donde no había delirio, había que fijarse en el mecanismo del instinto-, Heinrich Kaan

[827] *Idem.*
[828] *Ib.,* p. 261.
[829] *Idem.*

hace entrar la noción de instinto sexual y con ella el problema de la *phantasia.* Sin ser del orden del delirio, el instinto encuentra así una relación privilegiada e intensa con la imaginación. Instinto e imaginación se acoplan en un juego de intercambios e interferencias que permitirán dibujar un *continuum* que va "desde la mecánica del instinto hasta el despliegue significante del delirio"[830]. De este modo, con el texto de Kaan, se opera una "inserción, por medio del instinto sexual, de la imaginación en la economía del instinto"[831].

Acoplados y superpuestos, instinto e imaginación articulan en la psiquiatría del siglo XIX un gozne clave para la generalización del poder psiquiátrico, así como para sus afanes de oblicuidad respecto al terreno problemático de las aberraciones sexuales. Si bien Kaan mantiene la idea de que en la masturbación se puede encontrar la causa de una serie de trastornos somáticos, en su libro aparece un tema que no se planteaba en la campaña antionanista, y es el tema según el cual el instinto acoplado a la imaginación, puede ser la causa, a la vez, de trastornos sexuales. En torno a todo esto se organizará el campo de la psicopatología sexual. Mientras que con Prichard entran en la escena psiquiátrica una serie de trastornos no-delirantes; con Griesinger se asienta la neuropsiquiatría, que intenta asimilar la etiología de los trastornos mentales a la de los trastornos neurológicos; y con Baillarger se establece "el eje voluntario-involuntario" como problema principal, pasando el privilegio del delirio a un segundo plano; mientras ocurre todo esto, Kaan pondrá sobre la mesa no sólo esa dinastía de las aberraciones sexuales, sino también, y principalmente, su "genealogía psiquiátrica"[832].

Ordenamiento y entrada en escena de un conjunto de aberraciones sexuales que constituirán, ahora, un nuevo campo para el poder psiquiátrico. Lo que llegó a la superficie de esta tecnología médica por medio de un "destabicamiento"[833] de ese fenómeno que para los médicos de la cruzada debía ser enfatizado y al mismo tiempo marginado: la masturbación. Y este destabicamiento fue posible a través de la vinculación de la masturbación tanto al instinto sexual como a la imaginación puesta en juego en sus líneas de fuerza. Todo lo cual llevará a la constitución de un campo de anormalidades

[830] *Idem.*
[831] *Idem.*
[832] *Ib.,* p. 262.
[833] *Ib.,* p. 263.

sexuales a las que se acoplará, según indica Foucault, un "complemento de poder"[834] que dará al instinto sexual su situación etiológica en todo un conjunto de trastornos que ya no serán del orden de la sexualidad.

Es decir que, por medio del acople entre instinto sexual e imaginación mórbida, que permite el destabicamiento de la masturbación infantil, la sexualidad no sólo será situada como causa patógena del campo de anomalías sexuales, sino también como complemento de todo un conjunto de trastornos no-sexuales, como las locuras u otras enfermedades mentales. La etiología de las enfermedades no-orgánicas ya no será, entonces, el agotamiento y la debilidad física, o una afección de los nervios, que implicaba la práctica de la masturbación para personajes como Tissot. Ahora, será el instinto sexual –acoplado a una imaginación mórbida a la que el niño es más proclive- el meollo técnico y genético que dará lugar a todo un campo de patologías, sean estas sexuales o no.

Para dar cuenta de este proceso, Foucault presentará el caso del soldado Bertrand, extraído de un artículo de Cl.-F. Michéa[835], sobre las desviaciones del "apetito venéreo". Se trata de un caso que transcurre entre 1847 y 1849, momento en que Bertrand es sorprendido exhumando cadáveres en el cementerio de Montparnasse, después de una seguidilla de profanaciones en distintos cementerios de Paris, actividad que fue en aumento hasta 1849, cuando se le tiende una trampa para pillarlo en el acto. Herido por los guardias, Bertrand se dirige al hospital militar del Val de Grâce, donde confiesa a los médicos que a veces, esporádicamente, a veces con regularidad, lo invade el deseo de ir a algún cementerio, excavar tumbas, extraer el cadáver, destriparlo, descuartizarlo, para finalmente "engancharlos en las cruces, en las ramas de los cipreses y hacer con ellos una gran guirnalda"[836].

A este horrible, aunque afanado proceso creativo, se le suma algo que Bertrand no destaca, y es el hecho de que la mayoría de los cadáveres exhumados son cuerpos femeninos. Razón por la cual los médicos y los jueces deciden examinar los restos de las víctimas, para llevarse la sorpresa de que éstos habían sido objetos sexuales de Bertrand,

[834] *Idem.*

[835] Como nos indica la nota 17 de la página 263, el título del artículo de Michéa es "Des déviations maladives de l'appétit vénérien". Se hace referencia también a un artículo de L. Lunier, titulado "Examen médico-légal d'un cas de monomanie instinctive. Affaire du sergent Bertrand", en *Annales médico-psychologiques*, I, 1849, pp. 351-379.

[836] Michel Foucault. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. *Op. cit.,* p. 264.

a pesar de su avanzado estado de descomposición. Marchal, el médico que se encarga de preparar el caso para el tribunal militar que juzgará a Bertrand, indica que se trata de un caso de "monomanía destructiva", considerando el hecho de que el primer paso del aberrante procedimiento de Bertrand era el de descuartizar aquello que ya estaba en proceso de descomposición -es decir, destruir aquello que ya estaba destruido-, lo que indicaba de un modo claro que en Betrand se había manifestado, en su pureza, la furia monomaníaca.

Ahora bien, esta no es la única monomanía que Marchal observa en el caso de Bertrand. Hay una segunda, apuntalada a la primera, que garantizaba el carácter patológico de las acciones del soldado. Se trata de una "monomanía erótica" manifestada en el momento en que Bertrand procedía a atentar sexualmente contra los restos exhumados. En palabras de Marchal, "es por lo tanto un ejemplo de monomanía destructiva complicada como monomanía erótica"[837]. Para dar nitidez a su diagnóstico ante el tribunal procede a comparar este caso con el de un débil mental encerrado en el hospital de Troyes, que recurría a los cadáveres de la morgue para satisfacer sus necesidades sexuales. Desde el punto de vista de Marchal, este caso se diferencia del de Bertrand por el hecho de que en el primero no se trata de monomanía erótica. De hecho, lo que empuja al débil mental a actuar así es que nadie en su entorno inmediato, afirma Marchal, está dispuesto a ayudarle con su impetuoso interés sexual, por lo que recurre, sin más alternativa, a los cadáveres de la morgue. Simplemente, el débil mental de Troyes responde a su mecánica natural, que ha visto sus posibilidades de satisfacción estrechadas, e incluso ya anuladas entre los vivos. Recurre, como es natural e incluso racional desde el punto de vista de Marchal, a un último recurso, aunque desesperado, entre los cuerpos fríos de la morgue.

No hay aquí monomanía erótica, ni tampoco una monomanía destructiva complicada por un erotismo aberrante. Esto es lo que le ocurre, más bien, con Bertrand, perfectamente capacitado para satisfacer sus necesidades sexuales con su entorno, pero que se ve abruptamente desviado de esta posibilidad por una manía destructiva a la vez desviada y agudizada por una monomanía erótica. Sin encontrar mayores obstáculos para la satisfacción sexual, las actividades de Bertrand muestran que se trata de algo más complicado que la imposibilidad de saciar estos impulsos. De todo lo cual se concluye

[837] Citado en la nota 21 de la página 265 (*Ib*., p. 265)

que el comportamiento de Bertrand consiste en "una especie de brote erótico de una monomanía fundamentalmente destructiva"[838].

Pero Michéa propondrá la situación inversa. Es decir, propondrá que no se trata tanto de una monomanía fundamentalmente destructiva que se ve complicada por un brote erótico. Para Michéa, en el centro del caso está la monomanía erótica, mientras que la monomanía destructiva no es más que un derivado, no tanto del brote erótico, como de una raíz "genésica" que se encuentra en el meollo del cuadro de Bertrand. Se trata del instinto. Para probar su punto, también recurrirá a una comparación, aunque esta vez entre el cuadro de Bertrand y lo que en la época se llamaba "vampirismo", cuadro delirante en el cual el afectado cree, al prolongarse sus pesadillas en la vigilia, que los muertos se levantan de sus tumbas y acechan el mundo de los vivos.

En el caso de Bertrand no hay delirio, ni tampoco se pone en juego la creencia delirante del vampirismo. Como señala Foucault: "No se absorbió en el tema delirante del vampiro, porque es más bien un vampiro a la inversa"[839], es decir un vivo al acecho de los muertos, un chupasangre que no forma parte de una creencia delirante, pues para que los muertos estén muertos y no se levanten de la tumba, no es necesario soñar o delirar. Y para dirigirse a un cementerio a desenterrarlos, y llevar a cabo el destructivo y perverso procedimiento, se debe estar loco, claro, pero no necesariamente delirante. El cuadro de Bertrand muestra, según las observaciones de Michéa, una "locura sin delirio" que organiza, por un lado, el conjunto sintomático constituido por una manía destructiva, y por otro lado un conjunto sintomático constituido por una monomanía erótica.

Se puede ver que en estas observaciones el erotismo no parece tener un rol decisivo. Después de todo, el instinto genésico es el que ha llevado a Bertrand tanto a la constitución de la sintomatología destructiva como de una sintomatología erótica. No obstante, es justamente en este punto donde Michéa podrá establecer, en la historia de las problematizaciones psiquiátricas de la sexualidad, "el marco general de una genealogía posible"[840] de los cuadros sintomáticos desde la sexualidad. Nótese bien: no se trata de que Michéa haya elaborado dicha genealogía. Él es más bien quien ha puesto sobre la mesa el "principio general" que permitirá configurar el campo de las anormalidades según

[838] Michel Foucault. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975). Op. cit.*, p. 266.
[839] *Idem.*
[840] *Idem.*

su etiología sexual. ¿Cuál es ese principio general? Es el instinto sexual como causa posible de toda una serie de trastornos, tanto por su ímpetu como por su amplitud.

Ahora bien, lo que perfila al instinto sexual en la base de toda una serie de trastornos, no es tanto el hecho de que sea una fuerza que lleva a los individuos a desviarse de la copulación como única meta satisfactoria del instinto. Se trata más bien de que el instinto sexual trae consigo un placer que no se adecua a la procreación, un placer que sigue un camino propio de satisfacciones, que no se corresponde, en su economía y en su mecánica, a las satisfacciones que atañen a propagación de la especie. Michéa señala, entonces, este desfase entre el placer y la fecundación como un fenómeno "absolutamente natural al instinto"[841], lo que parece comprobado por la masturbación infantil –es decir ese estadio en el que se obtienen placeres fuera del marco de la conyugalidad-, y por el placer de la mujeres durante el embarazo o después de la menopausia –es decir, cuando no están en condiciones de ser fecundadas.

> Por lo tanto, el instinto se desconecta del acto de fecundación por el hecho de que es esencialmente productor de placer, y éste puede localizarse o actualizarse por medio de una serie innumerable de actos[842].

Según esta desconexión, el acto reproductivo pasará a ser una de las formas posibles de un placer que se inscribe en la economía del instinto sexual, un placer que es el principio de esa economía instintiva, desligado "por naturaleza" de la generación, y que de este modo podrá servir de clave de inteligibilidad para todo un conjunto de cuadros sintomatológicos. Surge así una idea que es para nosotros, hoy en día, bastante familiar. La idea de que incluso detrás de un acto criminal como el de Bertrand, incluso en el caso de crímenes monstruosos, algo del orden del instinto sexual, algo del orden de una exigencia de satisfacción propia de la naturaleza criminal –y, a fin de cuentas, desde Michéa, de cualquier naturaleza- debe estar puesto en juego como principio general del comportamiento.

Como consecuencia de este desfase entre el placer y la procreación, que inscribe al primero como principio económico de los mecanismos del instinto, y lo desconecta del segundo para situarlo como una de las formas posibles del placer instintivo, el instinto

[841] *Ib.,* p. 267.
[842] *Idem.*

sexual es conectado a todos los demás placeres posibles, a todos los placeres que recorren la periferia de la conyugalidad procreadora. Con las observaciones de Michéa, entonces, "el placer que se experimentará al satisfacer un instinto debe referirse, por una parte, al instinto mismo y, por la otra, a ese instinto sexual que es, en cierto modo, el productor universal del placer universal"[843].

Con todo este movimiento de desfase, inscripción y conexión del instinto sexual con los trastornos del comportamiento, los mecanismos del placer emergerán ante la mirada médica como un objeto central, puesto que a la vez que permite la desconexión del instinto sexual respecto a los mecanismos de la reproducción, permite a la vez –en función de la misma desconexión- la configuración de un campo unitario que agrupa todo un conjunto heterogéneo de aberraciones: "el placer no ajustado a la sexualidad normal es el soporte de toda la serie de conductas instintivas anormales, aberrantes, susceptibles de psiquiatrización"[844].

Lo que trae consigo consecuencias que van muchos más allá de meras conceptualizaciones antropológicas ahora más sofisticadas, que permitirán acceder al sujeto sexual. Con las observaciones de Michéa, con la delimitación de un principio general para la genealogía de las aberraciones del comportamiento, se produce todo un cambio en la experiencia alienista de la locura. Con el nacimiento del placer psiquiátrico –es decir de un placer no-reproductivo, inscrito en la economía de un mecanismo natural, que está en la base de todo comportamiento- la teoría de la alienación queda atrás, al sustituir los temas de la representación, del interés y del error, por el tema de un instinto sexual productor de placeres en cuyo eje la sexualidad reproductora no es más que un placer entre otros, posicionando al "placer no ajustado a la sexualidad normal"[845] como soporte de las conductas aberrantes, y esbozando así lo que será la elaboración de una teoría del instinto, ligada a la imaginación y al placer.

Con todo esto, queda emplazado el placer, acoplado al instinto y a la imaginación, como punto de apoyo para la tecnología del sexo. Todo esto es lo que modula nuestra actual esfera sexual, atravesada por una moral médica y psicológica, que permitirá el surgimiento de las ciencias humanas y de una serie de disciplinas que tendrán como

[843] *Ib.,* p. 268.
[844] *Idem.*
[845] *Idem.*

fundamento a la sexualidad. En adelante, la cuestión del placer, del deseo, constituirán un nuevo régimen discursivo, que permitirá una experiencia hermenéutica de sí enquistada en la interioridad de cada uno y en una moral médica.

La carne que convulsionaba en Loudun, pasó así a un poder médico-moral sobre los nervios y las fibras, que pronto se consolidará como medicina de la sexualidad. Esa carne, pasa así, a través del cuerpo nervioso del niño masturbador, de una problematización eclesiástica a una problematización médico-moral que dará consistencia a una medicina de la sexualidad. Entre carne y sexualidad, el discurso antionanista. El efecto de esta concatenación, será el espacio sexuado de la familia recubriendo el cuerpo de agitación y de placer de los niños. No se trata de decir, con esto, que carne y sexualidad son lo mismo, en distintos planos de acción. Se trata de complejos de fuerzas, que implica líneas de fuerzas, que pueden prolongarse tanto en la isotopía disciplinaria como en heterotopías, no sin sufrir modificaciones sustanciales, en función de la operatividad estratégica de cada sistema. Según esto, carne y sexualidad no son lo mismo. Son distintas sustancias, que se materializan y modulan según los campos de fuerzas en que ellas son captadas. Entre ambas, por ejemplo, el cuerpo poseído sirve como elemento material de traspaso, pero en ese traspaso, modifica su sustancia y las relaciones de fuerzas que pone en relación. Al pasar la carne a la *nerviosidad* médica, toma consistencia nuestra experiencia del sexo.

Vemos, entonces, cómo la posesión, la locura y el onanismo, son prácticas que han permitido, según el uso de los efectos inusitados de la implementación de tecnologías, coordinar un ingente esfuerzo político-económico que hace surgir un cuerpo de placeres desde distintos planos de intervención: la carne convulsiva es la expresión paroxística del cuerpo de agitaciones y placeres, que debe anularse a toda costa, si se procura vivir sanamente. Lo que implicará relevar ese cuerpo de placeres hacia un campo de fuerzas distinto, ahora médico-moral. Este campo médico-moral, a través del antionanismo, pondrá de relieve ese cuerpo de placer, que es ahora responsabilidad de los padres. Con lo cual, medicina, moral y sexualidad, se articularán en un complejo de relaciones que servirán para conformar una *sciencia sexualis*.

Nosotros hemos querido adjuntar a todo este proceso la cuestión del hedonismo asilar, ya que al descubrir, Leuret, que la omnipotencia de la locura se sostiene en los placeres del loco, hará del hedonismo una cuestión terapéutica, que con el psicoanálisis

encontrará su más fina elaboración. Los placeres que los psiquiatras ven surgir como efecto inusitado de sus prácticas, y la sexualización del espacio familiar en torno al cuerpo en estado de placer del niño, a través de la cual la medicina hace suya la etiología sexual de las enfermedades no-orgánicas, coinciden en lo siguiente: el carácter terapéutico de los placeres, y el carácter médico de la sexualidad, consolidan el dispositivo de sexualidad, un régimen de poder-saber-placer, donde los placeres sexuales son la fuente, no solo de trastornos o de enfermedades mentales, sino también de todo placer posible. Posesión, locura y onanismo[846] articulan la matriz hedónica que regimenta una serie de prácticas que hoy aparecen como siendo fuentes exclusivas de la capacidad de placer de los sujetos.

La posibilidad de abrir este *nudo psicosexual* impuesto a los placeres queda así confiscada por los terapeutas, sean estos médicos, neurólogos, psiquiatras, psicólogos o psicoanalistas. Con lo cual, vemos que la matriz hedónica que se esquematiza gracias a las experiencias de la locura y del antionanismo, implica la consolidación de un *éthos* hedónico actual, que *alteriza* la ética como cuidado de sí[847], al hacerlo cuidado (médico-moral) de los placeres del otro[848]. Mantener las cosas así, lo que, según hemos visto,

[846] Recordemos que tanto respecto al tema de los placeres del loco, como respecto a al tema del onanismo, el autor que retorna siempre es Tissot.

[847] Al decir *alterización o alteración de la ética*, queremos referir a la tesis foucaultiana en la que se detiene Edgardo Castro en su artículo sobre el Foucault y el humanismo. Dice Edgardo Castro: "El humanismo es ni más ni menos que la expresión de esta condición eminentemente práctica o prescriptiva del pensamiento moderno; nos dice qué es el hombre y en eso mismo, lo que debe ser (…) desde la perspectiva del biopoder, es decir, de la disciplina y de la biopolítica, Foucault volverá sobre la estrategia humanista de prometerle al hombre como destino y proponerle como tarea, es decir, como política y como moral, devenir lo que ya es y, por ello, en los términos de *Les Mots et les choses*, haciendo imposible toda ética." (Edgardo Castro. "La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les Mots et les choses*", en: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*. *Número I, diciembre 2016.* Viña del Mar: Cenaltes Ediciones EIRL, 2016, p. 19). Foucault dice, en *Las palabras y las cosas*, lo siguiente: "Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, bendice o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, no puedeabstenerse de liberar y de sojuzgar. Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o sólo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción -un acto peligroso" (Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI, 2006, p. 319).

[848] Con esto no queremos afirmar que en la Grecia clásica o durante el helenismo todo vivían el placer como relación con uno mismo, o que los individuos en general tenían esta concepción ética del placer. El hedonismo que aparece en Grecia es una apuesta filosófica por una vida política justa y prudente, propuesta por algunos de los pocos autores antiguos a los que hoy tenemos acceso. Y tampoco queremos afirmar que los procesos históricos han malogrado esa antigua capacidad de plantearse el placer como relación con uno mismo, para lograr dominarnos y hacernos productivos, según los afanes de la política moderna. La cuestión de la ética como cuidado de sí, como relación con uno mismo entre los otros, se puede extraer de una revisión de los antiguos, y así lo hace Foucault. Pero esto lo hace con el fin de proponer una filosofía crítica que permita pensar el pensamiento que constituye nuestra actualidad, al tiempo que buscamos transformarlo, al transformarnos. Retomar, en nuestra actualidad, las discusiones

sostiene todo el complejo tecnológico formalizado a fines del siglo XVIII, implica mantener este *nudo psi* impuesto a las prácticas hedónicas. Y esto porque, se requiere dar racionalidad y regularidad a una serie de prácticas que perpetúen la matriz hedónica, dejando fuera del enjambre a aquellas prácticas hedónicas que puedan perturbar la afortunada concatenación entre familia, medicina, moral, sexualidad y hedonismo que sostiene nuestra actual experiencia de los placeres

3.7. Espirales

Apoyado en estos puntos comienza ese *proyecto de puesta en discurso del sexo* del que habla Foucault en *La voluntad de saber*[849]. Contra la idea de un impedimento religioso y político de los discursos sobre la sexualidad y de sus prácticas, este libro propone un modo de comprender las relaciones entre política y sexualidad sin recurrir a la hipótesis represiva, a negativismos, a psicologismos o a psicoanalismos. Otro modo de pensar esta relación que no tenga a la sexualidad como un universal contundente, sino como un dispositivo montado sobre puntos de apoyo *difusos*[850]. Visualizar su *capacidad transformadora*, para pensar de otro modo. Un modo de pensar que parte de las prácticas enjambradas bajo esos universales, prácticas que en nuestro trabajo llamamos *hedónicas*.

Los cuerpos y sus placeres, y los modos en que los dispositivos captan esos cuerpos placenteros, constituyen el campo de problematizaciones de una analítica del poder como la propuesta por Foucault en este libro. La historia de la sexualidad no es tanto la de la represión de los placeres sexuales, como la de la producción de los placeres por medio de dispositivos de poder y de saber. La sexualidad es uno de esos dispositivos: el objeto de investigación histórica serán así las prácticas hedónicas, y el modo en que éstas fueron captadas por dispositivos que se constituyeron en esa táctica de captación. La convulsión, la locura y el onanismo, son prácticas hedónicas que al momento de ser

entre Demócrito, Sócrates, Antístenes, Aristipo, Platón, Diógenes, Aristóteles o Epicuro, en torno a los placeres, sirve para una crítica a la actualidad de las prácticas hedónicas, al tiempo que como herramienta arqueogenealógica para la definición de prácticas de libertad, que pongan a las prácticas hedónicas como vectores de trasformación (*Cfr*. Michel Foucault. "El retorno de la moral", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 1021-1022).

[849] *Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 20.

[850] Clave de un ejercicio crítico de tipo foucaultiano es elegir el tópico y partir el análisis, según los indicios difusos que sostienen y dinamizan las grandes temáticas y las estrategias de poder en que consiste la actualidad.

captadas por tácticas y mecanismos específicos, permitieron la formalización de una tecnología de la población.

En *La voluntad de saber* Foucault especifica dos mecanismos a través de los cuales las prácticas hedónicas fueron enjambradas en el dispositivo de sexualidad: la incitación a confesar y la implantación de los placeres. La práctica de la confesión entra en este punto de la historia -el siglo XIX-, en una relación con las prácticas hedónicas que modula el campo de fuerzas donde nos pensamos. Ese campo de fuerzas es sexual; lo regula e intelige un dispositivo de poder-saber que puede ser designado como *sexualidad*. De lo cual se puede inferir que lo que *hace* a los placeres sexuales, hoy fuente inagotable de malestares y de alivios, fuente única de toda experiencia hedónica, es esta imbricación confesión-placer que nos hace hablar de lo que hacemos de una manera determinada. Esto es, de una manera iluminada y regulada por la sexualidad. Para un pensamiento foucaultiano de los placeres, el poder se hace un cuerpo al hacer(nos) hablar sexualmente sobre los placeres de los cuerpos. Damos, al hablar, cuerpo al poder.

La campaña antionanista, discurso entre la carne y la sexualidad, puede ser considerado la ignición de la explosión discursiva sobre el sexo que nos hará hablar sobre nosotros en los términos de sujeto sexual y deseante, y que dará racionalidad médica y etiología no-orgánica a las dolencias y a los alivios que enjambra y engendra el dispositivo de sexualidad.

Desde la pastoral postridentina y su moderación estilística de las confesiones para el examen de conciencia, se produce una doble progresión: primero, la carne es transformada en raíz de todos los pecados; y segundo, la problematización del cuerpo de placer se remonta desde el acto mismo hasta el deseo, "tan difícil de percibir y de formular"[851]. Capturar ese deseo implicará una estrategia distinta al de la sanción legal del acto, al de la penitencia tradicional. Implicará hacer hablar a quien se place en actividades que difieren de los ordenamientos morales. Ya hemos señalado cómo, a través del control del onanismo, la confesión médica pudo pasar a la familia, y con ello, quedar en el umbral de generalización que la dará sus rasgos actuales. Con este puntapié inicial comienza la ingente tarea de *hacer saber* todo lo concerniente a los placeres, sensaciones, deseos, ensoñaciones, etc., que puedan dar indicios de un deseo proclive a innumerables

[851] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.,* p. 19.

desviaciones.

El deseo sexual comienza así a hacerse discurso, a través del ejercicio, ahora médico, de la confesión. Este fenómeno de discursivización del deseo sexual coincide históricamente con la novedad técnica que es la población para el arte de gobernar: "en el corazón de este problema económico y político de la población se encuentra el sexo"[852]. Y será según una emergente economía política de la población que se formará toda una red de observaciones. Entre lo biológico y lo económico, apunta Foucault, "nace el análisis de las conductas sexuales"[853]. Y al mismo tiempo que entre lo biológico y lo económico surge la observación y el análisis de las conductas sexuales, entre el Estado y el individuo el sexo aparece como una "apuesta pública"[854], apuesta discursiva de la que se espera obtener la clave de inteligibilidad para conducir las conductas de los individuos según los fines estratégicos de las tecnologías.

En esta conjunción estratégica, en la que no sólo se juega la concatenación isotópica de las disciplinas, esquematizada en el panoptismo, sino también el montaje y la concatenación de mecanismos de seguridad a esa formalización disciplinaria; en esta conjunción aparece la campaña antionanista y sexualización propia de una nueva física de la familia. Con ella, los discursos se sexualizan y las sensaciones se intensifican, lo que tiene el efecto concomitante de intensificar el poder, tanto el parental como el médico y el policial. Sexualización del espacio familiar; intensificación del placer y del poder; proliferación discursiva: estos son los efectos de esta campaña, enmarcada en un proyecto político consolidado en el siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

Con lo cual, se puede afirmar que la multiplicación de los discursos sobre el sexo, que en la actualidad consideramos liberadores y críticos, no se efectuaron *por fuera* del poder o *contra* el poder, sino en el *locus* de las relaciones de poder que enjambra el dispositivo de sexualidad, interfaz anatomobiopolítico. Los discursos sobre el sexo se multiplicaron al incitar a hablar a locos, onanistas, histéricas, perversos, y a todo un submundo antes ilegible de fuerzas excitantes. Ellos fueron los *efectos-instrumentos* y los *puntos de apoyo* para la proliferación y el empoderamiento de un discurso del placer, que intensifica tanto al cuerpo de placeres como al poder que lo captura. La multiplicación de

[852] *Ib.,* p. 26.
[853] *Ib.,* p. 27.
[854] *Idem.*

los discursos sobre el sexo lo promovieron las relaciones entre médicos y enfermos, las relaciones entre policías y criminales, las relaciones entre gobernantes y gobernados.

El sexo ha sido aquello de lo que más ha hablado occidente desde el siglo XVIII y a lo largo del siglo XX. Hablar del sexo es nuestro rasgo distintivo, lo que *hace* a eso que se designa "occidente". "Nos encarnizamos en la tarea"[855] de hablar de la sexualidad como lo constitutivo de la subjetividad, del deseo que la mueve y del placer que la define, hasta el punto de tener la sensación de que no decimos suficiente, de que siempre hay algo que callamos. Esta proliferación discursiva no se produjo por una extensión creciente y continua que llevó desde el discurso de la carne y su modalidad de confesión, al discurso del sexo. Se produjo al dispersarse "los focos emisores de los discursos"[856]: desde la pareja legítima como centro de un discurso unitario, a la incitación discursiva de una variedad de prácticas hedónicas. Se produjo al diversificar las formas discursivas y al desplegar una red de fuerzas que enlaza unas a otras a las prácticas discursivas como la confesión, a prácticas hedónicas como por ejemplo las así llamadas "perversiones".

> Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan volcado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como *el* secreto.[857]

Dispersión de los focos, diversificación de los discursos y puntos de enlace, constituyen la estrategia de *incitación regulada y polimorfa a hablar de la sexualidad como discurso sobre el individuo, su deseo y su placer.*

Este mecanismo de incitación se complementa con un mecanismo de implantación de placeres perversos, efectos-instrumentos de esa incitación a hablar de la propia sexualidad que se inicia con la afiebrada campaña antionanista, Con ello, buscamos presentar una apuesta crítica de Foucault, que designamos, utilizando sus propias palabras, *espirales perpetuas del poder y del placer*. Es comprendiendo qué implica esta espiral que podremos comprender las implicancias de las relaciones entre poder y sexualidad, y sobre todo, la modalidad relacional que mantiene enjambradas las prácticas hedónicas al dispositivo de sexualidad.

---

[855] *Ib.,* p. 34.
[856] *Ib.,* p. 35.
[857] *Ib.,* p. 36.

Previo a la articulación y el montaje de un dispositivo de sexualidad, el dispositivo de enjambre de prácticas hedónicas es designado por Foucault como *dispositivo de alianza*. Sistema de matrimonios, fijado según el desarrollo del parentesco y la transmisión de nombres y bienes, este dispositivo se implementa según mecanismos coercitivos, y reduce toda infracción del sexo mandamiento al vínculo entre dos personas. El sistema de reglas del dispositivo de alianza funciona según el binomio permitido-prohibido aplicado a las relaciones maritales, manteniendo la ley que determina las relaciones de pareja, y la circulación de las riquezas, lo que conecta al dispositivo de alianza a la economía territorial.

El dispositivo de sexualidad no dejará atrás la cuestión de la alianza y las leyes que lo rigen. De hecho, el psicoanálisis freudiano logrará una formidable articulación intrapsíquica del dispositivo de alianza, en el marco de funcionamiento del dispositivo de sexualidad, a través del complejo de Edipo[858]. Pero el dispositivo de sexualidad, a pesar de esta yuxtaposición, implica procedimientos distintos. Ya no se sostendrá el binomio prohibido-permitido como base para reglamentaciones y sanciones a las conductas. Más que a través de la fijación de lo que está permitido o no hacer, el dispositivo de sexualidad funcionará "según técnicas móviles, polimorfas y coyunturales de poder"[859]. Al mismo tiempo, ya no servirá determinar las conductas eróticas con el fin de perpetuar el sistema de alianzas y legitimar la estructura jurídica que rige la unión de los sexos. Con la emergencia de la cuestión de la sexualidad, los dominios y las formas de control estarán en permanente extensión. Y en el caso de la economía, que se articulaba al dispositivo de alianzas según la transmisión de riquezas que implicaban los matrimonios, con el dispositivo de sexualidad encuentra en el cuerpo productor y consumidor el modo de enganche económico y político.

Lo que implica decir que, al pasar de la dominante que implicaba la alianza, al dominio de la sexualidad, el lazo entre dos personas con estatuto definido ya no será la cuestión relevante. Lo que cobrará relieve y se hará pertinente para las dinámicas

[858] Se podría decir que la propuesta de un complejo de Edipo como constitutivo del psiquismo atraviesa la obra de Freud. Ya la vemos formularse en el manuscrito N, adjunto a la carta 64, fechada en 1897 (*Cfr*. Sigmund Freud. "Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99])", en *Obras completas: publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899: v.1.* Buenos Aires: Amorrortu, 2004, p. 296). La propuesta de un complejo de Edipo se hará pública en 1900, con *La interpretación de los sueños* (*Cfr*. Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños", en: *Obras completas: la interpretación de los sueños: primera parte: v. 4.* Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 269-273).

[859] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.*, p. 112.

gubernamentales serán las sensaciones corporales, la calidad de los placeres y la naturaleza de las impresiones y deseos.

> El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global.[860]

¿Cómo se ha implementado este dispositivo de poder-saber que es la sexualidad? La explosión discursiva que se produce en el siglo XIX implicará dos modificaciones en el dispositivo de alianza: primero, un movimiento centrífugo respecto a la monogamia heterosexual, es decir, una ampliación del campo donde, si bien la relación matrimonial sigue regulando internamente la dinámica de los placeres, las preocupaciones ya no se centrarán en ella, produciendo un deslizamiento de las tecnologías desde la centralidad del matrimonio hacia la periferia de sexualidades no-conyugales.

El énfasis será puesto, entonces, en sexualidades que no constituían un problema privilegiado para el dispositivo de alianza, sexualidades que eran recogidas como un conjunto de ilegalidades, y que ahora serán llamadas a "tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son"[861]. La sexualidad de los niños, la sexualidad de los locos, de los criminales, "de quienes no aman el otro sexo", las obsesiones, las manías o las furias, colmarán las líneas del dispositivo emergente, teniendo como consecuencia que una dimensión específica de lo *contra-natura* sea extraída de esos cuerpos, posibilitando otro modo de enjambre de las prácticas hedónicas. Al extender sus líneas de fuerzas hacia "formas anexas de placer"[862], la sexualidad encontrará los puntos de apoyo para su operatividad política, económica y ética.

¿Cómo se efectúa esa *emergencia*, esa *traída a la superficie* de prácticas hedónicas que servirán como puntos de apoyo para operaciones de realización de la sexualidad? *La voluntad de saber* describe una serie de operaciones de sexualización que permitirán la articulación y consolidación del dispositivo de sexualidad. La primera de ellas, lo hemos visto, refiere a la cuestión del onanismo. La campaña antionanista, ha implicado un montaje alrededor del niño de "*líneas de penetración* indefinida"[863],

[860] *Ib.,* p. 113.
[861] *Ib.,* p. 40.
[862] *Ib.,* p. 41.
[863] *Ib.,* p. 44.

emplazando un "dispositivo de contención". Entre las prohibiciones y condenas del dispositivo de alianza (ley, penalidad) y lo febriles controles del onanismo en el siglo XIX (medicina, pedagogía) se juegan dos mecanismos de poder diferentes, dos tácticas diversas. Si bien tienen en común el apuntar a la eliminación de lo que persiguen, objetivo siempre frustrado que obliga a retomar las tácticas y afinar los mecanismos cada vez, la puesta en juego de cada uno implica procesos que van en direcciones diversas: (a) prohibición de los "incestos": "disminución asintótica de lo que condena"; (b) control del onanismo: "difusión simultánea de su propio poder y del objeto sobre el que se ejerce. Procede según un crecimiento doble prolongado hasta el infinito"[864].

Puntos de apoyo-secretismo-remonte-seguimiento. Este es el procedimiento llevado a cabo por el control del onanismo infantil por parte de médicos, pedagogos y padres. Ellos han establecido en torno a la infancia todo tipo de vigilancias, trampas para sofocar las confesiones, saturación discursiva y correctiva en torno a la sexualidad de los niños, así como la obligación a estar atentos a actos perjudiciales que llevaban a la enfermedad y a la muerte.

La infancia encuentra la prescripción de una conducta adecuada a esta red de ansiedades y temores, así como una codificación de la pedagogía en torno a esta nueva gran amenaza, lo que tuvo como consecuencia la implantación en la familia de "tomas de contacto" para el anclaje de un régimen médico-sexual: "El "vicio" del niño no es tanto un enemigo como un soporte"[865], tanto para el avance y la multiplicación de las "estaciones de enlace" del poder como para el apoyo de sus efectos proliferantes.

El blanco de las intervenciones antionanistas, "se subdivide y ramifica" por efecto de la intervención misma, "hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder"[866]. Es decir que la consecuencia, desde una analítica del poder como la foucaultiana, de todas las tácticas, mecanismos y objetivos puestos en juego en torno a la sexualidad infantil, ha sido la *realización* de inexistencias específicas: realización de una medicina sexual como de una pedagogía, en el ejercicio mismo de intervenir, por un lado; y por otro lado realización de una sexualidad infantil virtualmente perjudicial para la vida adulta de la especie biológica, una *anterioridad* que permite el ejercicio regulador de mecanismos de

[864] *Ib.,* p. 43.
[865] *Idem.*
[866] *Ib.,* p. 44.

poder que ya no condenan o prohíben los actos que buscan controlar, sino que los *tratan* y *asisten.*

Otra operación de sexualización implica la *incorporación de las perversiones* y una *"nueva especificación de los individuos"*[867]. Tomando el ejemplo de la sodomía antes del dispositivo de sexualidad, Foucault señala que el sujeto era codificado como sujeto jurídico en función de un acto prohibido, que al ser expuesto de uno u otro modo u otro al derecho civil y al derecho canónico, era condenado por la ley a través de una tecnología jurídica. Con el dispositivo de sexualidad, la codificación jurídica del sodomita como autor de un acto punible ya no tiene pertinencia operativa, pues la tecnología del sexo no es una tecnología jurídica, ni tampoco un dispositivo de seguridad: el sexo es un gozne entre procedimientos anatomopolítico y biopolíticos que no tiene como eje central de su acción una representación monárquico-jurídica de las estrategias, sino más bien una lógica psicosexual connatural a cada cuerpo y a la especie. Es por este vaivén entre una decodificación de ese carácter jurídico en función de una naturaleza y una codificación de los actos contra natura, que el sexo será inscrito como campo de acción de la red gubernamental.

> El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás una misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad.[868]

Principio insidioso y activo, "secreto que siempre le traiciona", la sexualidad es desde el siglo XIX una consustancialidad, es decir una materialidad connatural a lo que cada uno es, "menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular"[869].

En adelante, se tratará de cierta cualidad de la sensibilidad sexual, es decir del hecho de que en la naturaleza misma de quien lleva a cabo actos sexuales punibles para el anterior sistema de alianzas, se producen inversiones y desviaciones entre lo que se supone propio de la masculinidad y propio de la femineidad. El actor de placeres no-conyugales ya no será un individuo que recorre los límites de lo permitido hasta el punto

[867] *Idem.*
[868] *Idem.*
[869] *Idem.*

de verse ante una tecnología jurídica que lo condenará en función de una codificación de lo punible. El actor sexual de placeres no-conyugales, de placeres "periféricos", se presenta como alguien que en su propia naturaleza cruza el límite desde lo natural a lo contra natura[870].

Es según este nuevo problema que la homosexualidad aparecerá como una figura entre varias dentro de un campo de lo sexual que hasta nuestros días continúa sus diseminaciones. Mientras que el sodomita era un "relapso", el homosexual será una especie. Y no sólo la figura del homosexual. También todos los perversos que ahora serán llamados a hablar de sus placeres para saber quiénes entrarán en esta nueva red de consideración a través de la cual sexualidad y naturaleza podrán *entomologizarse*. Es decir, a través de un procedimiento tecnológico de interiorización de las prácticas hedónicas, que permite pensarlos en el marco de una medicina sexual y preventiva, decodificando el carácter jurídico del ser sexual de cada uno, para codificar el ser natural implicado en el ser sexual. Aparecen así, en nuestra esfera de satisfacciones, "exhibicionistas" [Lasègue]; "fetichistas" [Binet]; "zoófilos" y "zooerastas" [Krafft-Ebing]; "automonosexualistas" [Rohleder]; y también "mixoescopófilos", "ginecomastas", "presbiófilos", "invertidos sexo-estéticos" y "mujeres dispareunistas"[871].

Desde una tecnología jurídica del sodomita pasamos a una biopolítica de las inversiones intrínsecas de los caracteres sexuales, que sin embargo no elide los procedimientos disciplinarios, sino que les da un nuevo campo, ahora más sofisticado y complejo, a la vez que más amplio y variable, en el que cada cuerpo individual entrará como una sexualidad intrínseca no sólo al cuerpo de cada uno, a la vida de cada uno, a la historia de cada uno, sino también y principalmente al cuerpo, a la vida y a la historia de la especie humana. Y este paso desde un objetivo a otro –en el que las superposiciones y desplazamientos de las tecnologías producirán nuevas disposiciones de los cuerpos- es efectuado por la *incorporación de las perversiones* que Foucault quiere destacar en *La voluntad de saber*. Pues al incorporar e interiorizar como "naturaleza" actos de placer anteriormente tratados según un "ilegalismo de conjunto", que ahora se multiplican e intensifican, se podrá establecer una táctica que en esta genealogía de la sexualidad tendrá

[870] *Ib.,* p. 45.
[871] *Idem.*

un valor incomparable.

Lejos de una estrategia de supresión o eliminación fallida, negligente, por parte de los psiquiatras decimonónicos, la *entomologización* de inversiones y desvíos de actos sexuales que tienen como norma la conyugalidad heterosexual y un orden natural de los placeres, ha tenido como consecuencia la *solidificación regional* del pequeño pueblo de los perversos en la esfera de la especie humana. Lo que trae consigo una nueva inteligibilidad, más nítida en los términos de las estrategias de poder médico-sexuales, que hace posible un nuevo ordenamiento, una clasificación de los cuerpos que dibujará el plano de pertinencia para una tecnología de doble faz del sexo. A través de esta taxonomía de las sexualidades desviadas, según las inversiones y desviaciones en la naturaleza intrínseca del actor, que por estos mismos movimientos se asegura un espacio en el taxón de los monstruos, la codificación jurídica de actos de placer punibles se desintegra al pasar por el tamiz conformado por las vidas de quienes, con su existencia, aunque sin saberlo, pervierten a la naturaleza. "Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo"[872].

Dicho esto, llegamos a una tercera operación de sexualización, que permitirá el cruce entre el movimiento en espiral que posiciona al placer como punto de apoyo de las tecnologías gubernamentales, y la consolidación de nuestra esfera de satisfacción como un campo de sexualidad. A través del dispositivo de contención que implanta líneas de penetración indefinidas desde el control de la sexualidad infantil; y a través de la incorporación de las sexualidades periféricas que permitirá un nuevo orden de los placeres sexuales y de sus inversiones de naturaleza, una nueva modalidad de relación entre los mecanismos de poder y los cuerpos placenteros será, también, implantada. Caemos rápidamente en la tentación de pensar que a través del apoyo en la sexualidad infantil y a través de la incorporación y clasificación de las perversiones, la tecnología del sexo organiza un campo dentro del cual la sexualidad heterosexual será impuesta como norma y todo lo demás será objeto de represión, abuso y violencia por parte del cuerpo médico. Si bien esto no es del todo falso, no por ello constituye el meollo tecnológico del poder sexual.

Las operaciones hasta aquí descritas ya no traen consigo prohibiciones y

[872] *Idem.*

condenas, sino una aproximación al objeto de intervención, "presencias constantes, atentas, también curiosas"[873]. Todo lo contrario a un movimiento de sofocación, erradicación o represión. Los exámenes médicos, sus observaciones, la necesidad de un intercambio discursivo entre el médico y el paciente, de interrogatorios y confesiones, implica una aproximación física y la puesta en juego de sensaciones intensas, que tienen como "efecto-instrumento" –y no como principio o causa- "la medicalización de los insólito"[874]. La medicalización de la periferia hedónica es un efecto de estos procedimientos, efecto que se inscribirá en la realidad del dispositivo de sexualidad como un nuevo instrumento para la protección de la población.

Las aberraciones sexuales que desde este punto pasan a formar parte del carácter profundo de los individuos, comenzarán a depender de una tecnología de la salud y de lo patológico. Y al mismo tiempo, los placeres periféricos tomarán el estatuto de objetos médicos, es decir que comenzará a ser pensados como lesiones, disfunciones o síntomas, que deben pesquisarse en el fondo del organismo, en la superficie de la piel o en el comportamiento. Todo esto implica una aproximación de esa tecnología médica a los placeres del cuerpo, roces e intensificaciones que comenzarán a investir de sexualidad el espacio en el que médicos y perversos entran en contacto.

En este punto Foucault se juega un planteamiento intempestivo. Según esta aproximación, la tecnología médica comienza a *sensualizarse*, es decir, comienza a incorporar efectos de seducción y una excitabilidad que motivarán, sin duda, la clínica de lo sexual, al tiempo que el placer perverso que es objeto de observación médica se ve beneficiado por inyecciones de fuerzas excitantes, que darán al encuadre clínico la intensidad requerida para posicionarse como una *scientia sexualis*.

> Lo que produce un doble efecto: un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo; una emoción recompensa el control vigilante y lo lleva más lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe. Pero tantas preguntas acuciantes singularizan, en quien debe responderlas, los placeres que experimenta; la mirada los fija, la atención los aísla y anima.[875]

[873] *Idem.*
[874] *Ib.,* pp. 45-46.
[875] *Ib.,* p. 46.

La tecnología médica comenzará a operar como un instrumento de captura, como imantador de las fuerzas excitantes sexuales, que extrae de esta operación los placeres periféricos sobre los que pretende velar. Al irradiar la intensidad seductora que emerge por la aproximación a estas enigmáticas prácticas hedónicas, el placer extraído de esta relación clínica puede quedar anclado para la implantación de perversiones que servirá a la articulación del dispositivo de sexualidad.

Si bien el examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico o los controles parentales pueden tener como objetivo la negación de los placeres periféricos, lo que caracteriza a la relación clínica que comienza a entablarse por efecto de esta seductora e incitante aproximación es el hecho de que todos estos procedimientos operan como mecanismos doblemente impulsados, tanto por el poder como por el placer. Al poner la mirada sobre las aberraciones sexuales, y al disponerse esas aberraciones a la observación médica, se pone en juego, por un lado, el "placer de ejercer un poder"[876], es decir el placer de preguntar, vigilar, acechar, espiar, etc. O en síntesis el placer que produce estar al acecho de un descubrimiento. Y, por otro lado, el placer observado se intensifica al tener que huir de esas observaciones, al tener que burlarlas y hacerlas caer en la trampas como la simulación, como hicieron las histéricas con el dispositivo neurológico que intentó montar Charcot a finales del siglo XIX[877].

> Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento recíproco: los padres y los niños, el adulto y el adolescente, el educador y los alumnos, los médicos y los enfermos, el psiquiatra con su histérica y sus perversos no han dejado de jugar este juego desde el siglo XIX. Las llamadas, las evasiones, las incitaciones circulares han dispuesto alrededor de los sexos y los cuerpos no ya fronteras infranqueables sino *las espirales perpetuas* del poder y del placer.[878]

Lo primero que salta a la vista ya ha sido mencionado. La medicalización no antecede a la tecnología del sexo. No es su marco previo de acción. La medicalización es un "efecto-instrumento". Es decir que sólo en tanto "las rarezas del sexo" sean

[876] *Idem.*
[877] *Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.,* p. 381.
[878] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit*., pp. 46-47.

incorporadas como una "androginia interior", como la inversión de una naturaleza sexual cuyo modelo es la conyugalidad, éstas serán pertinentes a un proceso de medicalización. La contra naturaleza que así se hace visible en la periferia se torna objeto pertinente a un proceso de medicalización cuyos actores no tendrán más alternativa que aproximarse cada vez más a los embates de placer que suscitan, ya sea a sus pormenorizados relatos o a sus huracanadas manifestaciones, tan bien dramatizadas por las histéricas en La Salpetrière.

Ya que aquello que se busca intervenir desde una tecnología de poder ya no viene codificado exclusivamente como algo punible en función del derecho civil o del derecho canónico, lo que se busca intervenir sin síntomas, lesiones y disfunciones que no manifiestan en su integridad la morbilidad presupuesta a estos actos de placer, sino que se entrometen en el organismo, haciendo ínfimos guiños a los médicos, guiños que estos proyectarán hasta cristalizar un fenómeno mórbido.

Una aproximación, entonces, será inevitable. La tecnología del sexo tiene que dominar la fuerza excitante, ya no enfrentándose a ellas, como se enfrenta a los enemigos, sino intensificando esa fuerza excitante, para que ella se haga visible. Es una aproximación que procederá por miradas, intensificaciones, electrizaciones, dramatizaciones. De este modo, y a través de un contacto entre el poder y el placer, el cuerpo sexual podrá ser abarcado –"abrazado", dice Foucault- por el cuerpo del médico. Lo que traerá como consecuencia que, por un lado, las intervenciones médicas sean más eficaces por la extensión de su dominio, a la vez que el poder se *sensualiza*, beneficiando al placer y promoviendo su implantación en el campo de nuestra esfera de satisfacción. Con todo esto, al imbricarse los cuerpos individuales y el cuerpo-organismo que es la población, el sexo pudo emplazarse como blanco para un poder que buscaba organizarse alrededor de la vida.

Según el complejo sexual que comienza a articularse con estas operaciones, emergerán "dispositivos de saturación sexual" que encadenarán toda una serie de procesos de sexualización a través de relaciones en espiral entre poderes médicos y parentales y placeres que se buscará intervenir y gestionar. Así, por ejemplo, la familia, más que una célula monogámica y conyugal, constituirá en el campo de la sexualidad una *red placeres-poderes* que se articula en múltiples puntos de nuestro plano hedónico de experiencia, y que habilitan relaciones transformables. La familia moderna pasa a ser, de

este modo, un complejo saturado de sexualidades "múltiples, fragmentarias y móviles"[879], que la posicionan como un mecanismo de excitación e incitación de placeres periféricos. Junto a la familia, las instituciones escolares y las psiquiátricas aportan también al juego de los poderes y de los placeres, demarcando áreas de saturación sexual con distribuciones espaciales específicas como el aula, el dormitorio, y con ritos también específicos, como la visita y la consulta médica. En este esfuerzo conjunto entre instituciones médicas y parentales, las formas no-conyugales de la sexualidad serán emplazadas en la esfera de satisfacción, facilitando la circulación de las espirales perpetuas del poder y del placer.

Queda así constituida una tecnología de poder que no se reduce a la ley ni a la prohibición, sino que procede, dice Foucault, "por desmultiplicación de las sexualidades singulares"[880]. Esta forma de poder no establece fronteras o límites a la sexualidad, sino que prolonga las formas inusitadas de placer según las líneas de penetración indefinidas montadas en torno al cuerpo del niño. Tampoco excluye los placeres periféricos, sino que especifica a los individuos al incluir en el cuerpo las perversiones. No intenta esquivar o suprimir las formas de placer aberrante, sino que "atrae sus variedades mediante espirales en las que placer y poder se refuerzan"[881], con lo cual dispone regiones de saturación sexual, que encadenando todos estos procedimientos produce la disparidad sexual, haciendo de la sociedad moderna, y de su esfera de satisfacción, un campo, dice Foucault, "directa y realmente"[882] perverso.

> Esos comportamientos polimorfos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hombres y de sus placeres; o más bien fueron solidificados en ellos; mediante múltiples dispositivos de poder, fueron sacados a la luz, aislados, intensificados, incorporados (…). Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres sobre las que allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones.[883]

Gracias a esas nuevas reglas para el juego de los placeres que Occidente extrajo de los cuerpos perversos al aproximarlos a las tecnologías médico-parentales, las relaciones del poder con el placer pudieron ramificarse y multiplicarse hasta saturar de

[879] *Ib.,* p. 48.
[880] *Ib.,* p. 49.
[881] *Idem.*
[882] *Idem.*
[883] *Ib.,* p. 49-50.

sexualidad la esfera de satisfacciones de nuestra actualidad, que pudo consolidarse gracias al liberalismo y la tecnología del sexo. En esta esfera, poder y placer no se anulan, sino que se acechan mutuamente, según una espiral de seducción e incitación que sin duda se ha perpetuado hasta nuestros días, emplazando "zonas de contacto" y consolidando "lazos circulares" que coordinarán la excitante coreografía entre "la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes"[884].

Queda así todo dispuesto para la articulación de un dispositivo de sexualidad, regulador y racionalizador de una serie heterogénea de prácticas de placer que servirán a la modulación de nuestra economía sexual de los placeres. En este campo de satisfacción sexual, son puestos en relación, de un modo nunca antes visto, poder, saber y placer. De ese fragmento de nosotros mismo que es la sexualidad, de esta nueva sustancia ética extraída de los cuerpos de los individuos, se conjugará el "placer en saber sobre el placer"[885], es decir un complejo placer-saber, imbricado a las tecnologías de gobierno, que dará la pauta para el gobierno del deseo, según un "régimen de poder-saber-placer"[886], que lejos de proponerse sofocar prácticas de placer, la enjambra, engloba e implanta, con el fin de articular la clave para la conducción estratégica de las conductas.

Con todo lo cual se consolida nuestra tecnología del sexo, posicionando al cuerpo y sus placeres como punto de apoyo para el ciclo estratégico de las tecnologías, que habilitan un uso político de los efectos inusitados de las formas de gobernar. Para lo cual se hace necesaria una obligación a hablar de uno mismo, una incitación a confesar, que servirá de clave para sostener un discurso sobre el deseo sexual que ha atravesado el siglo XX, y que se ha enquistado en nuestro modo de vivir, favoreciendo el *éthos* neoliberal, al facilitar la producción de nuevas reglas de juego para los placeres. Ahora bien, a pesar de esta producción y proliferación de placeres periféricos, no podemos afirmar que nosotros los modernos hayamos encontrado una forma de satisfacción global, que nos haga vivir a la altura de nuestras expectativas y deseos. Lo que, según nosotros, ocurre por el hecho de que nada tiene que ver el haber posicionado al cuerpo y sus placeres como punto de apoyo de las tecnologías, con la posibilidad de satisfacer exigencias que permiten acceder a un hedonismo o a una *eudaimonia*. Este emplazamiento del placer ha servido para el ciclo estratégico de las tecnologías, que han permitido una esfera de satisfacción que no

[884] *Ib.,* p. 51.
[885] *Ib.,* p. 81.
[886] *Ib.,* p. 11.

se traduce en un bienestar personal, sino más bien en la posibilidad de una conducción estratégica de las conductas.

A través de estas operaciones de realización de la sexualidad, entendida esta última como un dispositivo de saber-poder que enjambra prácticas hedónicas según la sexualidad de la especie humana y de los individuos que la integran, la actualidad de las prácticas hedónicas queda comprendida como estrictamente sexual. Con esto, no estamos afirmando que no haya ningún tipo de práctica hedónica no-sexual. Lo que queremos decir es que toda práctica hedónica hoy se intelige y regula según la sexualidad. Y esto tiene consecuencias importantes, considerando que aquello que llamamos poder, como hemos dicho, se hace un cuerpo al hacernos hablar sobre nuestros placeres sexuales. Reducir discursivamente –y también, no-discursivamente- toda práctica hedónica a una lógica del sexo, mantiene y perpetua el nudo psicosexual que sirve a las operaciones de realización del poder.

Consideramos clave, para una apuesta foucaultiana de las prácticas hedónicas como resistencia –tema que queremos abordar en el siguiente apartado- tener en cuenta estas operaciones de *difusión simultánea del poder y del placer a través del control del onanismo*; de *incorporación e individualización de las perversiones*; de *sensualización del poder e intensificación del placer*; y de *saturación sexual de los espacios*. Estos procesos son el marco estratégico para un dispositivo de sexualidad. Pero también, para la posibilidad de preguntarse sobre las prácticas hedónicas que permitan una experiencia de desexualización como contracara del dispositivo. Creemos que en este punto podremos comenzar a comprender las relaciones posibles entre prácticas hedónicas y prácticas de libertad.

Pero nos quedan un par de cuestiones que nos parece importante señalar, antes de pasar al siguiente capítulo. A través de estas operaciones, formas anexas de placer han sido traídas a la superficie y centralizadas según mecanismos de incitación e implantación. Ahora bien, estas realizaciones de la sexualidad serán las que permitirán al dispositivo de poder-saber emergente –el de sexualidad- desplegar estrategias que lleven sus líneas de fuerza más allá de la especificación de los individuos y de sus aberraciones, haciéndolo clave para una tecnología de la población.

Son cuatro las estrategias a través de las cuales este dispositivo de sexualidad fue

emplazado, en el siglo XIX, en las tecnologías de conducción de multiplicidades. Si bien estos problemas no aparecieron de golpe en el terreno político moderno, la nueva reflexión económica y política que se estaba jugando en Europa les dio la coherencia necesaria para entrar en el orden del poder y del saber que implicaba la racionalidad política emergente. Estas estrategias son las siguientes. Primero, el cuerpo de la mujer es sometido a un proceso de *histerización* que implicó un triple proceso. En primer lugar, el cuerpo femenino fue calificado como un cuerpo saturado de sexualidad; según esto, pudo ser integrado al campo de la medicina, por constituir esta saturación una patología intrínseca al cuerpo femenino; y finalmente, se estableció entre el cuerpo de la mujer, el cuerpo social, el espacio familiar y la vida del niño, una "comunicación orgánica"[887], que permitió asegurar una fecundidad regulada, situada como un elemento funcional de la familia, y con una "responsabilidad biológico-moral"[888] por la educación de los hijos. Aparece según todo esto la figura de la Madre, contracara de la mujer histérica.

La segunda estrategia corresponde a la sexualidad infantil. Aseverando, por un lado, que casi todos los niños se entregan a una actividad sexual, y por otro lado, aseverando que esa actividad, al mismo tiempo natural y contranatural, implica peligros físicos y morales que repercuten en el desarrollo hacia la adultez, y que en consecuencia tienen efectos tanto en el nivel individual como en el colectivo, la sexualidad infantil será emplazada como un fenómeno liminar, "más acá del sexo y ya en él"[889]. Esto posicionará a la sexualidad infantil en una esfera de cuidados que estará a cargo de los padres, de las familias, de los educadores, de los médicos o de los psicólogos. La terea principal de estos agentes será la de controlar el "germen sexual" que implica el onanismo, pensado como etiología de perversiones sexuales y de toda una serie de anomalías que se hacen explícitas en la adultez. El cuerpo sexual del niño, entonces, pasa al plano de los cuidados políticos, abriendo un espectro que va desde la individualidad liminar de la sexualidad infantil, y se proyecta a la generalidad de las enfermedades nerviosas.

Una tercera estrategia tiene como eje técnico las conductas procreadoras. Ellas entrarán a un proceso de *socialización* tanto económica como política y también médica. Económica, en el sentido de incitar o frenar, según medidas fiscales, la fecundidad de las parejas. Política, ya que las parejas pasarán a ser responsables del sostenimiento del

[887] *Ib.,* p. 110.
[888] *Idem.*
[889] *Idem.*

cuerpo social. Y médica, ya que la pareja procreadora tendrá un "valor patógeno"[890], tanto en el nivel del individuo como en el de la especie, para las prácticas de control de la natalidad. De este modo, lo que en el sistema de alianzas era el núcleo de la determinación de las conductas, el vínculo conyugal, es reposicionado con el tema de la sexualidad, como una apuesta económica, política y médica que permitirá el control de la fecundidad, el sostenimiento del cuerpo social y la regulación de la natalidad.

Finalmente, la cuarta estrategia que permitió el montaje y el emplazamiento del dispositivo de sexualidad, tendrá como eje técnico al placer perverso. Lo que Heinrich Kaan llamó el *nissus sexuales*, será aislado como instinto biológico y psíquico, desvirtuado en el caso de quienes comenzarán a llamarse perversos. Se llevó a cabo el análisis clínico y la taxonomía científica de todas las formas anómalas que pueden afectar el instinto sexual, desde los cuales se pudo implementar medidas y técnicas de normalización de la conducta. Lo que permitió la articulación de un sistema de técnicas correctivas de sexualidades periféricas respecto a las conductas procreadoras socializadas, y desde este punto los placeres inusitados, sin explicación, simplemente ejercitados en la vida cotidiana, más acá de los normal y lo patológico, entraron al juego de las relaciones de poder, que se hizo inteligible según un saber médico-psiquiátrico. Los placeres fueron posicionados, de este modo, en el binomio de lo normal y de lo anormal.

A través de estas estrategias, comenzarán a circular en el espacio político de la modernidad mujeres histéricas, onanistas, perversos, configurando una superficie de intervención según el arreglo concreto del dispositivo de sexualidad. Para conformar, como tecnología de gobierno, el ámbito de pertinencia que va desde la sexualidad de la especie biológica hasta las inclinaciones sexuales de cada uno, se promovió el montaje de un dispositivo de sexualidad que procede por la incitación y la implantación de las prácticas que se busca gestionar. Más que represión, la forma en que las prácticas sexuales y las tecnologías de gobierno fueron puestas en relación tuvo un carácter productivo. El dispositivo de sexualidad queda emplazado, así, como "una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se

[890] *Ib.,* p. 111.

encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder"[891]

En el marco de nuestros esfuerzos por establecer lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, ¿qué consecuencias tiene el montaje y emplazamiento de la sexualidad como dispositivo histórico para el enjambre de prácticas hedónicas, como regulación y racionalización sexual de la excitabilidad del cuerpo?

a. La primera consecuencia la hemos mencionado: toda experiencia de placeres es hoy comprendida y regulada según una lógica del sexo, según la cual hemos aprendido, en la actualidad, a hablar de nosotros mismos y de los demás. Y el modo de hablar que hemos incorporado como discurso sobre nuestro deseo sexual y sobre las prácticas hedónicas, tiene una modalidad antigua y específica: la confesional. Si bien la práctica de la confesión tiene larga data, y su genealogía podría abarcar más de 28 siglos, al entrar al juego de fuerzas del dispositivo de sexualidad, no lo hará sin modificaciones y adaptaciones a la tecnología de gobierno liberal que se emplaza, desde el siglo XVIII, como dominante, yuxtapuesta a la formalización disciplinaria ocurrida desde fines del mismo siglo. Foucault nos explica cinco maneras en las que el esquema de la confesión pudo hacerse funcionar en la regularidad científica y sexual.

Primero, la confesión podrá operar en la práctica científica por medio de la codificación clínica del "hacer hablar"[892], lo que implica una serie de combinaciones de prácticas: se combina la práctica de la confesión con la práctica del examen; se combina el relato de sí mismos con la sintomatología médica; se combinan también el interrogatorio, la hipnosis y la rememoración de recuerdos. De este modo, según estas combinaciones, la práctica de la confesión podrá adecuarse a la operatividad de la observación científica. Segundo, al postular una causalidad "general y difusa"[893] de la sexualidad, se podrá conminar, con razón, a decirlo todo sobre la propia sexualidad. Este principio etiológico, dice Foucault, "es el reverso de una exigencia técnica"[894]: la de introducir en la práctica científica una confesión "total, meticulosa y constante"[895]. Tercero, se produce un desplazamiento de la práctica de la confesión, a través del

[891] *Ib.,* pp. 111-112.
[892] *Ib.,* p. 68.
[893] *Ib.,* p. 69.
[894] *Idem.*
[895] *Idem.*

"*principio de una latencia intrínseca a la sexualidad*"[896]. Según este principio, la confesión deja de versar sobre aquello que el sujeto esconde y debe revelar. En la práctica científica, la confesión versa sobre lo que *se esconde al sujeto*, sobre algo que sólo puede salir a la luz en un trabajo confesional arduo, desplegado entre interrogado e interrogador.

Cuarto, el arduo trabajo de extraer a la fuerza aquello que se esconde al sujeto, se complementa con un trabajo hermenéutico. El médico-confesor, más que absolver o perdonar, interpreta y produce la verdad del sujeto. Es quien complementa lo revelado con el desciframiento, y quien constituye el discurso de verdad que el sujeto hará suyo. La confesión pasa a ser el signo de una sexualidad en cuyo entramado discursivo aflora la verdad, tanto la verdad de la práctica científica, como la verdad adjunta a las prácticas hedónicas sexuales de quien confiesa. Finalmente, un último modo de introducción del esquema de la confesión en la práctica científica es la "*medicalización de los efectos de la confesión*"[897]. Dando un carácter terapéutico a la confesión, el dominio del sexo es traspuesto desde el registro de la falta y del pecado, hacia "el régimen de lo normal y de lo patológico"[898], lo que permite a la práctica científica definir una morbilidad específicamente sexual.

> …el sexo aparece como un campo de alta fragilidad patológica: superficie de repercusión de las otras enfermedades, pero también foco de una nosografía propia, la del instinto, las inclinaciones, las imágenes, el placer, la conducta.[899]

Haciendo operar el esquema de la confesión en la práctica científica que se forma en el siglo XIX, y medicalizando sus efectos, esta antigua práctica obtendrá su sentido clínico y su rol central en las intervenciones médicas, toda vez que ella se muestra útil no sólo para el diagnóstico, sino también, y sobre todo, para la cura. Si se la dice a quien detenta un poder médico-hermenéutico, la verdad puede curar.

Tenemos, entonces, con esta adaptación de la práctica confesional a la práctica médica, una práctica discursiva que migra desde una tecnología jurídica de la carne a una tecnología securitaria de la población, pasando por la formalización disciplinaria ocurrida hacia fines del siglo XVIII. Esto permite el montaje de un dispositivo específico que sirve

[896] *Idem.*
[897] *Ib.,* p. 70.
[898] *Ib.,* p. 71.
[899] *Ib.,* p. 71.

para producir discursos verdaderos sobre el sexo: ese dispositivo es la sexualidad. La vieja confesión de los pecados se conecta así con nuevos métodos de escucha clínica. Los placeres que este dispositivo enjambra, quedan así adjuntos a una máquina de producción de la verdad del sexo. Práctica confesional y prácticas hedónicas sexuales quedan así imbricadas, lo que permitirá articular la experiencia de la sexualidad que atravesó el siglo XX. La actualidad de las prácticas hedónicas no puede comprenderse sin estas valiosas precisiones hechas por Foucault en *La voluntad de saber*.

b. Una segunda consecuencia es la creación de nuevas prácticas hedónicas, que si bien no son consideradas como tales, mantienen y perpetúan el nudo psicosexual. Una primera nueva práctica hedónica tiene como telón de fondo la hipótesis represiva. Según la analítica del poder presentada en *La voluntad de saber*, la hipótesis represiva, su concepción jurídico-discursiva del poder, es un efecto de conjunto, la forma terminal de un complejo de fuerzas que no tiene como mecanismo principal a la represión, sino la incitación a hablar de uno mismo y la implantación de formas anexas de placer.

Pero, ¿por qué se insiste en recurrir a la hipótesis represiva, a pesar de ese "cinismo local del poder"[900]? ¿Por qué insistir en esta hipótesis, si una mirada general del archivo que da cuenta de sus esquemas, diagramaciones y estrategias, permite proponer mecanismos distintos al represivo, característicos de un complejo disciplinario-liberal? Foucault se atreve con una respuesta. Si la sexualidad es reprimida por el poder, hablar de él es trasgredir el poder. El locutor que habla del sexo obtiene así un beneficio al posicionarse por fuera del poder, desafiándolo, y filtrando a través del discurso del sexo una promesa de liberación que permite aunar "la revolución y el placer"[901]. Quedan así ligados el discurso del sexo con la liberación y con "multiplicadas voluptuosidades"[902]. Y esta ligazón es la que sostiene, entonces, la hipótesis represiva. Una ligazón que entrega a quien habla del sexo un beneficio, un *plus*, si se quiere, que podemos designar aquí como una práctica hedónica específicamente actual.

El beneficio que implica hablar de lo reprimido y las multiplicadas voluptuosidades que aparecen en el horizonte del discurso que promueve la liberación del sexo, se complementan con la relación en espiral entre los poderes y los placeres a la que

[900] *Ib.,* p. 100.
[901] *Ib.,* p. 7.
[902] *Ib.,* p. 7.

ya nos hemos hecho referidos. Según ella, emergen dos prácticas hedónicas, también complementarias en el marco de una ciencia de la sexualidad como la nuestra: el placer de saber sobre el placer, esto es, el efecto de intensificación de los goces que implica la sensualización de la tecnología médica, al conminar a los placeres periféricos a hablar de sí mismos. Al beneficio de hablar sobre lo reprimido, se suma la intensificación tanto del poder como del placer, toda vez que, en el fondo, el poder no reprime, sino que estimula e intensifica.

La otra práctica hedónica, también complementaria, es la del placer de confesar. No sólo encuentra un beneficio el locutor que articula un discurso histórico sobre el sexo reprimido, sino también aquél que, experimentando la sofocación de su sexualidad, puede al fin confesar esos placeres que los constituyen, a pesar de no poder vivirlos, por estar estos postergados para un futuro liberado, sin represión. Hablar de los propios placeres sofocados puede así constituir, en nuestra actualidad, una particularmente problemática práctica hedónica. Este práctica hedónico-confesional es la que, sin duda, sostiene, por sobre las demás, el nudo psicosexual que perpetua y hace operativo al dispositivo de sexualidad.

No podemos dejar de lado una práctica hedónica que tendrá una interesante posteridad: el placer de la enfermedad, que hemos visto organizarse en el cuerpo de Dupré después de quince años de vida intra-asilar. No es sólo este placer de la enfermedad, recordémoslo, el que observa Leuret en su paciente. Observa un triple placer: el placer de la vida asilar, sus alimentos, sus habitaciones, sus pasillo y jardines, que dan cobijo al despliegue delirante de los locos; también, el placer de estar enfermos, pues la enfermedad otorga al loco los cuidados y remedios que, como muestra Dupré, son bienvenidos mientras sean parte de un tratamiento, aunque este sea tan severo como el de Leuret; y también, un tercer placer de ese hedonismo de la locura que observa Leuret, es el placer de tener síntomas, de delirar, de satisfacer las urgencias sintomáticas de su locura, para lo cual el asilo y sus cuidados sirven de soporte y resguardo. Es este hedonismo, observa Foucault, el que sostiene la omnipotencia de la locura, ese poder amenazante, que exige al cuerpo médico-administrativo organizarse disciplinariamente, aunque torciendo esa operación disciplinaria, para obtener así el carácter terapéutico que sólo puede justificarse conteniendo el despliegue de fuerzas de la locura.

Consideramos que con estas precisiones de Foucault se abre lo que podría ser la

historia de una práctica hedónica distintiva de nuestra época, que encontrará en el psicoanálisis una cristalización notable, que hasta el momento no ha sido problematizada lo suficiente: podríamos fechar esa cristalización en el año 1917, año en que Freud publica *Duelo y melancolía*[903]. En este texto, la cuestión del placer de la enfermedad traída a la superficie por Leuret, es replanteada por Freud en el marco ahora específico de un estado psíquico: la melancolía. En efecto, el texto es un trabajo comparativo, toda vez que ambos, duelo y melancolía, comparten rasgos: ambos son respuestas del aparato psíquico a la pérdida del objeto amado (en el caso del duelo, el difunto; en el caso de la melancolía, "una abstracción que haga sus veces"[904]). Ambos se "singularizan en lo anímico"[905], dice Freud, como profunda desazón, pérdida de interés, incapacidad de amar, improductividad y una "rebaja del sentimiento de sí"[906].

Ahora bien, la melancolía exterioriza este último rasgo como "autorreproches y autodenigraciones"[907], cosa que no ocurre en el duelo. Esto le da a la melancolía su carácter patológico, ya que si bien en el caso del duelo es el mundo exterior el que se empobrece y vacía, produciendo un "displacer doliente" que se justifica por la pérdida del objeto amado, en el caso de la melancolía este vaciamiento y empobrecimiento afecta al propio yo. Lo que implica una "regresión desde la elección narcisista de objeto hasta el narcisismo"[908] que complementa los rasgos dolosos que comparte ambos estados anímicos. Así, la melancolía, y el modo en que ella inviste el objeto de amor, ante la pérdida de éste, tiene un doble destino: la libido regresa al yo, y al mismo tiempo, la libido regresa hacia la fase anal del desarrollo psíquico. Lo cual articula, según la matriz analítica freudiana, una práctica hedónica intrapsíquica y al mismo tiempo patológica. Digamos, en otras palabras, un placer que adviene por el hecho de estar sufriendo.

> Si el amor por el objeto –ese amor que no puede resignarse al par que el objeto mismo es resignado- se refugia en la identificación narcisista, el odio se ensaña con ese objeto sustitutivo insultándolo, denigrándolo, haciéndolo sufrir y ganando en este sufrimiento una

[903] *Cfr.* Sigmund Freud. "Duelo y melancolía (1917)", en: *Obras completas*: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. *Trabajos sobre metapsicología y otras obras 1914-1916* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003, pp. 241-255.
[904] *Ib.,* p. 241.
[905] *Idem.*
[906] *Idem.*
[907] *Idem.*
[908] *Ib.,* p. 248

satisfacción sádica.[909]

Según esto, y según nuestros esfuerzos de dibujar lineamientos para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, podemos darnos cuenta de que en el ejercicio de un *poder psi* –ejercicio del cual forma parte el psicoanálisis, en los términos de una genealogía del poder psiquiátrico-, el padecimiento psíquico puede tematizarse como *ganancia de satisfacción*.

Para esto, las nociones de masoquismo y sadismo que Freud tomará como experiencia endógenas de formación del aparato psíquico, cuyo telón de fondo es el nudo psicosexual que en Kraft-Ebing[910] aúna sadismo y masoquismo como prácticas complementarias, sirve para explicar el hecho de que, si bien en el padecimiento del melancólico hay una práctica hedónica en juego, ella no puede experimentarse en la vida cotidiana como placer. Lo que se está satisfaciendo son tensiones y distensiones que mueven el aparato psíquico y su actividad, y como afirmará el propio Freud uno años después, regidas por un principio de placer que, al afrontarse a un principio de realidad, traduce sus satisfacciones en prácticas que el yo no experimenta, necesariamente, como placenteras. Tenemos, así, la posibilidad de pensar que en el sufrir, se goza. En la enfermedad, hay placer. Y lo que es más insidioso: ese placer es el que sostiene en el tiempo la enfermedad y le da la fuerza sufriente que la caracteriza.

Más de alguna clave importante para un pensamiento de las prácticas hedónicas, se podría obtener al hacer la historia de la enfermedad mental como práctica hedónica. Historia que iría de Leuret a Freud. Gracias a las investigaciones arqueogenealógicas de Michel Foucault, podemos dar cuenta de que ha sido en esta historia en la que se ha consolidado y apretado el nudo psicosexual, que nos ha permitido hacer incluso del dolor, una práctica hedónica. En esa historia, veríamos articularse eso que la psiquiatría de fines del siglo XIX y hoy nosotros llamamos *sadomasoquismo*, con la melancolía, con la perversión, y con todo un gran sistema de asistencia pública del sufrimiento psíquico, que

[909] *Ib*., pp. 248-249.

[910] Traducimos de la versión inglesa de *Psycopathia Sexualis*: "La contraparte perfecta del masoquismo es el sadismo. Mientras que en el primero hay un deseo de sufrir y de ser sujeto de violencia, en el segundo el deseo es el de infligir dolor y usar violencia. El paralelismo es perfecto. Todos los actos y situaciones utilizadas por el sádico en el rol activo, se convierten en los objetos de deseo del masoquista en el rol pasivo. En ambas perversiones estos actos avanzan desde actos puramente simbólicos hasta maltratos severos." (*Cfr*. R. von Krafft-Ebing. *Psycopathia Sexualis. With Special reference to Contrary Sexual Instinct: a medico-legal study*. Philadelphia: The F. A. Davis Company, Publishers, 1894, p. 148).

hoy se organizan como ciencia de la salud mental.

Según nosotros, atentos a estos aportes foucaultianos, el enjambre sexual de las prácticas hedónicas efectuado en la modernidad, depende de esta trama psicosexual y psicopatológica. Hacemos caso a Foucault: quizás no hemos sido quienes han experimentados placeres intensos o extáticos. No obstante, hemos contribuido a la historia de las experiencias placenteras un nuevo y variopinto repertorio de placeres posibles, todos ellos puntos de apoyo para el dispositivo de sexualidad. Y también, por el hecho mismo de haber perfilado, nosotros los modernos, a los placeres como *puntos de apoyo* para un dispositivo de sexualidad, el variopinto repertorio de experiencias placenteras posibles hoy sirve a un deshacimiento del cuerpo *que el poder se da* al hacer(nos) hablar sobre *el* poder como represión, o cuando hablamos del placer como sexual, o cuando hablamos de las relaciones entre poder y sexualidad en los términos de un régimen de poder-saber-placer jurídico-discursivo. Las prácticas hedónicas que sostienen el dispositivo de sexualidad, son ellas mismas el principio de su desarticulación: son principios de *desexualización*. Prácticas hedónicas como prácticas de libertad.

c. Una tercera consecuencia es la siguiente, y en los términos de una posible estrategia de desexualización, clave: lo que se juega en la actualidad como una física de las prácticas hedónicas, es experimentada como una *lógica* ¿Qué quiere decir esto? Lo hemos mencionado al comienzo de este capítulo.

La experiencia de los placeres regimentada discursiva y no discursivamente según un dispositivo de sexualidad, arreglo concreto entre dos modalidades de relaciones de poder características de nuestra actualidad (anatomopolítica y biopolítica), es vivida como una *lógica*, más que como una dinámica. Es preciso citar el pasaje al que hacemos referencia

> Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación; al sexo-discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una *Lógica del sexo* que de una *Física*.[911]

Al pensar al sexo, entonces, nuestra actualidad aparece bajo este signo de un sexo

[911] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.,* p. 82.

vivido como un campo de significaciones, interpretable a través de un discurso sobre una subjetividad fundamentalmente libidinal. Vivimos así esas prácticas hedónicas que se enjambran bajo ese dispositivo de incitación e implantación que es la sexualidad. Muchas de esas prácticas, antes de ofrecernos una apertura creativa respecto a nuestra capacidad hedónica, obnubila esta posibilidad al levantar el polvo de una hermenéutica del sexo. Ese trabajo sobre un sexo que no es reducido a la biología, y que al mismo tiempo encubre la dinámica de fuerzas que emplaza a los dispositivos y las tecnologías que dan lugar a nuestra experiencia sexual, no sólo viene de expertos en la libido como son los psicoanalistas. Viene también, y sobre todo, de nosotros mismos. Pues somos nosotros quienes nos colocamos bajo ese signo del sexo, sin que esto sirva a una optimización de las prácticas hedónicas o para una intensificación de los placeres, sino para la perpetua producción de malestares psíquicos explicables desde las conductas hedónicas.

El poder se nos hace comprensible en los términos de los efectos de conjunto de las relaciones de poder enjambradas por los dispositivos. Ejemplo de ello es la percepción general -jurídico-discursiva- de un poder que es fundamentalmente de soberanía y operativamente represor. Este, explica Foucault en *La voluntad de saber*, es el efecto de conjunto de las relaciones de poder y de placer incitadas e implantadas en el proceso de emplazamiento de un dispositivo de sexualidad, hoy dominante respecto al dispositivo de alianza que regimentó las relaciones conyugales durante siglos, dispositivo-gozne que permite la conducción de las poblaciones a través de la codificación de conductas individuales.

Podríamos decir algo parecido respecto a la modalidad *lógica* en la que se experimenta la sexualidad, a pesar de su implementación dinámica. Tanto en el plano del modelo bélico como en el plano del modelo del gobierno, la cuestión clave son las relaciones de fuerzas y las verdades que en esos *trabajos* se modulan y ordenan. Hay una *política de los placeres* en la actualidad, que se piensa y ejecuta como una dinámica de fuerzas. Y, no obstante, en lo que atañe a la sexualidad parece no estar considerado por nosotros mismos como una cuestión de prácticas y de resistencias, como dinámicas de fuerzas, como relaciones de poder que dominan y gobiernan a los demás, y a uno mismo. El efecto de conjunto de las relaciones de fuerzas enjambradas por el dispositivo de sexualidad es una relación hermenéutica con uno mismo, en una época en la que la hermenéutica es ejercicio académico y clínico, que dice y regimenta el *ser* del sujeto.

La dinámica de los placeres, problematizada desde la antigua Grecia, traída a la superficie en el momento mismo del nacimiento de la filosofía, entre Demócrito, Sócrates, Aristipo o Diógenes, ha pasado en nuestra actualidad, después de ese ingente proyecto de cristianización que aunó jurisdicciones y veridicciones, a plantearse como un gobierno de los placeres *de otros*. Esa *alteración*, cuyo contrapunto genealógico es la inversión de la carga del decir veraz desde el maestro parresiasta al discípulo que confiesa, ha tenido, pensamos, el efecto inusitado de obnubilar esa misma dinámica que ahora se busca gobernar en los demás, detrás de un *ruido de fanfarria* sobre la sexualidad, en la que el hedonismo es sufriente y la autoformación y el perfeccionamiento imposibles[912].

Y, no obstante, nuestra experiencia de los placeres es la de una *lógica del sexo* que sostiene una dinámica hedónica autoformativa. Psicoanálisis, psicología, sexología, operan en ese plano, sin dar cuenta de las relaciones de poder entabladas entre médicos y pacientes en una instancia clínica como la que promueven. No es mera conveniencia. Es condición de eficacia. Y es en este sentido que comprendemos que la sexualidad sea un *arreglo concreto* en la compleja articulación de una estrategia conjunta de gobierno de las poblaciones en las que se juegan, al mismo tiempo, la colectividad orgánica que da cuerpo a un objeto gobernable masivo, al órgano individual que es un cuerpo y su subjetividad. Una analítica del poder, aplicada al régimen discursivo de la lógica del sexo, permite, así, dar cuenta de tecnologías y dispositivos, toda una dinámica de fuerzas, a través de los cuales los cuerpos son puestos en relación, sus prácticas hedónicas

[912] "A muchos de nosotros quizá nos resulte difícil renunciar a la creencia de que en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo ha llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética, y que, es lícito esperarlo, velará por la transformación del hombre en superhombre. Sólo que yo no creo en una pulsión interior de esa índole, y no veo ningún camino que permitiría preservar esa consoladora ilusión. Me parece que la evolución que ha tenido hasta hoy el ser humano no precisa de una explicación diversa que la de los animales, y el infatigable esfuerzo que se observa en una minoría de individuos humanos hacia un mayor perfeccionamiento puede comprenderse sin violencia como resultado de la represión de las pulsiones [*<<Triebverdrängung>>*], sobre la cual seca lo más valioso que hay en la cultura humana. La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrase a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta, <<acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante>>" (Sigmund Freud. "Más allá del principio de placer (1920)", en: *Obras completas*: *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, pp. 41-42). ¿Es posible quebrar el *factor pulsionante* que se da entre satisfacción *hallada* y satisfacción *pretendida*? Desde un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, sí. ¿En qué sentido? Esto es lo que debemos explorar, desde el cuerpo y sus placeres, en busca de prácticas de libertad. Y poniendo atención a este pasaje de Freud, hemos obtenido uno de esos puntos de apoyo para nuestra experiencia sexual que es preciso criticar.

regimentadas discursiva y no discursivamente, generando así la impresión, de que sobre el sexo hay que hablar, pues en sus laberintos está la verdad.

4. Resistencia hedónica

En este último capítulo de nuestra investigación, abarcaremos una temática foucaultiana crucial. Temática intempestiva, polémica, a la que ya hemos hecho referencia, y que ahora retomamos. Nos referimos a la cuestión de la resistencia en *La voluntad de saber*. Más específicamente, el tema propuesto como contracara al dispositivo de sexualidad y su modo no-represivo de implementarse: ese tema es el cuerpo y los placeres.

Consideramos que, en lo que atañe a una pregunta por la actualidad de los placeres, este es, sin duda, un planteamiento nodal. Como ya hemos señalado en el primer capítulo, aquello que llamamos "poder" es, en la analítica del dispositivo de sexualidad, una situación estratégica. Lo que implica decir que "poder", no es algo que se posee o de lo que se está despojado. Consiste, más bien, en relaciones de fuerzas múltiples, reversibles, transformadoras, que sirven de puntos de apoyo y de superficies de agarre para la articulación de efectos de conjunto, a los cuales hacemos alusión, justamente, cuando queremos definir el poder.

En el marco del modelo bélico que Foucault trabaja en *La voluntad de saber*, modelo pulido desde su entrada al Collège de France, y que luego será reformulado según el modelo del gobierno, las fuerzas están en un perpetuo enfrentamiento, lo que transforma, refuerza o invierte las relaciones. Lo que sirve, al mismo tiempo, a encadenamientos y sistematizaciones que dan forma a la modalidad en la que el poder es vivenciado en la cotidianeidad. Así pasamos del plano de las fuerzas en enfrentamiento, al plano de las estrategias de poder. Según esto, la analítica del poder muestra que esos efectos de conjunto, reificados en legislaciones, instituciones y en formas concretas de dominación, se sustentan en cimientos movedizos, en perpetua reversibilidad.

Cuestión clave para pensar las resistencias en Foucault. El poder es una situación estratégica sustentada en relaciones de fuerzas en perpetua movilidad. Lo que implica decir que las relaciones de fuerzas no sólo implican la conjugación estratégica de formas de dominio y gobierno, sino también, y sobre todo, la presencia de contrafuerzas que al mismo tiempo que dan superficie de acción a las estrategias de poder, permiten localizar puntos, nudos, focos móviles y transitorios, que pueden servir de fuga para el ejercicio de

las resistencias. Las relaciones resistentes, entonces, permiten la diseminación de unidades relacionales y también la reagrupación de las relaciones diseminadas, lo que articula enjambres de punto de resistencia siempre presentes en las formas de dominio y en las acciones gubernamentales. Todo esto genera relaciones de fricción, intensificaciones de los enfrentamientos y de las fuerzas enjambradas que surcan las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Fuerzas y contrafuerzas, dominio y resistencia, son constitutivas de lo que llamamos "poder".

Ahora bien, esto podría implicar afirmar que, en realidad, poder y resistencia son lo mismo, y que todas las luchas contra el poder han sido vacuas, toda vez que dominar es resistir y resistir es dominar. Esta es una cuestión que, en cierta medida, trabó las posibilidades analíticas del modelo bélico presentado en *La voluntad de saber*. Deleuze, expectante por ver lo que podía implicar una resistencia venida del cuerpo y de los placeres, mostraba a Foucault tres posibles direcciones. La primera consiste en preguntarse por el estatuto de las resistencias, según la tautología poder-resistencia, lo cual, según Deleuze, cierra todas las puertas del análisis. La segunda dirección era la de un pensamiento de la contra-estrategia de veridicción respecto a la verdad del poder, un contrapoder proveniente del discurso de verdad de la filosofía. Foucault desarrollará esta problemática, a pesar de la negativa deleuziana ("¿encontrará en esta renovación algo que pueda volverse contra el poder? No veo cómo"[913]), como un estudio de las aleturgias (procedimientos rituales a través de los cuales se hace manifiesta una verdad enlazada a una gubernamentalidad). En el marco de estos estudios, en los primeros años de los ochenta, Foucault desplegará un pensamiento difuso de prácticas hedónicas resistentes, que aquí queremos repasar, para ver qué obtenemos de esa apuesta foucaultiana de un contraataque a las implantaciones e incitaciones de la sexualidad, venido de las prácticas hedónicas.

Esto último, corresponde al tercer camino indicado por Deleuze en las notas enviadas a su amigo "Michel". Refiriéndose al tópico de los placeres, Deleuze explicita su aversión respecto a la palabra "placer". Aversión que no es una simple diferencia conceptual. Deleuze no puede dar al placer un valor positivo, ya que siendo el deseo un acontecimiento, que nada tiene que ver con la carencia, sino que afecta a un cuerpo sin órganos que es un cuerpo contrapuesto "a todos los estratos de organización, tanto a los

[913] Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrtevistas (1975-1995). Op. cit*, p. 126.

del organismo como a los de las organizaciones de poder"[914], el placer no podría sino interrumpir "el proceso inmanente del deseo"[915]. Es según esto que el placer, para Deleuze, tiene un valor negativo, pues está "del lado de los estratos y de la organización", y según esta organización hedónica, "se le niega al deseo un campo de inmanencia propio"[916]. Tanto como la ley y la carencia afectan al agenciamiento de deseo, afectan también a este agenciamiento "la norma del placer"[917], dice Deleuze. En pocas palabras, el placer reterritorializa las desterritorializaciones deseantes. El placer organiza el cuerpo sin órganos. Y lo hace reterritorializando, como según Deleuze lo hace aquello que Foucault llamó en *La voluntad de saber* biopoder. Si consideramos que para Foucault el deseo es motor de acción de la composición de fuerzas que configura la materialidad orgánica de las poblaciones, podemos comprender en qué sentido una resistencia hedónica según un pensamiento foucaultiano, se mueve según lo que Deleuze llama reterritorialización. La redundancia desiderativa regulada y racionalizada según un dispositivo de sexualidad, gozne entre anatomopolítica y biopolítica, opera desterritorializando la soberanía territorial y su acción directa sobre el territorio, al hacer entrar en el juego de la economía política una colectividad de intereses, que afecta a la excitabilidad de las prácticas hedónicas, su capacidad creativa (organizativa) y transformadora (reorganizativa). Lo que para Deleuze implica un valor negativo, tiene para nosotros el valor positivo de hacernos ver los placeres cumple el importante rol de interrumpir los agenciamientos desiderativos que mueven y dan inteligibilidad al sujeto/objeto de las tecnologías gubernamentales.

Volveremos sobre esta discusión en los próximos apartados. Por ahora, es preciso recordar que este pensamiento foucaultiano de una resistencia hedónica, que veremos desplegarse en una serie de entrevistas y conversaciones, se enmarca en una reformulación del modelo analítico según el cual se puede hacer una genealogía de la moral sexual. El modelo analítico pasa de un modelo estratégico, que se topaba con la tautología poder-resistencia, a un modelo gubernamental, donde la clave es el juego estratégico entre libertades que configura un marco de acción transformables tanto por tecnologías de dominación como por técnicas de sí. Entre la publicación de *La voluntad de la saber* y su apuesta por una resistencia alternativa venida del cuerpo y sus placeres,

[914] *Ib.,* p. 127.
[915] *Idem.*
[916] *Id*em.
[917] *Ib.,* p. 128.

y el desplazamiento hacia un pensamiento de la resistencia hedónica y del sistema gobierno-libertad, se reactivará, según Rodrigo Castro Orellana, lo que en los primeros estudios foucaultianos, era tematizado como *pensamiento del afuera*[918].

En su artículo de 2017, Castro Orellana destaca el hecho de que la pregunta por la resistencia en Foucault debe inscribirse "en un régimen discursivo precario de transformación constante, dentro del cual se persigue la reactivación sucesiva del mismo"[919]. Es decir que, de nada sirve aproximarse a esta cuestión en los textos de Foucault con la intención de buscar un concepto cerrado y rotundo. En la obra del pensador de Poitiers, la cuestión de la resistencia se nos presenta en el proceso mismo de conceptualización. Lo mismo puede decirse de la cuestión de los placeres. Y si bien hay cierta precariedad en el régimen discursivo en que aparecen tanto la cuestión de las resistencias como la cuestión de los placeres, esta misma precariedad es la que permite un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como resistencia.

4.1. Resistencia sin afuera

Rodrigo Castro Orellana baraja, entonces, una hipótesis respecto al tópico foucaultiano de la resistencia. Este tópico es una "reactivación del problema de la *experiencia del afuera* formulado en los escritos sobre literatura y en los trabajos arqueológicos de los años sesenta"[920]. En *Las palabras y las cosas*, refiriéndose al juego de *lo Mismo y lo Otro* en los procesos constitutivos del pensamiento moderno sobre el hombre, se distingue un lenguaje de carácter discursivo, lenguaje primero respecto a un lenguaje segundo, que sería aquél que expresa el ser del lenguaje en la literatura. Se designa, así, en esta arqueología de las ciencias humanas publicada en 1966, una *experiencia otra* en perpetua fuga respecto al orden epistémico, que lleva al lenguaje hacia un límite que hace posible la trasgresión. Cervantes respecto al Renacimiento, Sade respecto a la época clásica, Nietzsche, Bataille o Artaud respecto a nuestra modernidad, constituyen ejemplos de experiencia literarias en tensión con el orden epistémico, y que permiten, al mismo tiempo, una ruptura con el ordenamiento del lenguaje, y la apertura

[918] *Cfr*., Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", en: *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, vol. XXII-N°1 (2017), pp. 45-63.
[919] *Ib*., p. 46.
[920] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 47.

de una experiencia *otra*.

Según esto, experiencias literarias como las mencionadas posibilitan la transformación del orden epistémico, lo cual les da su carácter trasgresor. Ahora bien, advierte Rodrigo Castro Orellana que en este pensamiento del afuera como experiencia trasgresora, hay un peligro inminente: el que llevaría a pensar que la trasgresión literaria tiene como fuente recursiva al yo del escritor, su interioridad, desde la cual se trasgrede un límite puesto afuera, exterior a quien lo trasgrede. Para saldar este peligro, Foucault hará notar "la necesidad de convertir el lenguaje reflexivo"[921]:

Es de este modo que un pensamiento del afuera como trasgresión del orden discursivo puede escapar del peligro de la interiorización y de la sustancialidad de un yo como fuente de dicha trasgresión. Al escapar así de esa "certeza central", la experiencia literaria puede ser pensada como experiencia del afuera, toda vez que ella remite a un lenguaje *en bruto,* que "convierte el <<hablo>> en voz vacía"[922].

La capacidad de la experiencia del afuera de interpelar, como dice Judith Revel, "a los dispositivos de identificación, clasificación y normalización del discurso"[923], pronto se mostrará a Foucault como insuficiente. Ella se arraiga en la radicalidad de una experiencia singular que debe superar con creces la experiencia cotidiana. La interpelación, así, quedaría reducida a unos cuantos gestos literarios solitarios capaces de lograr semejante hazaña. La descomposición y la dispersión por la que se apuesta en la experiencia del afuera, se mantendría descompuesta y dispersa, sin posibilidad de recomponerse como experiencia intersubjetiva, dejando al trasgresor solo consigo mismo, y dejando intacta la red de poder que hizo posible su discurso. Las experiencias límite, a fin de cuentas, ya sea la locura, la delincuencia, o la experiencia límite de la literatura, no dan nunca, a fin de cuentas, con un *afuera* del poder, con un lugar donde no hay poder. Estas experiencias son producidas, pensará Foucault, en los intersticios de las relaciones de poder que se busca trasgredir.

---

[921] Michel Foucault. "El pensamiento del afuera", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*., pp. 267: "Debe girarse no hacia una confirmación interior –hacia una especie de certeza central de donde no pudiera ser desalojado-, sino más bien hacia un extremo donde le sea preciso discutirse (*contester*) siempre: llegado al borde de sí mismo, no ve que surja la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a borrarse; y debe ir hacia ese vacío, aceptando deshacerse en el rumor, en la inmediata negación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de un secreto, sino el puro afuera en el que las palabras se extienden indefinidamente".

[922] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 47.

[923] Judith Revel. *Foucault, un pensamiento de los discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2014, p. 112.

Es crucial, entonces, la pregunta formulada por Rodrigo Castro Orellana: "¿qué es resistir sin un *afuera*?"[924]. Según la hipótesis barajada en su artículo, la analítica del poder desarrollada durante los cursos del Collège de France, presentada al público en *La voluntad de saber*, es consecuencia de este problema de la resistencia sin afuera. Ante la insuficiencia práctica de una experiencia del afuera como interpelación al ordenamiento de los discursos, Foucault apostará por un rastreo conceptual que le permita pensar una resistencia imbricada a las relaciones de poder. Poder-resistencia, su interrelación, es el plano de problematización en que se moverá Foucault en los setentas. Una analítica del poder implica una analítica de la resistencia. La tautología poder-resistencia, según esto, es una cuestión que, lejos de saldar el asunto, exige un trabajo analítico que permita "superar esta relación de identidad"[925]. La analítica de los dispositivos de poder es, entonces, un esfuerzo crítico por encontrar, en esta identificación poder-resistencia, alguna diferencia que permita interrumpir el ciclo estratégico de las tecnologías de poder.

Buscando un modelo analítico para pensar el poder, Foucault muestra en la primera clase del curso *Defender la sociedad*[926] que, despojados de esquemas economicistas, quedan dos hipótesis: la de Reich, según la cual el mecanismo político principal es el de la represión; y la de Nietzsche, según la cual en el fondo de las relaciones de poder hay enfrentamiento bélico. Hipótesis represiva; hipótesis bélica. Ambas sirven a la búsqueda de un modelo analítico que se propone distanciarse del modelo jurídico, del soberano y del contractual. No obstante, Foucault las considera insuficientes[927]. Reconoce que han sido utilizadas en sus cursos anteriores sin elaboración alguna, y proyecta la necesidad de abandonarlas, si así lo exige el esfuerzo por pensar el poder sin los modelos recurrentes. La hipótesis represiva será criticada contundentemente en *La voluntad de saber*, abriendo paso a una analítica del dispositivo de sexualidad como mecanismo de poder productivo. No obstante, no ocurrirá lo mismo con el caso de la hipótesis bélica, cuestión compleja "y en algunas oportunidades ambivalente"[928].

Repasando la lectura que Foucault hace de Hobbes en *Defenderla sociedad*, Castro Orellana nos explica que el modelo de la guerra, contrapuesto al modelo jurídico

[924] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 48.
[925] *Ib*., p. 49.
[926] *Cfr*. Michel Foucault. *Defender la sociedad*. *Curso en el Collège de France (1975-1976). Op. cit.*.
[927] *Ib.,* p. 30.
[928] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 50.

de un Estado que es suspensión de la guerra, implica una batalla ininterrumpida que nunca suspende la dominación. En este caso, resistir implicaría la reactivación perpetua de los enfrentamientos frente a discursos pacificadores que suponen un estado sin dominación belicosa.

> El sujeto que resiste no reclamaría derechos ni reconocimientos jurídicos, se instalaría en la pura materialidad corporal del enfrentamiento porque la vida, en un sentido nietzscheano, no sería otra cosa que combate perpetuo.[929]

La analítica del poder implica concebir la vida como una constante exposición a la dominación, al sufrimiento de las coacciones físicas del poder, lo que hace de la resistencia una experiencia radical de exposición a la muerte. La ambivalencia de esta deriva del pensamiento foucaultiano del poder aparece cuando se observa la militancia política que Foucault ejerció en los años setenta. Por un lado, los manifiestos y folletos del Grupo de Información de las Prisiones (GIP) proponen una resistencia como intensificación de la lucha colectiva[930]. Y, por otro lado, tomando como ejemplo la polémica en torno al abogado Klaus Croissant, Foucault afirma que el derecho, como parte integrante de la realidad política, no debe desaparecer. Croissant, como cualquier otra persona jurídica, afirma Foucault, tiene derecho a una legítima defensa[931].

Ante los efectos del derecho penal: intensificación de la lucha colectiva. Ante la detención del polémico abogado del grupo Baader-Meinhof: reivindicación de la importancia del derecho. Comprender esta ambivalencia en la posición de Foucault, enmarcada en la analítica del poder y el modelo bélico-nietzscheano en que esta se enmarca, implicaría, como afirma Castro Orellana, considerar ese régimen discursivo precario en que se despliegan las posibilidades de conceptualización de una resistencia foucaultiana. Conceptos como poder o resistencia, aparecen en la obra del pensador de Poitiers en constante reelaboración, y siempre en tensión con las finalidades de la sublevación.

La militancia de Foucault, según esto, "se puede comprender como una experiencia teórico-práctica de superación de la idea del poder como mero combate físico

[929] *Ib*., p. 51.
[930] Se puede consultar el manifiesto del GIP y un folleto de presentación en: Michel Foucault. *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
[931] *Cfr*. Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 52

de fuerzas, y como el espacio formativo del concepto de gobierno"[932]. Resistir puede implicar así la conquista de derechos en el espacio del enfrentamiento bélico, sin que por ello la resistencia se identifique con una fuerza corporal expresada ante el poder. Lejos de devolver la cuestión de la resistencia al modelo soberano, de reafirmar el modelo bélico, o de restaurar a través del derecho el fundamento de la lucha política, lo que se está jugando en esta experiencia teórico-práctica es el reconocimiento, explica Castro Orellana, de que los derechos se juegan en los enfrentamientos que lo sujetos libran respecto a lo que condiciona la circulación del poder. ¿Qué condiciona la circulación del poder? El modo en que actúan tanto los individuos como las instituciones, y su pretensión de conducir, orientar o explicar los comportamientos, asegurando y reforzando "espacios de gobierno y administración de la vida"[933]. Se reactiva así, señala Pablo López Álvarez, el "papel político de las instituciones estatales"[934] en la analítica del poder de Foucault.

Es sobre estas problematizaciones respecto a su propia experiencia teórico-práctica que Foucault avanza hacia un modelo de análisis que designará como *gubernamentalidad*. Habiendo mostrado la insuficiencia analítica del modelo represivo-reichiano, el modelo bélico-nietzscheano habría seguido operando provisoriamente en los estudios de Foucault. Ahora se da un paso más, impulsado por la analítica del dispositivo de sexualidad, que hizo derivar el análisis hacia el tópico de la biopolítica, permitiendo con ello a Foucault proponer el modelo del gobierno, matriz tanto para el diagrama anatomopolítico como para el biopolítico. Entre ambos, la sexualidad opera como un dispositivo-gozne, un interfaz, que permite la circulación del poder tanto en niveles molares como en los moleculares.

El modelo gubernamental permite pensar el poder como *conducción de las conductas*. Conducir las conductas implica algo más que fuerzas físicas en perpetuo enfrentamiento. Implica "una subjetividad que responda en relación con otro y en relación consigo mismo"[935]. Gobernar implica subjetividad y verdad. ¿Significa esto que se ha vuelto a un sujeto constituyente?[936] En modo alguno. Lo que implica esta nueva matriz

[932] *Ib*., p. 53.
[933] *Idem.*
[934] Pablo López Álvarez. "La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política", en: Nicolás Sánchez Durá (Ed.). *La guerra*. Valencia: Pre-textos, 2006, p. 182.
[935] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 52.
[936] Esta es una de "las falsas cuestiones" a la que hace alusión Deleuze en las notas enviadas a Foucault (*Cfr*. Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. *Op. cit*, pp- 121-127.

de problematizaciones designada como gubernamentalidad, es un complejo consistente en instituciones, procesos, racionalizaciones y estrategias cuyo fin es regular el cuerpo-organismo que es la población. En esta materialidad proteiforme (la población), la subjetividad o el sujeto no *constituyen* nada, ni una sustancia, ni la existencia, ni la política. La subjetividad es una función. El sujeto es una forma[937].

Ahora bien, es preciso señalar, y así lo hace Castro Orellana, que el haber dado cuenta de una acción gubernamental que se despliega en el nivel del cuerpo-organismo poblacional, no implica anular aquellos mecanismos y procesos implicados en la tecnología de individualización disciplinarias, analizadas por Foucault en sus trabajos anteriores. Hay, entre los diversos mecanismos y procesos puesto en juego por las tecnologías (de producción, de significación, de dominación, de gobierno o del yo) y por los dispositivos (de alianza, de sexualidad, asilar, penal, o cualquier dispositivo de poder-saber), todo un abanico de posibles operaciones conjuntas. Podemos incluso afirmar que una analítica de la gubernamentalidad no puede dejar de tener en cuenta el modo en que todos estos elementos se conjugan en estrategias que se proponen englobar los modos de vivir y de morir. Lo que sí puede proponerse, es que, en ciertos períodos históricos, se pueden identificar *dominantes*. En el caso de nuestra actualidad, donde la acción global es liberal, la dominante será la seguridad. Es según ella que la disciplina social y la soberanía territorial son puestas en acción.

Considerado esto, no es provechoso pensar las relaciones de poder como represión o lucha. Las relaciones de poder deben pensarse, si se quiere avanzar en una analítica del poder que es al mismo tiempo analítica de la resistencia, "como una transformación de la acción libre de las personas o grupos, y no como su desdibujamiento"[938]. ¿Cómo afecta este nuevo modelo analítico al tópico de la resistencia? El modelo gubernamental permite una mejor elaboración del problema topológico de un espacio sin afuera. Las relaciones de poder son comprendidas, según este modelo, más que como enfrentamientos de fuerzas, como *conducción de las conductas*, donde *el otro* debe reconocerse como sujeto de acción, lo que genera efectos que posibilitan la invención de nuevas acciones subjetivas.

[937] *Cfr*., Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*, p. 1036.
[938] Judith Revel. *Foucault, un pensamiento de los discontinuo*. *Op. cit*., p. 199.

Esto puede servir tanto al condicionamiento estratégico aplicado por la acción gubernamental sobre la conducta de los individuos, como a la resistencia que los individuos ejercen ante los condicionamientos de las tecnologías. En este marco de problematización, evitar la tautología poder-resistencia implica la acción inventiva en el terreno mismo de esa tautología. Según dice Castro Orellana:

> Por *resistencia* cabría entender la elección posible que condiciona el contenido táctico de una tecnología de poder y también la reacción inesperada que determina su fracaso"[939].

En otras palabras, resistir implicaría un uso táctico-estratégico de los efectos inusitados producidos por los ciclos estratégicos de las tecnologías[940], que permitiría reacondicionar, por decirlo de algún modo, los condicionamientos gubernamentales del vivir y del morir, abriendo así espacios de libertad que impidan a toda costa la formación de estados de dominación, esto es, formas de poder en que la movilidad y reversibilidad constitutiva de las relaciones de poder se interviene, se trunca y se fija, estrechando considerablemente los márgenes de libertad. Lo que puede implicar tanto una resistencia que acondiciona a favor de los gobernados las acciones gubernamentales, como una resistencia que se propone hacer caer un sistema o práctica abusiva.

En este modelo gubernamental, de conducción de conductas, de acciones sobre acciones, en el que los otros son necesariamente interpelados por la acción gubernamental y por las resistencias, la cuestión del *sujeto libre* es clave. Esta cuestión de la libertad como elemento clave para la acción gubernamental –y como verá Foucault en los últimos años de su vida, también de la resistencia- ya se asomaba en los estudios sobre la gubernamentalidad liberal presentados en 1978, en el curso *Seguridad, territorio,*

[939] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 54.

[940] Como hemos señalado al comienzo, atendiendo al libro de Santiago Castro-Gómez, las tecnologías se componen de estrategias, fines, efectos, y usos (*Cfr*. Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010). Resistir en el marco de las tecnologías de gobierno –operativas *entre* las de dominio y las del yo- implica, por decirlo de algún modo, hacer uso de los efectos inusitados. Sirve para comprender esto el ejemplo de las perversiones. Haciendo uso de los placeres perversos implementados por el dispositivo de sexualidad, se puede resistir al dispositivo de sexualidad, apoyado en esos mismos placeres. Es así que podemos comprender, incluso más allá del modelo bélico utilizado en *La voluntad de saber*, un pensamiento foucaultiano de la resistencia hedónica. Ahora bien, claro está que la cuestión no se agota en estas afirmaciones. Habría que explorar en qué medida, siguiendo el ejemplo, los placeres perversos pueden servir o han servido como resistencia a la dominación política. Volveremos a esto más adelante.

población[941]. Será retomado en dos textos: *El sujeto y el poder*[942], de 1983; y en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*[943], entrevista de 1984 a la que ya hemos hecho alusión en el primer capítulo. En ellos, aparece una consigna que escribiremos así: *el poder sólo puede ejercerse en los espacios de libertad, a través de prácticas de libertad, que hoy toman la forma del sujeto libre.*

Lo que Foucault comprende por relaciones de poder implica un juego más complejo que el puro enfrentamiento físico entre fuerzas; el choque violento entre el poder y la libertad. La libertad es "condición previa" y "soporte", "puesto que es necesario que haya libertad para que el poder se ejerza"[944]. Anulada del todo la libertad, las fuerzas sólo podrían relacionarse según la "coerción pura y simple de la violencia"[945], lo que ya es algo distinto a las relaciones de poder atingentes a una analítica de la gubernamentalidad. Y las relaciones de poder son atingentes a una analítica de la gubernamentalidad, porque el modo en que las relaciones de poder abren el juego de la libertad, hace aparece a esta última, "como lo que no podrá más que oponerse a un ejercicio del poder que tiende a fin de cuentas a determinarla enteramente"[946]. El sistema poder-libertad constituye la posibilidad misma de una resistencia a las relaciones de poder injustas, abusivas o intolerables, que promueven la formación de estados de dominación

[941] Después de haber presentado los rasgos generales del dispositivo de seguridad, mostrando las diferencias funcionales con los dispositivos disciplinarios, y presentando, en particular, el *laissez-faire* como principio de la acción gubernamental protoliberal, Foucault señala que el problema de la libertad "fue sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de la economía" (Michel Foucault. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. *Op. cit.,* p. 60). Y unas líneas después señala: "Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de la manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad –o, en todo caso, el dispositivo del que les he hablado- sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que [esta palabra] adopta en el siglo XVIII: ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas. Y es esa libertad. Y es esa libertad de circulación en el sentido amplio de la expresión, esa facultad de circulación, lo que es menester entender, creo, cuando se habla de libertad, y comprenderla como una de las facetas, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la introducción de los dispositivos de seguridad" (*Ib*., pp. 60-61). Vemos que la libertad ya aparece, en este curso, como condicionante del *buen* funcionamiento de los dispositivos de seguridad, dominantes en nuestra actual gubernamentalidad.

[942] *Cfr*., Michel Foucault. "El sujeto y el poder, 1983", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 317-341.

[943] *Cfr*., Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010, pp. 1027-1046.

[944] *Idem.*

[945] *Idem.*

[946] *Idem.*

en que se estrecha la libertad y se fijan las relaciones a través de la violencia o el contrato.

Es según esto que el pensamiento del poder que se propone Foucault puede comenzar a echar luz sobre un pensamiento de las resistencias. Resistir sin afuera es una práctica que debe pensarse desde este condicionamiento previo y desde el soporte que implica la libertad para el juego complejo de las relaciones de poder. Si gobernar implica la libertad, no se gobierna simplemente reprimiendo o sometiendo –aunque estas formas puedan ser instrumentalizadas en una acción gubernamental-. Se gobierna incitando, seduciendo, incluso, movilizando[947]. ¿Y qué es lo que se busca incitar, atraer, seducir? Subjetividad como una forma de la libertad. Modos de vida. Funciones y formas que enjambradas den racionalidad y regularidad a dispositivos de poder y a tecnologías de gobierno, que pueden servir de gozne, como ocurre con la sexualidad, para una acción de gobierno en planos simultáneos: individualizantes y colectivizantes. Es según esto que emergen resistencias enfrentadas a efectos de conjuntos de fuerzas en relaciones móviles y reversibles, que toman la forma de la represión o de la soberanía, enfrentamientos físicos de fuerzas colectivas que permiten hacer saltar las determinaciones que el poder pretende de la libertad. Esto es lo que Foucault llamaría, en la entrevista de 1984, *liberación*.

Ahora bien, cabe preguntarse si la liberación sigue siendo una táctica pertinente cuando la matriz gubernamental es liberal. No se trata de responder por la negativa. Se trata de pensar una diferencia.

> No quiero decir que la liberación o tal o cual forma determinada de liberación no existan: cuando un pueblo colonizado busca liberarse de su colonizador, se trata de una práctica de la liberación en sentido estricto. Pero ya se sabe que, incluso en ese caso, por lo demás preciso, esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política. A ello obedece el que insista más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación que, ha de decirse una vez más, tienen su lugar, pero no me parece que por sí mismos

[947] Ya lo había señalado Foucault en *La voluntad de saber,* al describir las espirales perpetuas del poder y del placer. Lo hemos abordado en el capítulo anterior.

puedan definir todas las formas prácticas de libertad.[948]

En una gubernamentalidad que tiene como condición y soporte las libertades puestas en juego por sujetos de acción en un espacio lleno de fuerzas en relaciones móviles y reversibles, y sin afuera, resistir tendría que ser pensado en referencia a prácticas de libertad, más que respecto a la liberación. ¿Por qué?

Para responder es clave la precisión que hace Castro Orellana. Para introducir una diferencia en la tautología poder-resistencia, Foucault considerará que tanto las relaciones de poder como las relaciones de resistencia están en constante transformación estratégica e incitación productiva. Las relaciones de poder están en perpetua producción de subjetivaciones, mientras que las resistencias están en perpetua producción de subjetividades[949]. "Esto significa –afirma Castro Orellana- que tanto el poder como la resistencia son reaccionarios"[950]. Las incitaciones, seducciones, conminaciones, tanto como los enfrentamientos, los choques, las violencias, producen las espirales perpetuas del poder, sus movimientos centrífugos y centrípetos, sus colectivizaciones y sus individualizaciones, abarcando tanto a los cuerpos anatómicos como a los cuerpos bióticos.

Resistir sin un afuera implica el esfuerzo analítico de definir, entonces, prácticas de libertad, porque la circulación del poder depende de la producción de libertades mantenidas por las acciones gubernamentales, por los dispositivos puestos en juego. Esto implica que dichas acciones gubernamentales incitadoras integran los efectos inusitados de las espirales de fuerzas excitantes, incluso aquellos liberadores. Cuando se instalan tecnologías de gobierno, que mantienen las cosas *entre* la dominación y el sujeto libre, definir prácticas de libertad que *difieran* de la liberación, puede ser el primer paso en un experimento teórico-práctico de transformación de situaciones abusivas o excesivas en las relaciones de poder. No se trata de negar la liberación. Ella existe y es útil. El problema es que ella misma puede ser vehículo para la fijación de las relaciones de poder e incluso

[948] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010, p. 1028.

[949] La diferenciación entre subjetivación y subjetividad es nuestra. Una subjetivación es un proceso gestionado, mientras que una subjetividad es una forma que puede ser creada y transformada. Queremos hacer coincidir esta diferencia que proponemos con la de Revel, apuntada por Castro Orellana, según la cual las relaciones de poder tienen un "carácter gestionario" y que la subjetividad tiene un carácter "inventivo" (Judith Revel. *Foucault, un pensamiento de los discontinuo.* Buenos Aires: Amorrortu, 2014, p. 209).

[950] Rodrigo Castro Orellana. "Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto", *Op. cit*, p. 56.

para la exclusión de prácticas de libertad. ¿Cómo dar un primer paso en una práctica de sí en las relaciones con los otros que permitan una contención de los excesos y de los defectos de las gubernamentalidad y de las liberaciones? ¿Cómo hacer para que una vez liberados de una tecnología de dominio, no seamos llevados rápidamente a otra? Pensando en la libertad, sería la respuesta de un pensamiento foucaultiano de las resistencias. Y pensándola como prácticas posibles, transformadoras, que deben ser creadas.

Se hace urgente, entonces, definir, según la experiencia teórico-práctica que cada uno pueda desplegar en la relación con los otros y en la relación con uno mismo, prácticas de libertad, cuyo objetivo es perpetuar la reversibilidad y la movilidad de las relaciones de poder, cuidando el principio de libertad que las condiciona y sostiene. La analítica del poder puede quebrar la tautología poder-resistencia con la que se encuentra la crítica, gracias a la identificación de la libertad como elemento *en juego*, que tiene el valor de abrir los espacios donde entablar relaciones y enjambrar prácticas que mantengan, dice Foucault en 1984, "el mínimo posible de dominación"[951]. Evitar la formación de estados de dominación, la inmovilización e irreversibilidad de las relaciones de fuerzas, implica, no obstante, que esas prácticas de libertad definidas sean *otras*, sea inventivas, de amistades, de placeres, y con ello de formas de pensamiento, que promuevan otros modos de vivir, otras relaciones, otras experiencias, es decir, otras formas en que el pensamiento puede pensarse a sí mismo, con el fin de trastocar la "correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad"[952].

4.2. Libertad y transformación

Lo últimos trabajos de Foucault, sus últimos libros, sus últimas entrevistas y sus últimas clases, deben considerarse, como propone Castro Orellana, la continuación de la analítica del poder, que ahora, en el diagrama gubernamental, se juega como analítica de las resistencias. Y esas resistencias, hemos visto, no deben proponer una relación de choque con una exterioridad, ni deben ignorar el rol táctico-estratégico de la libertad en una gubernamentalidad liberal. En los esfuerzos foucaultianos por abrir el desarrollo de

[951] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1043.
[952] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. *Op. cit.*, p. 2.

un pensamiento de las resistencias, que a fin de cuentas es una resistencia al sistema poder-resistencia/poder-libertad, surgen las prácticas de libertad como elemento decisivo, como tópico decisivo. La exploración de la ética helenística que emprendió Foucault al remodelar su sistema analítico, abre un campo de estudio que se orienta por esta definición de prácticas de libertad en la actualidad.

Ahora bien, en el marco de nuestros esfuerzos por dibujar lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, es preciso preguntar: ¿cuál es la relación entre prácticas de libertad y prácticas hedónicas? Intentaremos ir respondiendo a esta pregunta. En la entrevista de 1984, Foucault explica a sus interlocutores que diferenciar entre liberación y libertad fue algo que consideró pertinente en el marco de la analítica del dispositivo de sexualidad.

> … ¿tiene algún sentido decir <<liberemos nuestra sexualidad>>? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad a través de las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Me parece que este problema ético, el de la definición de las prácticas de libertad, es mucho más importante que la afirmación, un poco repetitiva, de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.[953]

Definir prácticas de libertad permite definir, correlativamente, lo que el placer –o el erotismo, o el amor, o la pasión-, *es* en las relaciones de poder, en las cuales se entraman nuestras relaciones con los otros y con uno mismo. Hay prácticas de libertad que permiten, según esto, definir prácticas hedónicas. Este podría ser considerado un problema abierto por Michel Foucault que sigue aún inexplorado, una relación entre placer y libertad que parecía contener el germen de una analítica de las resistencias como experiencias teórico-práctica, un modo de vivir la filosofía distinto, actual, tácticamente aventajado, por nutrirse de una filosofía analítica de la política.

Queremos ver las posibilidades de esta relación entre placer y libertad esbozada por Foucault en 1984. Comenzaremos por intentar definir en qué consisten las prácticas de libertad, y veremos cómo esa definición nos lleva de regreso a nuestro tema: el de las prácticas hedónicas.

[953] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op cit.,* pp. 1028-1029.

Hay, en la entrevista de 1984 titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, dos preguntas hechas por los interlocutores, que sirven para comprender cómo funcionan, una respecto a otra, liberación y libertad. La primera: ¿exigen las prácticas de libertad cierto grado de liberación? "Sí, en efecto"[954], responde Foucault. Y explica que es justamente esta implicancia libertad-liberación la que requiere la introducción del tópico de la *dominación* y su diferencia con las relaciones de poder. En los estados de dominación, el campo de las relaciones de poder pierde su movilidad y reversibilidad al intervenirse la circulación de las fuerzas a través de dispositivos económicos, políticos o militares. La libertad de circulación de las fuerzas es reducida a su mínimo posible, y la dominación se intensifica codificando hipertróficamente las relaciones.

En un caso así, urge un proceso de liberación, una movilización liberadora, pues sólo en los espacios abiertos por las luchas se podrán volver a jugar las libertades y sus dispositivos. La liberación, en un caso así, es "condición política o histórica para una práctica de la libertad"[955]. Liberar las relaciones de un estado de dominación abre el campo a nuevas relaciones de poder. Nuevas relaciones, afina Foucault, "que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad"[956]. De esto último queremos resaltar lo siguiente: las prácticas de libertad pueden ejercer, sobre los movimientos de liberación, un *control* que evita la formación de estados de dominación, suscitados o facilitados por los dispositivos de poder-saber, siempre en juego en las relaciones intersubjetivas. Este "control" puede servir tanto a una tecnología de gobierno como a un movimiento de liberación, para llevar las relaciones de fuerza a la inmovilidad, la fijación y el bloqueo que implica dominar, coaccionar o violentar, dejando cada vez más fuera de juego la libertad, y con ello deshaciendo la trama reaccionaria de las relaciones de poder, donde se juega la libertad. Pero puede servir, también –y esto es lo que nos interesa- para una filosofía que se pregunta por las condiciones y las exigencias que permiten a los sujetos el acceso a la verdad.

La segunda pregunta de los interlocutores es si la liberación puede ser, ella misma, una práctica de la libertad. "Sí, en ciertos casos", responde Foucault, y retoma el ejemplo de la sexualidad. En el ordenamiento sexual de las prácticas hedónicas, tal como es investigado por Foucault, se podría afirmar que sólo liberando el deseo es posible saber

[954] *Ib.,* p. 1029.
[955] *Idem.*
[956] *Idem.*

"cómo conducirse éticamente en las relaciones de placer con los otros"[957]. No obstante, la cuestión reichiana de una liberación del deseo de su represión sexual, mecanismo que se supone impuesto por las instituciones, evade la cuestión ética principal, que es la de las prácticas de libertad, esto es, la pregunta sobre cómo definir y desplegar prácticas que permitan perpetuar la reversibilidad y la movilidad de las relaciones de fuerza, prácticas que fomentan la circulación, la inversión, la transformación. Lo que da capacidad transformadora a las relaciones de poder y con ello la posibilidad, crucial para los gobernados, de reacondicionar, moderar, desarticular, o modificar los dispositivos. La libertad podría considerarse, según esto, libertad de hacer uso de los dispositivos de poder-saber para transformar esos mismos dispositivos. Lo que abre la existencia al peligro que implica *servirse* de maquinarias y de complejos de fuerzas hechas para determinar la conducta de los demás.

El problema utópico de un deseo sexual liberado de todo obstáculo externo, libremente expresado en el campo abierto de un mundo sin relaciones de poder, es insuficiente al momento de pensar una resistencia que implique la libertad. Una resistencia que, efectivamente, abra paso a la libertad, que promueva prácticas de libertad, debe cuidarse de no reducir "libertad" a "liberación. La libertad no es simplemente no tener amarras, no ser condicionado, no ser dirigidos. La libertad debe pensarse, en la actualidad, como elemento táctico-estratégico *jugado* en el modo de gobernarnos y de dejarnos gobernar.[958] La libertad, en palabras de Castro Orellana, es "una labor de desprendimiento de la identidad"[959], una transformación del modo en que uno vive, que, teniendo en cuenta que en nuestra gubernamentalidad la libertad es principio activo del poder, se juega como problematización, como crítica y como contracara de los

[957] *Ib*., p. 1030.

[958] Rodrigo Castro Orellana nos recuerda en su libro *Foucault y el cuidado de la libertad*, que esta increpación a la liberación, y la necesidad de diferenciarla de la libertad, es una constante en el las investigaciones de Michel Foucault: "Así, por ejemplo, en *La Historia de la Locura*, la liberación de los locos de Pinel es catalogada como una nueva modalidad de coacción; las promesas emancipadoras del humanismo en *La palabras y las cosas* son desenmascaradas como "sueño dogmático"; la humanización del castigo en *Vigilar y Castigar* se muestra como una reelaboración del sometimiento y la liberación de la sexualidad en *La voluntad de saber* se denuncia como parte de un dispositivo de poder" (Rodrigo Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM Ediciones, 2008, p. 440.). La crítica de Foucault abarca tanto a los sistemas de poder y de saber, como a los movimientos de resistencia que entablan relaciones en espiral con los dispositivos de poder. La problematización foucaultiana de la liberación, más que un intento de negarla, es un intento de rastrear en la historia del pensamiento cómo la libertad puede jugarse de modo tal que se nos domine el mínimo posible, o que seamos capaces de contener y controlar los abusos de poder y los estados de dominación, que solemos propiciar en los momentos en los que la libertad se está jugando.

[959] *Ib*., p. 442.

dispositivos de poder-saber y el modo en que estos suscitan y facilitan la formación de estados de dominación, de liberaciones, y también, de prácticas de libertad.

Jugar con el *mínimo posible de dominación* implica, según esta noción de *prácticas de libertad* propuesta por Foucault, exigir, sea a través de esos dispositivos (como la sexualidad o el derecho, como el asilo o la prisión), sea a través de su crítica, o de su derrocamiento, que las acciones gubernamentales garanticen los espacios de libertad donde las prácticas de libertad como experiencias de transformación puedan desplegarse, como apuesta por *otro modo* de acceder a la verdad, como *otro trabajo* de la verdad: "si existen relaciones de poder a través de todo el campo social –dice Foucault en la entrevista de 1984-, es porque por todas partes hay libertad"[960]. La libertad se juega en la actualidad como práctica que permite un pensamiento de la resistencia como transformación del modo de ser.

El tópico de las prácticas de libertad, afirma Foucault en esta entrevista, es un problema ético. Lo es en el sentido de que la ética es una práctica *reflexiva* de la libertad. La ética puede definirse, en el marco de esta entrevista, como ejercicio reflexivo sobre su "condición ontológica", que es la libertad misma.

Ejemplo de esta ética como forma reflexiva de la libertad es el tópico del cuidado de sí en el mundo grecorromano. El modo en que las prácticas de libertad han sido reflexionadas como ética en el helenismo, toma la forma del cuidado de sí como inquietud sobre uno mismo, como problematización de la propia existencia: el término griego es, según hemos visto, *epiméleia heautou*. Las investigaciones de Foucault sobre las *aphrodisia*[961], le hicieron notar que respecto a las relaciones entre el sujeto y la verdad, en los intentos de hacer su historia, predominaba una "fórmula fundadora"[962] que era el *gnothi seauton*, el llamado oracular y socrático al conocimiento de sí mismo. Pero, revisando algunos diálogos socráticos, Foucault nota, primero, que el precepto délfico *conócete a ti mismo* se presenta algunas veces acoplado al *preocúpate de ti mismo*.

[960] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1038.
[961] Estudios recopilados y expuesto en el curso de 1981, *Subjetividad y verdad*. (*Cfr*. Michel Foucault. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.*); y que luego serán presentados en *El uso de los placeres* y en *El cuidado de sí*.
[962] *Cfr*. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 19.

> En algunos textos a los cuales tendremos que volver, la regla "conócete a ti mismo" se formula mucho más en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí. El *gnothi seauton* ("conócete a ti mismo") aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epiméleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides.[963]

En textos tan significativos para una historia de las relaciones entre subjetividad y verdad, como son los de Platón[964], Jenofonte[965], o también los de Epicteto[966] o Marco Aurelio[967], el conocerse a sí mismo es una aplicación particular de la regla general del cuidado y de la ocupación de uno mismo.

La *epiméleia heautou* es así *otro modo* de enlazar subjetividad y verdad. Otra manera en la que otros movimientos del pensamiento se han propuesto acceder a la verdad. Según expone Foucault en 1982, esta antigua experiencia de la verdad según el cuidado de uno mismo, tiene al menos tres rasgos diferenciales: es, primero, una *actitud* general, un modo de estar en el mundo, de "realizar acciones", y de relacionarse con otros y con uno mismo. Es además una *mirada* que uno posa sobre uno mismo, "cierta manera de prestar atención a lo que se piensa"[968]. Y, tercero, el cuidado de sí consiste, dice Foucault, en "acciones que uno ejerce sobre sí mismo"[969]. Podríamos decir, sobre las propias acciones. Pues este marco de acción para las propias acciones que es el cuidado de sí, se implementa con el fin de transformarse, para darse belleza, placer, salud o salvación. En síntesis, podríamos decir que la *epiméleia heautou* es un modo de accionar

---

[963] *Ib*., p. 19. El ejemplo que toma Foucault para mostrar que la inquietud de sí es en algunos textos significativos marco general donde se prescribe un conocimiento de sí, es: Platón. "Apología de Sócrates" 29d-30a, en: *Diálogos I.* Madrid: Gredos, 1985. En particular el pasaje que va de 29d a 30ª, en la página 168 de la edición citada. Y el pasaje 36b-d, página 178, donde Sócrates dice que merece ser alimentado en el Pritaneo por el servicio que ha prestado a Atenas y a sus ciudadanos.

[964] Principalmente *Apología* (*Cfr*. Platón. "Apología", en *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1985)

[965] *Cfr*. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

[966] *Cfr*. Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, III, XII, 15. Madrid: Editorial Gredos, 1993

[967] *Cfr*. Marco Aurelio. *Meditaciones*. Madrid: Editorial Gredos, 1977.

[968] Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 28. Es interesante observar cómo Foucault se rehúsa a hablar de "interioridad" en este punto: "… iba a decir "interior". Dejemos de lado esa palabra (tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas." (*Idem*.)

[969] *Ib*., p. 28.

marcos experimentales sobre las acciones cotidianas, en las que nos relacionamos con los demás, para vivir verdadera y bellamente. Acción sobre las acciones a través del *atender el pensamiento*, cuyo objetivo es transformar esas acciones, sobreponerse a ellas, proponiendo algo distinto, algo mejor, algo virtuoso. O simplemente algo otro.

¿Cómo es que se implementa el marco experimental del cuidado de sí a las propias acciones? Para responder a esta pregunta táctica es que sirve el estudio de las prácticas de sí en la ética helenística. Y esto, porque en ellas se juega un elemento transformador fundamental que es concebido, como esa libertad sobre la que se reflexiona haciendo manifiesto el modo de vivir, el modo de comportarse, en una especie de prueba inmanente de la propia capacidad psicofísica de libertad. En 1982, durante la primera clase de su curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault denomina ese elemento transformador "espiritualidad". Con esta palabra, quiere designar "la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad"[970]. En la entrevista de 1984 Foucault propone desistir de esta denominación[971] pero no desiste de la diferencia que esta exigencia de transformación, aplicada a uno mismo a través de prácticas de sí, implica respecto a nuestra actual experiencia de acceso a la verdad. Foucault hace la siguiente diferencia.

Existe, por un lado, una forma del pensamiento que, más que preguntarse qué es verdadero y qué es falso, se interroga sobre las condiciones de existencia de los sistemas de verdades y de falsedades que ordenan los juegos discursivos, condiciones que determinan y limitan los modos en que los sujetos acceden a la verdad. Foucault llama a esta forma de pensamiento "filosofía". Por ejemplo, la filosofía cartesiana, cuyo punto de apoyo y de fuga es la evidencia, que aclara las cogitaciones y muestra el método por el cual esto se vuelve indudable[972]. Si a esto llamamos filosofía, dice Foucault en 1982, podríamos llamar "espiritualidad" a las experiencias de transformación exigidas a uno mismo para el acceso a la verdad. Haremos caso a Foucault y renunciaremos a esta noción de espiritualidad, y en su lugar nos referiremos a *experiencias de transformación*, para

[970] Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 33.
[971] "…no estoy seguro que esta sea una definición que se pueda sostener mucho tiempo más" (Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op cit.,* pp. 1039).
[972] Podríamos decir también, filosofía foucaultiana, la cual se propone una crítica a las relaciones que las formas de subjetividad entablan con los sistemas de poder y los regímenes de saber. Esto, con el fin de activar en el ejercicio del pensamiento un método analítico de problematización perpetua de uno mismo, de las relaciones que uno tiene con los demás, y de los sistemas, dispositivos y tecnologías que imbrican poder-saber-sujeto con el fin de bloquear o fijar sus relaciones.

designar aquellas prácticas de purificación, ascesis, renuncia, conversión o transformación que son *el precio que pagan*[973] los sujetos por acceder a la verdad.

Respecto a estas experiencias de transformación de la propia subjetividad desarrolladas por los antiguos griegos, por los romanos –y también por los cristianos, aunque según una descalificación ética de las prácticas de sí-, es que se hace preciso traer a la superficie y dar relevancia analítica al esquema de la *epiméleia heautou* en la analítica de la gubernamentalidad. Lo que Foucault llama *el momento cartesiano*[974], ha efectuado sobre este conjunto de prácticas transformadoras, sobre este precio antes pagado por acceder a la verdad, un reacondicionamiento que ha *recalificado filosóficamente*[975] el *gnothi seauton*, al darle un valor negativo al esquema del cuidado de sí. La modernidad es un nuevo clima donde las prácticas de transformación de sí pasan a segundo plano, respecto a la verdad que ofrece el conocimiento.

> Esas reglas austeras, que vamos a reencontrar idénticas en su estructura de código, pues bien, resulta que las reaclimatamos, las traspusimos, las transferimos al interior de un contexto que es el de una ética general del no egoísmo, sea con la forma cristiana de una obligación a renunciar a sí mismo, sea con la forma "moderna" de una obligación para con los otros, ya se trate del prójimo, la colectividad, la clase, la patria, etcétera.

Trasposición de las experiencias de transformación a una moral, de vertiente tanto cristiana como no cristiana, en que las prácticas de sí toman un cariz negativo, libertino y egoísta, y que recalifica al conocimiento de sí mismo como evidencia del ser, el estar pensando en un mundo a veces engañoso e ilusorio, como evidencia misma del pensamiento de ese mundo.

---

[973] Foucault dice: "las purificaciones, las ascesis, las renuncias, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad" (Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit*., p. 33.)

[974] Foucault aclara que no se refiere a que, un día, aparecieron las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, y todo fue, desde 1641, las experiencias de transformación desaparecieron. *Momento cartesiano* quiere designa una experiencia más general en la historia de la verdad, que es aquella experiencia de acceso a la verdad a través del conocimiento, lo que dejan en segundo plano, y transferidas a otra red de poder-saber, a las prácticas de sí transformadoras que permitían en la antigüedad acceder a la verdad. *Cfr*. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit.*, p. 36. En la segunda hora de la primera clase de este curso, Foucault afina si diagnóstico del momento cartesiano como edad moderna de la verdad (*Ib*., pp. 39-44)

[975] *Ib*., p. 32.

> Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento. Vale decir, a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella.[976]

Lo que no quiere decir que no haya condición alguna para el conocimiento de la verdad. Pero esas condiciones refieren al orden interno y a las reglamentaciones del conocimiento mismo que accede a la verdad; y refieren también al orden extrínseco del conocimiento. Por ejemplo, no estar loco. Son condiciones que no exigen al sujeto pagar con su transformación el acceso a la verdad, que no piden, a través de la transformación de sí, subjetividad y verdad.

El conocimiento moderno de la verdad, se abre así al progreso indefinido que implica conocer cada vez en más detalle el mundo de los fenómenos. El momento cartesiano, al descalificar las experiencias de transformación, en el acto metodológico y cogitativo de obtener evidencia y claridad sobre el mundo vivido, abre una dimensión indefinida "cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia"[977]. Estas afirmaciones foucaultianas sobre el momento cartesiano, entregan una hipótesis para pensar las razones que han llevado a dar más relevancia, e incluso atención casi exclusiva, al precepto oracular-socrático "conócete a ti mismo", en desmedro del interés que puede implicar el estudio de estas experiencias de transformación de sí en la antigüedad, en el marco de una analítica de las resistencias.

No debemos por esto apresurarnos a admitir que en la traída a la actualidad de ejercicios y prácticas de otras épocas se podrán resolver las inquietudes y los problemas actuales. La relación que Foucault plantea con el mundo grecorromano y con el cristiano, en el marco de su genealogía del sujeto de deseo, es por lo menos problemática.

[976] *Ib*., p. 36. Lo que no quiere decir que no haya condición alguna para el conocimiento de la verdad. Pero esas condiciones refieren al orden interno y a las reglamentaciones del conocimiento mismo que accede a la verdad; y refieren también al orden extrínseco del conocimiento, por ejemplo, no estar loco. Son condiciones que no exigen al sujeto pagar con su transformación el acceso a la verdad, a anudar, a través de la transformación de sí, subjetividad y verdad.
[977] *Ib*., p. 37.

Principalmente en lo que atañe a la monosexualidad griega, que no puede homologarse a la experiencia moderna de la homosexualidad –o de la sexualidad-. Pero también al esclavismo de la cultura clásica y helenística, que implicaban un pensamiento de la libertad que difiere del modo en que la libertad es puesta en juego en las tecnologías gubernamentales modernas. El estatuto político de la mujer, sin presencia ni palabra en la asamblea, hecha a un lado, junto a esclavos y animales[978], lo que no eximió a la antigüedad de grandes exponentes femeninos del pensamiento filosófico, como son Areté, Aspasia, Hipatia o Hiparquía.

La relación que Foucault propone respecto al mundo antiguo es más bien la de un intento de pensar su moral sin considerarla "el ámbito moral por excelencia"[979], retomando en ella un pensamiento transformador, con la libertad de considerarla una "experiencia dada una vez"[980], un pensamiento que debe pensarse, hoy, en el reacondicionamiento cogitativo del acceso a la verdad operado por el momento cartesiano, y que caracteriza la edad moderna de la verdad como una edad en la que el cuidado de sí ha sido *traspuesto*[981]. Foucault lo explica mejor en la entrevista de 1984: el momento cartesiano a efectuado una *superposición*[982] de las experiencias transformadoras y de las funciones cognoscitivas que garantizan el conocimiento científico.

---

[978] Excepciones a esta norma griega son los cínicos –para quienes la verdadera vida tiene como ejemplo la vida de los perros, de las ratas, y otros animales, y para quienes la esclavitud no es algo temible, por un estilo de vida preparado para lo peor, una vida en la calle, sin posesiones, sin placeres, que tuvo célebres exponentes femeninos, como Hiparquia-, y los epicúreos –conocidos por recibir en su comunidad a mujeres y a esclavos. Sobre ambos movimientos filosóficos, recomendamos los libros de Carlos García Gual, sobre el cinismo (*Cfr*. Carlos García Gual. *La secta del perro. Vida de los filósofos Cínicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.); y sobre el epicureísmo (*Cfr*. Carlos García Gual. *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2013). Conviene leer estos libros en conjunto con otro del mismo autor (*Cfr*. Carlos García Gual, María Jesús Ímaz. *La filosofía helenística*. *Éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008).

[979] Michel Foucault. "El retorno de la moral", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*., p. 1022.

[980] *Idem.*

[981] Hemos referido a un primer estado de esta cuestión ética en la filosofía foucaultiana, al referirnos a la *alteración de la ética*, apuntada por Foucault, y resaltada por Edgardo Castro, sobre el humanismo como una *ética antiética.* En este punto de los estudios foucaultianos, podríamos hablar de un nuevo nivel de problematización ética de la actualidad, diciendo: trasposición de la ética del cuidado de sí (de positivo a negativo); trasposición de las experiencias de transformación de sí en experiencias de transformación de los otros. La recalificación negativa de las experiencias transformadoras no implica su desaparición. Ella sirve ahora a las tecnologías (a todas, las de producción, las de significación, las de dominación, las del yo; aunque, sobre todo, a las tecnologías gubernamentales, donde hoy se articula el enlazamiento sujeto-verdad.

[982] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op cit.,* pp. 1040. El momento cartesiano, dice Foucault, "me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento científico".

La tarea foucaultiana de definir prácticas de libertad se topa, en el marco de una genealogía de la moral, con estas problematizaciones de la actualidad y con estos diagnósticos del presente. El mundo grecorromano constituye, así, una fuente favorable para un pensamiento de la libertad como práctica de perpetuación de la movilidad y reversibilidad de las relaciones de poder, práctica que exige la transformación de los modos de pensar, de los modos de mirar, de la actitud que se tiene ante el poder y ante el saber, si se quiere ser crítico, y hacer que esa crítica funcione, es decir, logre objetivos. La ética helenística no constituye, según esto, un modelo ético que debe volver a implementarse en la actualidad. En los textos que hoy podemos consultar de ese vasto mundo antiguo, se encuentran prácticas de transformación, purificaciones, ascesis, renuncias, conversiones, que han permitido al sujeto grandes hazañas del espíritu, que pueden consultarse en el trabajo infinito de mejorar la propia vida. Ellas son ejemplos de formas posibles de cuidados de uno mismo que pueden hacer de la analítica del presente una experiencia transformadora, pero no coinciden con la forma que hoy debe adoptar una filosofía como práctica reflexiva de la libertad.

¿Qué enseñan esas antiguas experiencias transformadoras? En ellas, la verdad no está dada por derecho al sujeto. El sujeto "no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad"[983]. Tampoco la verdad se da al sujeto como un acto del conocimiento, según un esfuerzo cogitativo, fundado en el hecho mismo de existir como sujetos. Para acceder a la verdad, el sujeto debe modificarse, transformarse, desplazarse, convertirse. Debe dejar de ser lo que es, y afectar su ser mismo, para transformarse en algo otro, en algo más o en algo mejor. De ahí que las llamemos experiencias transformadoras.

> La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad (…), no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto.[984]

El sujeto, aprendemos, no es una sustancia. El sujeto es una forma "nunca idéntica a sí misma". Es una forma proteica[985], cambiante, que si bien puede fijarse en una forma

[983] Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. *Op. cit*., p. 33.
[984] *Ib*., pp. 33-34.
[985] No utilizamos aleatoriamente esta palabra. Queremos remitir al modo en que Foucault presenta el neologismo "aleturgia", en *Del gobierno de los vivos* (Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, pp. 24-25). Refiere a Proteo, el Viejo del Mar, materia informe que es todas las formas y ninguna, y que anuncia la verdad si es capturado, según lo interpreta Heraclides el Gramático en su estudio de la *Odisea* (*Cfr*. Donald A. Russell and David Konstan. *Heraclitus: Homeric*

que dice una verdad, puede dejar esa forma variando indefinidamente, hasta entrar en "relaciones de interferencia"[986] que produzcan los anclajes y enlazamientos de las prácticas en sistemas, dispositivos o tecnologías. El sujeto es siempre *trans*-subjetivo. Es una forma dejando de ser sí misma para ser otra, paso en el que la verdad es puesta de manifiesto.

La concepción sustancial y cogitativa de la subjetividad no permite dar cuenta de este elemento proteico o transubjetivo propio de lo que llamamos *sujeto*. Retomar un estudio del cuidado de sí en el marco de la crítica filosófica o de la filosofía analítica de la política, permite abrir campo a la pregunta por lo modos en que la situación actual puede ser transformada por nosotros mismos, en tanto el ejercicio filosófico puede ser retomado como planificaciones estratégicas para experiencias de transformación posibles; o como arrojo a experiencias de transformación fortuitas e inusitadas, en las que se vean transvaloradas tanto las relaciones que tenemos con los demás, como la relación sustancial y cogitativa que entablamos con nosotros mismos.

Las prácticas de libertad son concebidas por Foucault, como prácticas transformadoras del ser del sujeto, cuyas posibilidades pueden rastrearse en el mundo antiguo, tanto en el griego, como en el romano y en el cristiano, pero que deben proponerse y posicionarse en un *clima* o en una serie de factores condicionantes particularmente modernos, distintos a los griegos, como son la concepción de libertad o las relaciones *sexuales*. Clima particularmente hostil a prácticas de sí que pueden implicar ensañarse en la propia vida, incluso si esto lleva a dejar el grupo, a partir lejos, a crear otra vida. En una actualidad de neurólogos, psicólogos cognitivos conductuales y psicoanalistas, en la edad de la neuroética, lo que el yo *puede* ser, sus propios horizontes de transformación, la voluntad que mueve al poder, al saber, al dolor y al placer, no puede sino ser antisocial, alienante, en un ideal psicomédico que procura el ordenamiento del deseo y la socialización de las experiencias transformadoras.

---

problems. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005). Como Proteo, la verdad y el sujeto que se funda en ella, son formas informes, son formas cambiantes, múltiples, huidizas. Nuestra actual forma de decir la verdad, nuestra actual aleturgia científica y objetiva, "no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero" (Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.*, pp. 25)

[986] Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op cit.,* pp. 1036.

El sujeto loco, el sujeto criminal, el sujeto histérico, no son subjetividades esclavas o no-libres en el sentido antiguo. Estos sujetos han surgido de las incitaciones e implantaciones que los dispositivos de poder-saber articulados entre los siglos XVII y XIX, han ejercido sobre una masa informe de individuos encerrados en hospicio y casas de internamiento, todos ellos "liberados" desde comienzos del siglo XIX. Locura, criminalidad e histeria, son efectos inusitados provocados por la implementación de dispositivos médicos y asilares, dispositivos psíquicos, también proteiformes, e isotópicos, que permiten captar las subjetividades residuales, los varios rostros del sujeto proteico que siempre se transforma. Captura, bloqueo y fijación, que produce un rostro específico -el del loco, el del criminal, el de la histérica, el del perverso, el del normal- al cual se exigirá decir la verdad sobre sí, decir quién es, dispersando así los puntos de apoyo de esos mismos dispositivos productivos que fijan y enrostran subjetividades residuales. Liberados y con derecho a la palabra, estos sujetos han perdido, en la actualidad, la capacidad transformadora que alguna vez tuvieron.

Las prácticas de libertad, en la actualidad, aparecen traspuestas. Las tecnologías de gobierno han tenido en la actualidad la astucia de proponerse ellas mismas como prácticas liberadoras; ellas mismas son generadoras de libertad. La necesitan para accionar la práctica gubernamental. Siendo condicionante y soporte de las técnicas gubernamentales, siendo ellas acciones deliberadas sobre acciones libres, se puede plantear que hemos pasado, de una ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, comprendida como no-esclavitud, a una ética del cuidado (psicomédico) del otro como liberación de uno mismo, comprendida ésta como principio activo del gobierno. Esto permite a Foucault darse cuenta, como dice en la entrevista de 1984, que la cuestión de las relaciones entre poder y saber, o mejor, del sistema poder-saber, no constituía el problema a analizar, "sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre sujeto y juegos de verdad"[987]. Afirmamos, entonces, que los dispositivos de poder-saber analizados por Foucault, y los que puedan ser objeto de futuros análisis, pueden pensarse como instrumentos generadores de práctica de libertad. La resistencia –y la ética- se juega, así, en el uso posible de esos dispositivos, un uso que debe estar en función de la perpetuación de la movilidad y la reversibilidad de las relaciones de fuerzas.

[987] *Ib.,* p. 1035.

Ahora bien, esto no significa que la libertad es siempre del poder y que cualquier intento de ser libre es, en realidad, ser dominado. Lo que significa es que en la actualidad hay mecanismos de poder que tienen la capacidad de producir prácticas de libertad. Lejos de garantizar al poder el dominio absoluto, esta libertad que es principio técnico de las formas actuales de gobernar, constituye aquello que Foucault llamó, en la entrevista con André Berten[988], *indicios difusos*, es decir, elementos del sistema particularmente frágiles que sirven a la articulación de prácticas y ejercicios de resistencia que son clave para el sostenimiento de las formas de poder. Lo que implica identificar, en esas formas de poder, el principio de su desarticulación. La libertad producida por los dispositivos, y en general, por las tecnologías de gobierno, pueden ser reacondicionada en espacios creados en otras formas de agrupamientos alternativas, potenciando así experiencias transformadoras en la actualidad. Podemos tomar la misma libertad que es punto de apoyo para las estrategias de poder-saber, traerla hacia un espacio distinto –o, en otras palabras, intentar una inmersión de la libertad en los espacios de libertad creados por los gobernados. Siempre, no obstante, con el cuidado de no hacer de la libertad, principio activo de la formación de nuevas dominaciones.

¿Cómo es que se relaciona esto con las prácticas hedónicas? Para responder, es preciso recordar que estas reflexiones sobre las prácticas de libertad se dan en el marco de una historia de la sexualidad. La problematización de la liberación y de la resistencia, en el marco de una problematización de la sexualidad, si bien puede remontarse hasta los cursos sobre la sexualidad impartidos en la Universidad Experimental de Vicennes, en 1969[989], es presentada al público de manera consistente en *La voluntad de saber*, como

[988] *Cfr.* Michel Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*, p. 257.

[989] [989] El problema de la utopía respecto a la sexualidad fue el tema de la última clase del curso impartido en 1969 en la Universidad Experimental de Vicennes. En la última clase del curso impartido, en 1969, en la Universidad Experimental de Vicennes, Foucault se ocupa de la cuestión de las utopías sexuales. Dice Edgardo Castro sobre esta clase: "Foucault describe y distingue las nociones de heterotopía (lugares cuyas reglas difieren de las que rigen las conductas cotidianas) y de utopía (el lugar sin lugar), y también presenta las posibles imbricaciones entre ambas (utopías heterotópicas y homotópicas)". Las utopías sexuales, por su parte, pueden diferenciarse entre *integradoras* ("que persiguen eliminar el momento del deseo y de la regla, buscando una síntesis entre la naturaleza –polo al cual asimilan la sexualidad- y la sociedad"); y *transgresoras* ("que persiguen la ruptura, al afirmar la irreductibilidad del individuo a la naturaleza o a la sociedad"). "Para nuestro autor, ninguna de estas opciones es anárquica"[989]: "Vemos cómo se trama lo que será una de las grandes dificultades del problema sexualidad-revolución". (Michel Foucault. *La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2021, p. 264). En Marcuse se presentan ambas utopías. La integradora y la transgresora. En el apartado *Los postulados de Marcuse*, Foucault refiere al "Postulado de la ética social" (*Ib*., p. 266). En la nota "m" introducida por los editores del volumen, se indica que en el manuscrito se había tachado la

una crítica a la hipótesis represiva, que Reich y Marcuse utilizan para explicar las relaciones entre política y placeres. De esta crítica, enmarcada en el proyecto de una historia de la sexualidad, surge la posibilidad de una resistencia hedónica, es decir, de una práctica de la libertad que debe venir del cuerpo y de los placeres. Cuerpos y placeres que han sido producidos, implantados e incitados por el ejercicio de un dispositivo específico, un dispositivo-gozne, que permite la conjunción de anatomopolítica y biopolítica, y que se llama *sexualidad*.

Así pues, la cuestión de la resistencia como problema de la analítica del poder tiene al cuerpo y a los placeres como puntos de fuga para prácticas de libertad que permitan controlar la posibilidad siempre inminente de que las liberaciones se vuelvan dominación. No creemos pertinente reducir toda posible analítica de la resistencia al tópico de las prácticas hedónicas. Pero consideramos que hay en esta *jugada* foucaultiana de la resistencia hedónica una cuestión novedosa, que vale la pena tener en cuenta, y que puede servir, quizás, a prácticas de resistencia que no tengan como elemento enfrentador a la sexualidad.

También es preciso señalar lo siguiente: el modelo analítico en que aparece el tópico de la resistencia hedónica, según ya hemos visto, será reconsiderado después de la publicación de *La voluntad de saber*, y con ello el programa y la periodización de la investigación sobre la sexualidad. Se pasa de una analítica del poder a una analítica de la gubernamentalidad. Para ser más precisos, se pasa de una analítica del sistema poder-resistencia, a una analítica del sistema gobierno-libertad. Intentaremos rastrear algunas claves para pensar las prácticas hedónicas como prácticas de libertad en ambos casos. Al proceder así, no buscamos agotar el problema. Buscamos plantear los lineamientos generales para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como ejercicio de la libertad en la actualidad. Lineamientos generales que esperamos sirvan a una nueva investigación, que permita tasar y calibrar los alcances de la relación, en la actualidad, entre placer y libertad.

¿Cuál es, entonces, el rol que cumplen las prácticas hedónicas en *los juegos estratégicos* de las relaciones de poder? ¿Cómo se relacionan las prácticas hedónicas y las prácticas de libertad? Revisaremos algunas entrevistas y otros textos de Foucault para

palabra “hedonismo”.

intentar seguir la pista a un pensamiento de las prácticas hedónicas como experiencias transformadoras en la actualidad. Con esto, buscamos dejar establecidos problemas y lineamientos generales que nos permitan un posterior desarrollo de la cuestión de las prácticas hedónicas como resistencia a los dispositivos.

Siguiendo la pregunta por las posibilidades de una resistencia hedónica, Foucault da un paso, al remodelar el sistema de análisis según la matriz gubernamental, respecto a lo propuesto en *La voluntad de saber*. Cabe pensar, entonces, en dos momentos de las resistencias hedónicas, uno ilustrado en la introducción al primer proyecto de historia de la sexualidad, el otro expresado en los últimos cursos en el Collège de France. Uno en el modelo de enfrentamiento de fuerzas; otro en el modelo del gobierno de las conductas. No debemos pensar en dos momentos separados en las investigaciones de Foucault. Debemos pensar, como nos advirtió Castro Orellana, que la cuestión de las resistencias políticas -y también, según nosotros, la cuestión de los placeres-, aparecen en los trabajos de Foucault *en desarrollo*, rudimentarios, experimentales, en busca de algo *otro*, de otro modo de hacer del pensamiento acciones que tengan efecto en las relaciones, siempre inestables, del sujeto con el poder y con el saber.

4.3. Contracara

Para poder visualizar la construcción del concepto de resistencia en un pensamiento foucaultiano del poder, es que proponemos, entonces, dos momentos. El primero de ellos compete a la resistencia hedónica en la analítica del poder. En ella, la resistencia se juega como *contracara* al dispositivo de sexualidad. Considerando la capacidad productiva de este dispositivo de poder-saber que es la sexualidad, la manera en que ha incitado e implantado formas (sexualizadas) de placer, y con ello formado una subjetividad descifrable en su deseo (sexual), es pertinente la pregunta: ¿*cómo* es posible resistirla? Es en este punto en el que las cosas no están del todo claras, no tanto por una incapacidad teórica de Foucault, como por el complejo estratégico que diagnostica la analítica de los dispositivos presentada en *La voluntad de saber*.

Las relaciones de poder, dice Foucault en su publicación de 1976, existen "en función de una multiplicidad de puntos de resistencia"[990]. Esta multiplicidad constituye "el otro término"[991], el elemento enfrentador, que dará relieve y definirá salientes en el espeso tejido de las relaciones de poder-resistencia que atraviesan las instituciones y los aparatos que disciplinan y regulan individualidades y colectividades. Las relaciones de poder están prendidas del "enjambre de los puntos de resistencia"[992], enjambre que "surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales"[993]. No se trata de decir que las resistencias son falsas promesas que, en realidad, permiten al poder existir. Se trata de decir que los nudos, puntos y focos de resistencias dispersos en el tejido relacional que es el poder, son un elemento enfrentador *irreductible*, un elemento requerido por las relaciones de poder, y por ello mismo, elemento clave al momento de pensar cómo resistir el dispositivo de sexualidad.

Resistir el dispositivo de sexualidad implica así considerar aquellas prácticas que han servido como elemento enfrentador, intentar seguir el rastro en la historia del enjambre de puntos de resistencia que surcan los estratos y las unidades. Para este rastreo sirve la arqueogenealogía foucaultiana. Para identificar, al mismo tiempo que se diagnostica el rostro fijo del poder como efecto de conjunto de relaciones de poder anónimas, la *contracara*, el rostro de los demás, de los otros, que han servido de apoyo y soporte a la formación de dispositivos y tecnologías de poder. Ellos han resistido a su manera, y los efectos que estas resistencias han tenido no siempre han sido liberadoras. A veces, todo lo contrario. En el teatro de la historia, locos, histéricas, criminales, entre tantos otros, pueden servir como puntos referenciales para mapear en la historia enjambres de fuerzas que han llegado a oponer resistencia a diversos dispositivos de poder-saber.

No hay que apresurarse a pensar que Foucault está proponiendo que actuar como estos personajes es un modo de resistir. Estos personajes muestran tácticas singulares, desplegadas ante la formación histórica de algunos dispositivos. Por ejemplo, la locura, según el ejemplo que hemos trabajado en el capítulo anterior, ha articulado ante el dispositivo de internamiento protopsiquiátrico una especie de anatema terapéutico, a

[990] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. *Op. cit.,* p. 101.
[991] *Idem.*
[992] *Ib.,* p. 102.
[993] *Idem.*

través de lo que hemos llamado, en el capítulo anterior, *hedonismo cívico*. Un tratamiento tan severo como el de Leuret, se torna insuficiente en un caso como en el de Dupré, tanto así que este loco es liberado, al implantarse en él un hedonismo cívico, que no sólo le permite volver a la vida normal. Permite también extender las líneas de fuerzas del poder psiquiátrico más allá de las paredes del asilo.

Podemos ver, con este ejemplo, una práctica masoquista operando como resistencia, en el sentido que Foucault da al masoquismo en 1971: aquél que ante la pregunta del poder sobre la verdad, ante la apofántica del poder, escucha un desafío ordálico, y dispone su placer a la prueba de verdad[994]. Ante las presiones de Leuret para que Dupré "confesara" que estaba loco, presiones que iban desde la simple pregunta hasta el dolor extremo, Dupré se mostraba contento con el tratamiento, lo que bloqueaba la capacidad terapéutica del tratamiento moral, en el cual el dolor físico y la intimidación eran principios técnicos. A Leuret no le ha quedado más que desarticular, poniendo estos principios técnicos de lado, el hedonismo asilar de Dupré, para lo cual no puede sino sacarlo del asilo, suspender su tratamiento, invertirlo incluso, forjando en su locura un nuevo hedonismo, una nueva moral.

No queremos decir con esto que Dupré era masoquista. Al menos no en el sentido psicosexual que se ha dado hoy al masoquismo, integrado a una compleja maraña de prácticas que llevan el rótulo BDSM. El tratamiento, descrito por Leuret, de este loco, pone en acción, por sobre la deliberancia del médico y del enfermo, una estrategia de resistencia masoquista, entendida como escucha ordálica de la apofántica del poder. A través de la escena de curación de Dupré, vemos operar la ordalía masoquista como resistencia. Escenas como esta, sirven entonces como repertorio de prácticas posibles ante el funcionamiento de dispositivos de poder-saber específicos, como en este caso, el dispositivo asilar articulado en el siglo XIX por los alienistas franceses.

Siguiendo esta forma de pensar la cuestión de las resistencias en Michel Foucault, es que queremos enumerar algunas *claves* para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como prácticas de libertad. Creemos que esto no sólo sirve para abrir las posibilidades de la experiencia teórico-práctica que implica resistir, sino también, y sobre todo, sirve para proponerse, desde el cuerpo y los placeres, un ejercicio reflexivo

[994] *Cfr*. Michel Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. *Op. cit.,* p. 104.

de las prácticas hedónicas como prácticas de libertad. Una ética, si se quiere, donde se pueda hacer uso de los placeres, no tanto con el fin de hacerse hedonista, y suponer, ingenuamente, que así se resiste al poder, sino con el fin de hacer de la filosofía una crítica jovial, una experimentación que lleve al pensamiento a tópicos inusitados, y haga del vivir un ejercicio transformador, una transvaloración de la moral.

Recordemos rápidamente la propuesta foucaultiana de una resistencia hedónica. Según explica Foucault hacia el final de *La voluntad de saber*, una historia de la sexualidad, más que referirse al "sexo", debe mostrar cómo éste depende históricamente del dispositivo de sexualidad.

> No hay que poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo.

Si se sigue esta línea de trabajo, se podrá mostrar que no basta con decir "sí" al sexo para decir "no" al poder. La cuestión es más compleja, dado que, si se tiene en cuenta la productividad del dispositivo de sexualidad, vemos que el poder no dice "no" al sexo, sino que incita e implanta formas periféricas de placer. La sexualidad, dispositivo de poder-saber, pone en juego, sin duda, operaciones negativas como la represión o la prohibición. Pero esto no debe llevarnos a concluir que aquello que llamamos "poder" se define por estos mecanismos.

Un trabajo crítico sobre la sexualidad muestra que los mecanismos dominantes para este dispositivo moderno son productivos: generan deseos, provocan placeres (y dolores) y producen saberes. Así lo afirmaba Foucault en una entrevista de 1975: "…el poder trabaja el cuerpo, penetra en el comportamiento, se mezcla con el deseo y el placer, y aquí, en este trabajo, es necesario sorprenderlo".[995] Decir "sí" al sexo, entonces, no trae consigo una negación del dispositivo de sexualidad. Trae consigo la perpetuación de sus líneas de fuerza, exacerba los mecanismos de incitación e implantación, generando formas de deseo, dinámicas de placer, y estructuras de saberes que codifican las fuerzas excitantes desplegadas por una diversidad de prácticas hedónicas, para enjambrarlas según los objetivos estratégicos de las tecnologías de poder. Al decir "sí" al sexo, respondemos favorablemente a las conminaciones e incitaciones de un dispositivo que

[995] Michel Foucault. "Asilos, sexualidad, prisiones", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*., p. 586.

tiene la particularidad de facilitar la operatividad conjunta de anatomopolítica y biopolítica.

¿Qué hacer? Ante todo, "liberarse de la instancia del sexo"[996], ese elemento especulativo requerido por el dispositivo de sexualidad para su funcionamiento. Habría aquí una interesante apuesta de liberación, más compleja, considerando el carácter productivo e incitador del dispositivo de sexualidad, y considerando que ese elemento especulativo que es el sexo es vivenciado por los movimientos de liberación y por los sujetos en general como una instancia real, arraigada en la carne, en nuestra biología. Liberarse del sexo no implica un simple choque con una fuerza exterior que oprime y sofoca. Implica una acción, una lucha, un choque, con uno mismo, con el modo en que cada uno arraiga en su carácter la instancia del sexo. ¿Y cómo es que se puede poner en juego esta liberación? Foucault no es de aquellos que gustan de decir a sus lectores e interlocutores cómo resolver las cuestiones políticas. No por falta de ideas, sino por un rechazo crítico a las actuales formas proféticas de la filosofía política, a su retórica, y al modo en que los programas políticos confiscan las prácticas de resistencia acrecentando la posibilidad de pasar de la liberación a la dominación.

Ahora bien, lo que sí nos entrega Foucault son claves, pistas, indicios difusos que permitan poner en movimiento un pensamiento de la resistencia, y restituir la movilidad inmanente de las relaciones de poder, con el fin de abrir el campo de acción a una experiencia de la libertad, que implique tanto el desmonte de los dispositivos como el uso estratégico que los gobernados podamos hacer de ellos. En *La voluntad de saber*, la clave que entrega Foucault para liberarse de la instancia del sexo, y con ello contrarrestar incitaciones e implantaciones sexuales, son las prácticas hedónicas: "Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres"[997]. El punto de apoyo para un ejercicio liberador coincide así con el punto de apoyo para la implementación del dispositivo de sexualidad.

Se propone, entonces, una posibilidad de resistencia a las incitaciones e implantaciones del dispositivo de sexualidad, que implica un uso estratégico de aquellas prácticas hedónicas que han sido implantadas y sirven para incitar a los cuerpos a las

[996] Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Op. cit.*, p. 167.
[997] *Idem.*

codificaciones sexuales. A esta resistencia Foucault la llama "inversión táctica"[998], inversión que busca "hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia"[999]. Es preciso anotar que la cuestión de una resistencia que haga valer al cuerpo y a los placeres como punto de apoyo del contraataque al dispositivo de sexualidad, no implicaba, para Foucault, hacer de este tópico que nosotros llamamos resistencia hedónica, la parte esencial de su trabajo analítico. Si bien la analítica del poder presentada en *La voluntad de saber* ha llevado a Foucault a mostrar "la manera como las diferentes instancias o las diferentes transformaciones del poder se habían dejado llevar, en cierto modo, por el placer mismo de su ejercicio"[1000], no debe por esto reducirse la analítica del poder a estos "contragolpes" o "mecanismos de reacción". La analítica del poder se propone hacer ver cómo es que las relaciones de poder penetran los cuerpos. Y esto implica una analítica tanto de la implementación de estrategias de poder como de los "contraataques" provenientes de cuerpos subjetivados por esas mismas estrategias.

> Mi intención es tratar de mostrar cómo pueden las relaciones de poder penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin que la representación de los sujetos tenga que relevarlas. Si el poder afecta el cuerpo, no es porque antes se haya interiorizado en la conciencia de la gente. Hay una red de biopoder, de somatopoder que es en sí misma una red a partir de la cual se origina la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en cuyo interior nos reconocemos y nos perdemos a la vez.[1001]

Ante la emergencia de la sexualidad, se puede comprender la importancia de una resistencia hedónica. Pero, insistimos, la analítica de estas resistencias sólo nos entrega una parte de un complejo cuadro de fuerzas en relación en que emergen dispositivos, se conjugan tecnologías, y se producen subjetividades.

Ahora bien, contar con instrumentos analíticos para diagnosticar relaciones, procesos, formaciones y transformaciones de poder a lo largo de la historia, sirve para definir prácticas que, efectivamente, contrarresten esas relaciones, procesos y transformaciones. Es por esto que nosotros damos énfasis a la cuestión de las prácticas

[998] *Idem.*
[999] *Idem.*
[1000] Michel Foucault. "Las relaciones de poder penetran los cuerpos", en: *Microfísica del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2019, p. 182.
[1001] *Ib*., pp. 182-183.

hedónicas en los textos de Michel Foucault, y con ello, al tópico de las resistencias hedónicas, porque buscamos un modo de vivir que no haga de la filosofía un facilitador de acciones gubernamentales abusivas o despóticas. Y para ello es del todo útil la revisión de los modelos diagnósticos foucaultianos, como son el poder o el gobierno.

¿Qué claves nos entregan estos modelos para definir prácticas hedónicas que evadan prácticas intolerables y abusivas? En 1977 Foucault es entrevistado por Bernard-Henry Levy. En esta entrevista[1002], Foucault nos permite abrir un poco más el campo de consideración del tópico de la resistencia hedónica como inversión táctica de las estrategias a las que responden los dispositivos de poder-saber.

El discurso de la sexualidad frustrada, acallada, reprimida, es a fin de cuentas, dice Foucault a Levy, "un formidable instrumento de control y de poder"[1003] que se sirve de lo que dice, siente y espera la gente, de sus afanes de salud, tranquilidad o felicidad. Es un discurso que promete una vida dichosa, libre de amarras y obstáculos, con el solo hecho de "franquear el umbral del discurso" y de levantar prohibiciones. Escuchando esto, Levy da chance a Foucault para responder a los malentendidos que ha provocado la idea de que "la represión y la liberación del sexo son equivalentes…"[1004]. Desmintiendo haber afirmado algo así, Foucault puntualiza que lo que ha querido mostrar, es que entre ambos discursos, el de la represión de la sexualidad y el de la liberación de la sexualidad, "hay elementos tácticos comunes y estrategias adversas"[1005].

Foucault da el ejemplo de los movimientos de liberación sexual. Ellos son movimientos de afirmación "a partir", dice Foucault, del dispositivo de sexualidad. Su campo reactivo es el del dispositivo de sexualidad. Lo que implica decir que parten del dispositivo de sexualidad, de sus implantaciones e incitaciones, dando operatividad al dispositivo. Y lo que implica decir, al mismo tiempo, que esos movimientos producen desplazamientos respecto a esos mecanismos y dispositivos, "se desligan de él y lo desbordan"[1006]. Es el caso de la homosexualidad, considerada durante el siglo XIX una enfermedad del instinto, abarcada por ello desde el punto de vista médico,

[1002] Michel Foucault. "No al sexo rey", en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. *Op. cit.*, pp. 157-173.
[1003] *Ib.* p. 161.
[1004] *Idem.*
[1005] *Idem.*
[1006] *Idem.*

entomologizada, como dice Foucault en *La voluntad de saber*, como un hermafroditismo del alma.

Según este criterio médico implantado en los cuerpos de aquellos que amaban al mismo sexo, locos y homosexuales quedarán, explica Foucault, entramados en una relación global y patológica. ¿Cuál será el movimiento resistente que surgirá de esta implantación?

> …tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos surgir respuestas en forma de desafío: de acuerdo, somos lo que decís por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente lo somos, aceptemos este hecho, y si queréis saber cómo somos os lo diremos nosotros mismos mejor que vosotros. Toda una literatura de la homosexualidad, muy distinta de los relatos libertinos, aparece a finales del siglo XIX: piense usted en Wilde o Gide. Se trata de una inversión estratégica de una <<misma>> voluntad de verdad.[1007]

Lo mismo podría decirse respecto a la sexualización del cuerpo femenino operada, también, desde la segunda mitad del siglo XIX. Considerada un cuerpo eminentemente sexual, la feminidad es, para los alienistas decimonónicos, "cosa médica por excelencia"[1008]. Los movimientos de mujeres contraatacan:

> ¿Somos sexo por naturaleza? Muy bien, seámoslo, pero en su singularidad, en su especificidad irreductible. Saquemos las consecuencias y reinventemos nuestro propio tipo de existencia, política, económica, cultural…[1009]

Tanto en el caso de las formas de resistencias desplegadas por las liberaciones homosexuales, como en el caso del feminismo, el "movimiento" de las fuerzas es el mismo: parte de una red-base implementada por el dispositivo de sexualidad, de una colonización relativamente avanzada de los cuerpos, de un enjambre que ya muestra regularidad y racionalidad, y desde éste se busca afirmar la subjetividad de otro modo, un modo hasta ese momento indefinido.

No hay, a la espera de estas *jugadas* contra el dispositivo de sexualidad, la dicha de un proceso consumado y de un sistema equilibrado o justo. Ejemplar en este punto es

[1007] *Ib*., p. 163.
[1008] *Idem.*
[1009] *Idem.*

el caso de la espectacular resistencia que opusieron las histéricas al "poder disciplinario de doble funcionamiento"[1010] en que consiste el poder asilar. El cuerpo histérico ha respondido a esta estrategia de poder autoconstituyéndose "plásticamente como el lugar y el cuerpo portador de síntomas verdaderos"[1011], lo que hecho caer el proyecto de dispositivo neurológico que encarnaba Charcot al llegar a La Salpêtrière. Formidable resistencia, cuyo instrumento de insurrección ha sido la simulación, justamente aquél gran problema de los alienistas decimonónicos, desde Pinel[1012] a Charcot.[1013] Y no obstante, el desenlace no nos ha sido muy favorable, pues esta insurrección histérico-simuladora ha abierto al campo para el surgimiento de una aguda forma de intervención y centralización de las sexualidades periféricas: el psicoanálisis[1014].

No se trata entonces de tomar estos ejemplos como modelos de resistencia. Se trata de rastrear en la historia los movimientos del poder, y obtener de ellos un repertorio de prácticas posibles ante estrategias de poder determinadas. Estos movimientos sirven para liberarse de ciertas formas del poder siempre en proceso de transformarse, lo que implica decir que las maneras de liberarse también se transforman, y es tarea del filósofo hacer ver *cómo* es que las relaciones de poder son transformadas, para permitir a los demás y a él mismo transformarlas en función de una ética de la libertad.

El año siguiente, 1978, Foucault dará otra entrevista, esta vez a Jean Le Bitoux[1015], donde continuará con el ejemplo de la homosexualidad como inversión táctica del dispositivo de sexualidad, y abrirá el campo a un pensamiento foucaultiano de la

[1010] El poder asilar del siglo XIX, según explica Foucault en la clase del 23 de enero de 1974, del curso de 1973-1974, funciona, al mismo tiempo, realizando la locura, y suprimiendo su sintomatología. El ideal de este doble funcionamiento es el demente (*Cfr*. Michel Foucault. *El poder psiquiátrico*. *Curso en el Collège de France (1973-1974)*. *Op. cit.*, p. 301)

[1011] *Ib*. p. 301

[1012] En la Sección VI, parágrafo XXII, Foucault se detiene en la "manía fingida" y en los medios para identificarla (*Cfr*. Philippe Pinel. *Tratado médico-filosófico de la enajenación mental o manía*. Madrid: Nieva, 1988).

[1013] *Cfr*. Jean Martin Charcot. *Histeria. Lecciones del martes*. Jaén: Del Lunar, 2003. Conviene complementar la lectura de estas lecciones de Charcot con el estudio de la iconografía fotográfica de la histeria de Georges Didi-Huberman, sobre todo su capítulo 8, "Clímax del espectáculo", capítulo final del libro (*Cfr*. Georges Didi-Huberman. *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2015, pp. 341-370)

[1014] Si bien, por su contraataque, "debemos saludar a las histéricas como las verdaderas militantes de la antipsiquiatría" (*Ib.,* p. 302), "las histéricas, para el mayor de sus placeres, pero sin duda para el peor de nuestros infortunios, pusieron la sexualidad bajo la férula de la medicina" (*Ib*., p. 381). Con este desenlace desalentador Foucault termina este curso.

[1015] Michel Foucault. "The Gay Science", en: *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), pp. 385-403. Los pasajes que utilizamos de este texto son traducción nuestra.

resistencia hedónica. En este caso, la cuestión surge ante la pregunta de Le Bitoux respecto a la tendencia de algunos homosexuales a identificarse con el rol femenino. A pesar de su risa, Foucault considera esta cuestión un asunto importante. Considerando el trabajo realizado en torno a la historia de la sexualidad, se puede observar que, en efecto, la referencia de homosexuales a la feminidad ha cumplido un rol crucial. Por ejemplo, a través del travestismo, que si bien no está estrictamente ligado a la homosexualidad, ha sido parte de sus prácticas y experiencias. Se podría incluso afirmar que hay una ligazón más estricta entre travestismo y heterosexualidad. La homologación travesti-homosexual es uno de los nudos psicosexuales que perpetúan la composición de fuerzas excitantes de da lugar al dispositivo de sexualidad.

En cualquier caso, lo importante es señalar que esta referencia práctica de la homosexualidad a la feminidad, no tiene tanto que ver con una tendencia intrínseca del *coming out*, sino con un movimiento de reacción, un contragolpe, dirigido al ejercicio de un poder médico. La grilla de inteligibilidad de este dispositivo de poder-saber para actuar sobre los cuerpos de quienes amaban al mismo sexo, fue el "hermafroditismo"[1016]. Ella entra en la escena médico psiquiátrica para ser mirada e intervenida[1017] según este modelo, el de un interés sexual duplicado, que hace al homosexual portar cierta gemelidad, "haciéndolos mujer y hombre al mismo tiempo"[1018]. En esta red-base se librará un complicado juego en el que todas las *ocupaciones médico-psiquiátricas de la excitabilidad de los cuerpos*, son re-tomadas por esos mismos cuerpos ocupados. Contraocupación que termina por invertir las relaciones de poder, según una contraexcitabilidad desbordante, que en el caso de las histéricas pone en juego la simulación, a través de la cual se avanza en una contraocupación hedónica del cuerpo médico-neurológico que comienza a englobar al cuerpo histérico. Una categoría médica como la histeria, termina por realizarse como fuerza sexual, como vida sexualizada de la mujer, como nueva excitabilidad, que si bien puso resistencia a las planificaciones estratégicas de las gubernamentalidades, sirvió de apoyo para el nacimiento del

[1016] *Ib*., p. 394. Lo que Foucault llama *hermafroditismo*, entonces, más que una condición biológica, una anatomía o una genética, es una *forma médica de mirar e intervenir* el sexo entre hombres.
[1017] Como afirma Foucault en esta entrevista, la grilla hermafrodita de inteligibilidad no sólo llevó a todo tipo de análisis, sino también, y, sobre todo, al tratamiento hormonal de la homosexualidad, a la transformación directa de la anatomía del cuerpo, lo que implicó, agregamos, importantes avances para endocrinología, y la emergencia del movimiento transgénero.
[1018] *Idem.*

psicoanálisis. Hedonismo residual, podríamos decir, que pronto será captura en las redes de poder del discurso psicoanalítico.

A esto responde, hipotetiza Foucault, la referencia práctica de la homosexualidad a la feminidad. Si las intervenciones médicas decimonónicas hacían al homosexual portar una feminidad, aquellos intervenidos llevaron esto hasta el límite, desafiando esa mirada y esa intervención con una feminización que al tiempo que confirmaba lo que miraba e intervenía el poder médico psiquiátrico, lo hacía entrar en un juego donde "la loca" o "la queen" cobraron cada vez más protagonismo. De esto, es posible pensarlo, surgen una serie de nuevas prácticas y relaciones, todo un nuevo haz de posibles placeres y modos de vida, que aún es necesario definir en función de prácticas de libertad.

Vemos, en estas hipótesis foucaultianas enmarcadas en la entrevista con Le Bitoux, un modo de resistir a través de la inversión táctica de una estrategia de poder que se implementa en los cuerpos a través de la sexualidad. Resistencia que procede según una sobreidentificación o una sobredeterminación[1019], venida de los cuerpos que resisten, que termina trabando los engranajes y haciendo saltar los resortes de los dispositivos y de las tecnologías. Foucault intenta así pensar el rol que cumplen los movimientos de reacción a los dispositivos de poder-saber, en el juego complejo de las relaciones de poder. Vemos, en esta entrevista, los esfuerzos del pensamiento foucaultiano por ver los alcances del sistema poder-resistencia que ha sido presentado en *La voluntad de saber*. La inversión táctica de las estrategias, que pueden ejemplificarse a través de experiencias como la homosexualidad, del hermafroditismo, del feminismo, del travestismo, o a través de la experiencia de transformación hormonal, sirven para pensar el surgimiento de movimientos de liberación y de sublevaciones que hoy son clave en las luchas políticas. Y sirven, también, para comprender las nuevas estrategias desplegadas por las tecnologías de poder, como reacción a estos mecanismos de reacción.

> … vemos toda una serie de movimientos que son estratégicamente analizables (…) cierto zigzag de estrategias que responden las unas a las otras y que son muy interesantes. Lo que permite a la pregunta por la feminidad aparecer en el corazón de la homosexualidad con gran ambigüedad. Porque da a la medicina un apoyo. Pero, más

[1019] "¿Es esto lo que quieres que sea? Pues bien, entonces, seré absolutamente parecido a lo que tú quieres, seré incluso más parecido de lo que tú crees, hasta el punto en que estarás completamente hasta el culo", dice Foucault riendo (*Ib.*, p. 395).

> recientemente, ha permitido el despliegue de un contrataque y de una estrategia inversa.[1020]

Ahora bien, es preciso enfatizar que Foucault está entregando ejemplos para pensar el sistema poder-resistencia, el movimiento de golpes y contragolpes que han configurado la actualidad de las luchas. Todo, recordémoslo, en el marco de un modelo estratégico o bélico que modula los esfuerzos de una analítica del poder. Pero no quiere decir que resistir implica ser homosexual, ser mujer, ser travesti, ser transgénero. Estas son prácticas posibles ante estrategias determinadas. Es tarea nuestra el aprender de estas experiencias, para proponer prácticas definidas, que puedan tener efectos de resistencia sobre los complejos de poder en constantes formación y deformación.

Esto implica, en nuestra actualidad, llevar las cosas un poco más lejos. Pues no basta con repetir las luchas, cuando las estrategias se transforman y nos transforman, constantemente. Es preciso un trabajo crítico, una experiencia del pensamiento, que permita obtener coordenadas para una acción eficaz, que cumpla objetivos adversos a los objetivos estratégicos del poder. Es en este sentido que deben comprenderse los esfuerzos de Michel Foucault por pensar la resistencia, como un esfuerzo de expansión de las luchas, como un cambio en el fondo de la lucha, una simple sugerencia, dice Foucault, "por un cambio en la axis, de las luchas"[1021]. En efecto, seguir hablando de "homosexualidad", o de una u otra sexualidad, es ya poner un límite a las actuales posibilidades de una resistencia venida del cuerpo y de los placeres, puntos de apoyo de un dispositivo de saber-poder que hoy tiene una particular relevancia política.

En los términos propuestos por *La voluntad de saber*, el análisis del sistema poder-resistencia ha desplegado espirales perpetuas de poder y de placer, que coreografiando las fuerzas y las relaciones de poder, distribuye y dispone elementos en un espacio modulado por ese mismo sistema y sus espirales[1022]. Foucault propone así "retomar la

[1020] *Ib*., p. 396.
[1021] *Ib*., p. 388.
[1022] No podemos estar de acuerdo con Tim Dean cuando propone como modelo para pensar las relaciones en espiral entre poderes y placeres la estructura de doble hélice del ADN (*Cfr.* Tim Dean. "The biopolitics of pleasure", en *South Atlantic Quaterly* (2012) 111 (3), p. 492). Si bien la imagen sirve para graficar dos movimientos en espiral que se entrelazan, consideramos que con este modelo se corre el riesgo de retomar biologicismos y genetismos que no nos permitirían avanzar en la analítica del sistema poder-resistencia. Creemos que es más adecuado pensar un modelo proveniente de la topología de superficies, como es el *torus*. Para comprender las implicancias y las posibilidades de un pensamiento basado en la topología de superficies, recomendamos leer el ya célebre libro de Kasner & Newman (*Cfr.* Edward Kasner & James R. Newman. *Mathematics and imagination*. New York: Tempus Books of Microsoft Press, 1989).

situación en una escala mayor"[1023], y preguntar qué designa la noción de sexualidad. Si esta noción, este dispositivo de sexualidad, ha permitido enfrentamientos de fuerzas, ataques y contrataques, estrategias e inversiones tácticas, debe albergar en sí algo peligroso, algo que es preciso hacer ver, en favor del despliegue de por la libertad y contra la dominación. Dos peligros claros de la noción de sexualidad son el psicologismo y el biologicismo que ésta implica. Ni el deseo sexual ni la reproducción animal, menos aún la genética, deben seguir actuando como modelos para una analítica de las resistencias hedónicas, ya que estos son los modelos utilizados para la dominación actual de las fuerzas excitantes.

¿Cómo contrariar, entonces, el dispositivo de sexualidad, sin valerse de su trama "médico-biológico-naturalista"[1024]? ¿Se puede luchar contra las normalizaciones de este dispositivo anteponiendo algo distinto, algo otro? ¿Por ejemplo, dice Foucault, "los derechos del placer"[1025]? En la entrevista de 1977 a la que ya hemos hecho alusión, Foucault plantea lo que podría ser un camino alternativo al de la inversión táctica de las estrategias. O al menos, un camino posible.

> Parece perfilarse hoy un movimiento que, en mi opinión, supera la escalada del sexo, del <<cada vez más sexo>> y del <<casa vez mayor verdad en el sexo>> a la que estábamos acostumbrados desde hacía siglos: se trata, no diré ya de <<redescubrir>>, sino pura y simplemente de elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades. Tengo la impresión de oír actualmente una especie de murmullo <<antisexo>> (no soy profeta, sino que me limito a hacer un diagnóstico), como si se estuviese realizando un esfuerzo en profundidad para sacudir esa

Este modelo *torus* puede ejemplificarse con el anillo que el genio Cucufa regala al príncipe Mangogul en *Los dijes indiscretos* de Diderot (Denis Diderot. *Los dijes indiscretos*. Barcelona: Ediciones Barataria): "minúsculo anillo de plata cuyo engaste, invertido, hace hablar a los sexos que uno encuentra" (Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009, p. 83). Con esto, buscamos superar el modelo euclídeo y newtoniano de la física que utiliza Tim Dean, y que lo lleva a afirmar que un uso de los placeres implica "un escape de la cárcel [*prison house*] de la identidad". La idea de un adentro y un afuera es retomada aquí. La idea de un posible escape de un confinamiento, de un espacio cerrado, fuera del cual estaría la libertad o la dicha. Superar este modelo físico implica actualizar la física de la uno se sirve, principalmente cuando se trata de una analítica de las relaciones de fuerzas. Queda pendiente, entonces, estimar los alcances de una topología de superficies en los textos de Michel Foucault. El libro de Deleuze sobre Foucault, ya lo hemos dicho, sirve para comenzar a explorar esta modalidad física del pensamiento crítico.

[1023] *Ib*., p. 387.

[1024] *Ib*., p. 387-388.

[1025] *Ib*., p. 388.

> gran "sexografía" que nos hace descifrar el sexo como secreto universal.[1026]

Aparece en esta entrevista lo que será una clave crucial para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como resistencias al dispositivo de sexualidad. Clave que Foucault retomará en 1982, cuando declare que en lugar de proponerse liberar el deseo, debemos proponernos "crear placeres nuevos"[1027].

Es interesante observar, en una serie de entrevistas que van desde 1976 hasta la muerte de Foucault, los esfuerzos de pensamiento por esbozar un pensamiento de las prácticas hedónicas como aquellas que resisten al cambiar, al transformarse, al crear nuevas relaciones. Haremos un repaso de esos esfuerzos. Lo que nos llevará al otro modelo analítico, el del gobierno y las formas posibles de una resistencia hedónica en este marco.

[1026] Michel Foucault. "No al sexo rey", en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. *Op.cit.*, pp. 157-173. En otra entrevista, esta vez de 1981, Foucault desarrollará con más detenimiento las posibilidades que abre la homosexualidad para esta convocatoria a la creación de placeres nuevos, de relaciones diferentes, de amores creativos, que muevan el pensamiento hacia la amistad y la jovialidad. Lo hará, no obstante, en el marco del modelo gubernamental, y proponiendo una *ascesis gay* que permita "inventar de la A a la Z una relación aún sin forma", haciendo uso de la sexualidad "para llegar a una multiplicidad de relaciones". Foucault designará a esta invención de relaciones "amistad" (Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 177-182). Consideramos del todo provechoso leer la entrevista de Le Bitoux, de 1978, en conjunto con la entrevista de 1982 sobre la amistad como modo de vida. A estas dos lecturas, pueden agregarse algunas más: una conversación de 1982, titulada *El triunfo social del placer sexual* (Michel Foucault. "El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 115-122). La entrevista con James O'higgins de 1982 (James O'higgins and Michel Foucault. "Sexual choice, sexual act: An interview with Michel Foucault", en *Salgamundi*, Fall 1982-Winter 1983, No. 58/59, pp. 10-24). También, la entrevista de 1982 conocida como *Sexo, poder y política de la identidad* (Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010, pp. 1047-1057). Y finalmente, una entrevista del mismo año, 1982 (Michel Foucault. "Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013, pp. 101-113). En todas estas entrevistas y conversaciones, Foucault aboga por dejar atrás la noción de homosexualidad, para apostar por la noción "*gay*", con una posible ascética gay, que permita prácticas de libertad. Volveremos a algunas de estas entrevistas.

[1027] Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit*., p. 1050.

4.4. Creación, amistad e intensificación

El proyecto de una historia de la sexualidad según el modelo estratégico, presentado en *La voluntad de saber*, se vio reformulado, como es sabido, cuando en los cursos posteriores al año sabático de Foucault, la cuestión de la biopolítica se fue retrayendo hacia la cuestión de una matriz gubernamental, lo que permitió la emergencia del modelo gubernamental, y del sistema, ya no *poder-resistencia*, sino *gobierno-libertad*, que se verá expresado con mayor nitidez en 1983, en el texto publicado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow[1028]. En esta conversación, Foucault observa el hecho de que,

> …las relaciones de poder y la insumisión de la libertad no pueden, pues, ser separadas (…): en el corazón de las relaciones de poder, <<provocándola>> sin cesar, están la renuencia del querer y la intransitividad de la libertad. Más que de un antagonismo esencial, sería mejor hablar de un <<agonismo>> -de una relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha- menos de una oposición término a término que los bloquea uno frente a otro que de una provocación permanente.[1029]

La analítica pasa, entonces, de observar analíticamente el antagonismo de las fuerzas en las espirales perpetuas del poder y del placer, a observar analíticamente el agonismo, la provocación permanente del poder y del placer.

Es en el trabajo de reformulación del modelo analítico, donde se desplegarán los esfuerzos del pensamiento por definir una resistencia hedónica. Será en este proceso que

---

[1028] Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001. Nosotros utilizamos la edición de Jorge Álvarez Yagüez (Michel Foucault. "El sujeto y el poder, 1983, en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yágüez*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 317-341). Vale la pena recordar, además del que citaremos, el siguiente pasaje: "La puesta en juego de relaciones de poder no es más exclusiva del uso de la violencia que de la adquisición de los consentimientos; sin duda ningún ejercicio del poder puede prescindir del uno y de la otra, ni, frecuentemente, de los dos a la vez. Pero, aunque son sus instrumentos o sus efectos, no constituyen su principio ni tampoco su naturaleza. El ejercicio del poder puede suscitar tanta aceptación como se quiera: puede acumular los muertos y protegerse tras todas las amenazas que pueda imaginar. No es en sí mismo una violencia que sepa a veces ocultarse, o un consentimiento que implícitamente se reconduzca. Es un conjunto de accione sobre acciones posibles: opera sobre el campo de posibilidades en donde viene a inscribirse el comportamiento de sujetos actuantes; incita, induce, disuade, facilita o hace más difícil, amplía o limita, vuelve más o menos probable; en el extremo, obliga o impide absolutamente; pero es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes y sobre lo que hacen o son capaces de hacer. Una acción sobre acciones" (*Ib*. pp. 333-334).

[1029] *Ib*. p. 335.

el pensamiento de las prácticas hedónicas se enlazará a la tarea ética de definición de prácticas de libertad que propone Foucault. Volviendo a 1977, vemos a Foucault proponiendo a Bernard-Henry Levy un camino alternativo al de la inversión tácticas de las estrategias. Ese camino es el de la creación de nuevos placeres, de nuevas relaciones, de nuevas intensidades.

¿Qué tienen los placeres de subversivo, para considerar que, creándolos, se resiste? Para responder sirve la entrevista del año siguiente con Le Bitoux. Foucault plantea al activista que actualmente es importante el problema "placer-deseo"[1030]. Y no sólo es importante, es un tema complejo, que requiere discutirse. Aun así, Foucault se atreverá con una esquematización del problema. Señala que tanto la medicina como el psicoanálisis han hecho un uso "extensivo" de la noción de deseo, "justamente como un tipo de instrumento para establecer la inteligibilidad de un placer sexual, y con ello, para estandarizarlo en términos de normalidad"[1031]. Observando lo que ha sido, apunta Foucault, la historia de esta noción "deseo" desde la concupiscencia cristiana, pasando por el instinto sexual psicomédico, y llegando hasta el psicoanálisis freudiano y postfreudiano, se hace evidente el hecho de que la noción de deseo ha tenido el efecto de estandarización y normalización de las prácticas hedónicas.

Morfología de la carne, medicina del instinto sexual, así como el análisis de mecanismos inconscientes, han contribuido a provocar un movimiento asintótico de las fuerzas, una modulación de las prácticas hedónicas, que les ha dado profundidad y gravedad, achatando la capacidad inventiva y las posibilidades relacionales que las prácticas hedónicas ofrecen, al concentrar y conservar la pletórica variedad de fuerzas excitantes, la energía hedónica, en la gravedad del deseo sexual. Sobre este plano de prácticas es que se ha erigido un sistema analítico del deseo sexual que sirve de clave para las subjetivaciones de los dispositivos de poder-saber. Se podría decir que el sujeto emerge en la historia como efecto de la formación de tecnologías de poder que han subjetivado una carne perniciosa. Vicios, curiosidades, enfermedades, nerviosidades, no sólo emergen como tópicos peligrosos, sino también, y sobre todo, como constitutivos de las relaciones con uno mismo y con los demás.

[1030] Michel Foucault. "The Gay Science", en: *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), p. 389: "Yo incluso diría que es *el* problema que debe ser debatido en esta reevaluación –este rejuvenecimiento, en todo caso- de los instrumentos, objetivos, y los ejes de la lucha".
[1031] *Ib*., p. 389.

Ahora bien, este movimiento asintótico que agrava las prácticas hedónicas no tiene como único mecanismo la prohibición o la represión. Como ya hemos indicado varias veces, actúan también mecanismos de incitación al discurso y de implantación de placeres. Los efectos que estos mecanismos tienen sobre los cuerpos no implica la erradicación de placeres, sino más bien la creación y la distribución de nuevos placeres, periféricos respecto a las alianzas matrimoniales. Estos placeres periféricos serán, con la formación histórica del dispositivo de sexualidad, traídos frente a un poder médico-psiquiátrico que, nuevamente, incitará al discurso e implantará nuevas formas de placer. Con lo cual, se puede afirmar que, lo que hace a las prácticas hedónicas puntos de apoyo para estrategias de poder, es su carácter inventivo, la capacidad creativa que cada intervención suscita en ellas. ¿Será que se puede utilizar esta particularidad del sistema poder-placer para producir estrategias que contrarresten poderes abusivos y acciones gubernamentales intolerables? ¿Será que un pensamiento de las prácticas hedónicas pueda traer consigo la posibilidad de un antidespotismo?

En el marco de esta historia del movimiento asintótico efectuado en el plano genealógico estudiado por Foucault, de la descalificación ética de las prácticas hedónicas, y la simultánea exaltación de un discurso del deseo, que motiva la formación de una experiencia del deseo sexual que regimenta, en la actualidad, las fuerzas excitantes de las prácticas hedónica; en este marco los aportes de Deleuze y Guattari son, sin duda, importantes[1032], tanto respecto a las posibilidades de la lucha política como respecto a las posibilidades de una ética[1033]. Ahora bien, esto no exime al así llamado esquizoanálisis

[1032] *Cfr*. Gilles Deleuze, Félix Guattari. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Espasa Libros, 2014.

[1033] Vale la pena recordar las siete consignas para una ética intelectual que Foucault desprende del Anti-Edipo: (1) liberar la acción política de cualquier "paranoia unitaria y totalizante"; (2) que la acción política, el pensamiento y los deseos, crezcan "por proliferación, yuxtaposición y disyunción, más que por subdivisión y jerarquización piramidal"; (3) deshacerse de las amarras de lo negativo -ley, límite, castración, falta, carencia-, y adentrarse a una vida nómada al preferir "lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, las articulaciones móviles a los sistemas"; (4) aunque el enemigo sea abominable, no hay que estar triste para militar, ya que la fuerza proviene de la vinculación del deseo con la realidad, vinculación que debe ser, agregamos, activa y jovial; (5) no servirse del pensamiento para dar estatuto de verdad a una práctica política, ni servirse de la acción política para desacreditar un pensamiento dándole el estatuto de la falsedad o de la superchería, ya que más vale servirse de la práctica política "como de un catalizador del pensamiento", y más vale servirse del análisis como un multiplicador de formas y espacios para la acción política; (6) no exigir a la política el restablecimiento de los derechos del individuos que la filosofía ha definido, ya que el individuo es un producto del poder, por lo que más vale "<<desindividualizar>> mediante la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos", y utilizar al grupo , más que como vínculo orgánico de individuos jerarquizados, un constante catalizador de desindividualizaciones; finalmente, (7) "No os enamoréis del poder". (*Cfr*. Michel Foucault. "Prefacio", en: *Obras esenciales*. *Op. Cit*., p. 675)

de promover el movimiento asintótico sobre las prácticas hedónicas. De hecho, el mismo Deleuze reconoce, en las notas sin respuesta enviadas a Foucault en 1977, que él "no puede otorgar al placer ningún valor positivo"[1034], ya que, considerando que, para este autor, "el deseo es primero"[1035], el placer no puede sino ser una negatividad respecto al primado del deseo y sus desterritorializaciones. En otras palabras, para Deleuze, el placer "está del lado de los estratos y de la organización"[1036], mientras que el deseo, entendido este como agenciamiento de heterogeneidades, no puede sino ser comprendido como *interrupción* del proceso inmanente del deseo, como estratificación y organización, diríamos, del cuerpo sin órganos.

Lo habíamos señalado al comienzo de este capítulo. El placer, entendido desde el primado del agenciamiento de deseo, no puede ser visto por Deleuze como algo positivo. La función que este parece cumplir, parecida a la que cumple la ley de la carencia que afecta al deseo, es el de *interrumpir* ese agenciamiento, reterritorializando las desterritorializaciones. El placer impone un esquema organizativo al cuerpo sin órganos, propone una defundamentación del primado del deseo, motor de acción de tecnologías de la población, del neoliberalismo, de la seguridad, de la disciplina. Es en este sentido, negativo para el esquizoanálisis, que el placer cumple un rol positivo en la formación de dispositivos de poder-saber, un rol de apoyo y sostenimiento, por su capacidad creativa y transformadora. Crear y transformar implican, en un sentido foucaultiano, organizar el cuerpo (sin órganos), disciplinarlo incluso, si es necesario, gobernarlo, dominarlo, producirlo. El ejercicio reterritorializador de las prácticas hedónicas, puede pensarse, apoyados en la divergencia Foucault-Deleuze respecto al tema de los placeres, como una resistencia posible ante la avanzada desterritorializadora del deseo sexual, sea este psicoanalítico o esquizoanalítico.

No se trata, pues, de decir que la apuesta de *El Antiedipo* es una simple pieza más en la historia del aplanamiento de la curva de los placeres. Se trata de advertir que el potencial crítico de este trabajo, y en general, del esquizoanálisis, se puede ver diezmado

[1034] Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Op. cit.*, p. 127.
[1035] *Ib*., p. 124.
[1036] *Ib*., p. 127.

por perpetuar, quizás sin proponérselo[1037], tanto un discurso del deseo como un aplanamiento estratégico de prácticas hedónicas.

> El problema que tengo es que no estoy seguro de que, a través de esta palabra [deseo], independiente de sus distintos significados, no corremos el riesgo, a pesar de las intenciones de Deleuze y Guattari, de permitir la reintroducción de las tomas[1038] médico-psiquiátricas, incorporadas en el deseo en su sentido tradicional. Y así, me parece que al utilizar la palabra *placer*, que a fin de cuentas no significa nada, que aún está, me parece, más bien vacía de contenido y aún no contaminada por usos posibles –al tratar finalmente el placer como nada más que un evento, un evento que ocurre, diría, fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o entre dos sujetos, en este algo que no es ni del cuerpo ni del alma, ni afuera ni adentro- ¿no tenemos aquí, en este intento de reflexionar sobre esta noción de placer, un medio de evadir la totalidad del armazón psicológico y médico incorporado en la noción tradicional de deseo?[1039]

No es descabellado asumir este pasaje como una respuesta a las tensiones propuestas por Deleuze entre las nociones de deseo y placer[1040]. Tensión que es, al mismo

---

[1037] Decimos "quizás", porque Deleuze es explícito, en las notas enviadas a Foucault, en su rechazo a la noción de placer: "…yo, por mi parte, no soporto la palabra "placer"" (*Ib*., 127). Ahora bien, esto no debe llevarnos de bruces a decir que el *Antiedipo* es antihedónico. No creemos que sea así. Pero es preciso señalar, primero, que en la conceptualización deleuziana del deseo el placer no tiene valor positivo; y segundo, que Guattari es, y sigue siendo, un psicoanalista. Lo que implica decir que lo que se está jugando, quizás, es una nueva analítica del deseo (otra hermenéutica del deseo), un pos-psicoanálisis que podría terminar por prolongar las hebras y los mecanismos del dispositivo de sexualidad, aunque en otros términos. De hecho, el esquizoanálisis es hoy "base epistemológica" para el despliegue de nuevas formas de psicoterapéutica. Puede citarse como ejemplo el siguiente pasaje del curso de Deleuze titulado *Derrames*: "En todo caso lo que comenzó siendo glorioso, ha devenido mortífero, ha devenido anal, pues Edipo es anal. La analidad es su fundadora puesto que, como sabemos, Edipo tiene por fundamento la castración, y el castrador evidentemente no es el falo, sino el ano. El ano es la operación de la castración, y sin él el falo no existiría. Es decir, esa trinidad infame falo-Edipo-ano define toda dimensión del Edipo" (Gilles Deleuze. *Derrames: entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005, p. 106). Sin duda, se da aquí un paso importante, aunque insuficiente en lo que atañe a las posibilidades de resistencia al dispositivo de sexualidad y a su gozne anatomobiopolítico. Principalmente por el hecho de un uso, de un mejor uso, de los mismos conceptos psicoanalíticos.

[1038] Traducimos "prises" por "tomas". En inglés, los traductores han elegido la palabra "pressuppositions", en español, "presuposiciones", palabra que nos parece alejada del vocabulario foucaultiano.

[1039] Michel Foucault. "The Gay Science", en: *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), p. 390.

[1040] En particular, nos parece que este pasaje podría ser leído como una respuesta a este otro: "La última vez que nos vimos, Michel, con mucha amabilidad y afecto, me vino a decir esto: no soporto la palabra "deseo"; aunque usted la emplee en otro sentido, no puedo dejar de pensar ni de sentir que deseo = carencia, o que el deseo se considera reprimido. Y añadía: puede que lo que yo llamo "placer" sea lo que usted llama "deseo" pero, en cualquier caso, necesito una palabra diferente de "deseo". Evidentemente, una vez más, no es una cuestión de terminología. Puesto que yo, por mi parte, no soporto la palabra "placer"" (Gilles Deleuze. "Deseo y placer", en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Op. Cit.*, p. 127)

tiempo, una tensión Deleuze-Foucault. Sabemos que Foucault nunca respondió formalmente a las notas enviadas por Deleuze. No obstante, podría pensarse que los esfuerzos del pensamiento por definir la capacidad resistente de las prácticas hedónicas, son algo así como una réplica a estos y otros problemas surgidos de la analítica del poder presentada en *La voluntad de saber*.

La noción "placer", entonces, permite remitir la analítica hacia una *atopía*, hacia un no-lugar, en el sentido topológico de un espacio *entre* dos cuerpos, que no es ni uno ni el otro[1041]. Placer es así algo que sólo adviene cuando dos cuerpos se aproximan, generando un intersticio, un espacio que es eminentemente relacional, pues si estos cuerpos no entablan algún tipo de proximidad o contacto, no se forma la superficie topológica; no habrá *entre*. Placer es así un evento intersticial que no tiene la forma de los cuerpos en relación, y que sin embargo *se* forma en esa misma relación. Las formaciones intersticiales de placer pueden tomar lugar y forma a través de las incitaciones e implantaciones del dispositivo de sexualidad. La formación atópica que implica "placer" toma así la forma del sujeto sexual, del deseo sexual[1042]. Con la sexualidad, el evento no asignable a un sujeto[1043] que define al placer es, por fin, asignado a un sujeto. El placer toma así una forma determinada, y con ello, éste se torna efecto-instrumento para la formación de dispositivos y tecnologías. Es en este sentido que podemos comprender el movimiento asintótico que hace de las prácticas hedónicas un plano sobre el cual erigir el edificio del deseo sexual. Sólo captando la formación atópica que implica "placer", y asignándole una forma específica, se puede hacer entrar a este evento en las relaciones de poder, y con ello, se le puede asignar un lugar, un rol, una capacidad política aprovechable[1044].

[1041] No consideramos adecuado asumir, como hace Fernando Sánchez-Ávila Estébanez, que esta forma de pensar el placer es "negativa" (*Cfr*. Fernando Sánchez-Ávila Estébanez. "Michel Foucault: el placer del otro y la estética de la existencia", en: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos,* Número 2, junio 2017, p. 105). Decir que el placer no es ni esto ni lo otro, implica, en una topología de superficies, designar positivamente un espacio, aunque en una dimensionalidad distinta.

[1042] "… la noción decimonónica del deseo está, principalmente, y sobre todo, adjunta a un sujeto. No es un evento; es un tipo de característica permanente de los eventos de un sujeto, que por esta razón lleva a un análisis del sujeto" (Michel Foucault. "The Gay Science", en: *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), p. 390.

[1043] *Idem.*

[1044] Esto nos permite comprender mejor el placer que implica la experiencia del suicidio, tal como la propone Foucault en el artículo "Un placer tan sencillo", de 1979. "Si tienen ustedes la oportunidad de ir al Chantilly de Tokio, comprenderán lo que quiero decir. Allí existe la posibilidad de entrar en lugares sin geografía ni calendario para buscar, rodeados de la decoración más absurda, con compañeros sin nombre, ocasiones de morir libres de toda identidad: se dispondría de un tiempo indeterminado, segundos,

Crear nuevos placeres implica así crear nuevas relaciones. Sólo en tanto seamos capaces de entablar relaciones diferentes, podremos *dar lugar* a la formación atópica en que consiste "placer". Es en este sentido que la apuesta de Foucault implica dejar atrás categorías médico-psiquiátricas, como las de heterosexualidad u homosexualidad, para pasar a una apuesta por la amistad como campo para la formación atópica de prácticas hedónicas. Las reflexiones de Foucault sobre la amistad como creación de nuevas prácticas hedónicas, que permitan sortear las codificaciones del dispositivo de sexualidad, se despliegan en el marco de entrevistas y conversaciones sobre la homosexualidad. No por esto debemos pensar que la homosexualidad es la manera privilegiada de crear relaciones y provocar la formación de nuevas prácticas hedónicas, a pesar de lo explícito que puede ser Foucault respecto a las prácticas homosexuales como vía regia para la formación hedónica y para la creación de nuevos modos de vida[1045]. La (homo)sexualidad será la red-base sobre la cual pensar prácticas hedónicas *desexualizadoras*[1046], prácticas que permitan ir más allá de la homosexualidad, de la heterosexualidad, o de cualquier forma de sexualidad en la que las formaciones hedónicas toman la forma del deseo sexual o del sujeto constituyente.

Dicho esto, consideramos que la entrevista titulada *De la amistad como modo de vida*[1047] ilustra bien lo que Foucault propone como creación de relaciones diferentes. Foucault propone a sus interlocutores no reducir las prácticas sexuales que se despliegan entre hombres a la pregunta por la identidad, menos aún a la idea de una particular forma

semanas, meses tal vez, hasta que con una evidencia imperiosa se presente la ocasión que uno reconocería inmediatamente que no se puede dejar pasar: esta tendría la forma sin forma del placer, absolutamente sencillo" (Michel Foucault. "Un placer tan sencillo", en: *Obras esenciales*. *Op cit.*, p. 859). En nuestras palabras, el modo en que se han dispuesto estos espacios para el suicidio, permiten una preparación "cultivada y reflexiva" para captar en el momento previo a la muerte una formación de placer que, una vez consumado el acto, no obtendría forma alguna. El placer de morir puede considerarse una resistencia hedónica radical, toda vez que el placer que pueda surgir de la inminencia de morir, no será posible asignarlo a un sujeto, a un deseo o a un cuerpo, ya que éste habrá dejado de vivir.

[1045] Esto no desmiente el hecho de que, efectivamente, las prácticas homosexuales puedan servir a un ejercicio de resistencia. El artículo de Fernando Sánchez-Ávila Estébanez puede servir a una reflexión sobre las posibilidades de estas prácticas como resistencia hedónica. Ahora bien, es preciso señalar que lo que aquí hemos designado como prácticas homosexuales, no se despliegan exclusivamente en relaciones homosexuales.

[1046] Podríamos definir la desexualización como un *uso* posible del placer sexual. La desexualización instrumentaliza los placeres sexuales, dándoles una finalidad esencial: intercalar en la experiencia de sí una intensificación nueva que active, en los cuerpos dóciles y en la iatrogenia del saber actual de sí, la posibilidad de otra experiencia de uno mismo. Se trata de un desplazamiento táctico desde la identidad o la orientación sexual para permitirse la *desorientación afrodítica*, que abra el umbral de otra vida posible

[1047] *Cfr*. Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de los que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, pp. 177-182.

de deseo. La sexualidad, cualquier práctica desplegado en el campo del dispositivo de sexualidad, debe someterse a la pregunta sobre su utilidad para una resistencia venida del cuerpo y de los placeres. El problema que abren las prácticas hedónicas sexuales es "el de hacer uso en lo sucesivo de su sexualidad para llegar a una multiplicidad de relaciones"[1048]. Lo que implica decir que más que definirse como homosexual o heterosexual, más que buscar en estas prácticas un reconocimiento de sí, (lo que uno *es*), las prácticas hedónicas proponen un devenir, un llegar a ser que permite pensar que la cuestión debe jugarse en términos de amistad, en términos de relaciones distintas a las que ofrece el dispositivo de sexualidad.

En un momento cuando la homosexualidad era pensada como un asunto entre jóvenes, nuestro autor intenta abrir el campo reflexivo en el que se enmarcan las prácticas homosexuales. ¿Qué ocurre si dos hombres con una significativa diferencia de edad se enamoran? En el caso de la heterosexualidad, las diferencias de edad entre parejas no suelen ser motivo de escándalo. Pero en el caso de un hombre mayor con un joven, las cosas parecen complicarse. No hay codificación alguna de una relación así, en la que dos hombres enamorados, de distintas edades, se propongan una relación de pareja.[1049] Ellos deben, dice Foucault, "inventar de la A a la Z una relación aún sin forma, y que es la amistad"[1050]. Sobre la base del ejemplo de una relación entre dos hombres de distintas edades, es que Foucault puede avanzar hacia un pensamiento de la amistad como relación aún sin forma.

[1048] *Ib*., p. 178.

[1049] Debemos ser precisos. En la actualidad, las relaciones entre hombres han encontrado codificación. Por eso, no nos es tan extraño pensar hoy día en una relación de pareja entre hombres de distintas edades, o a dos hombres viviendo juntos como pareja, o incluso una pareja de hombres adoptando hijos. Vemos que, en la actualidad, se ha producido una codificación de relaciones que en los setentas y en los ochentas aún no encontraba asidero. Ahora bien, esto ha ocurrido según las codificaciones del dispositivo de sexualidad y según una pauta heterosexual, que ha llevado a las luchas de liberación homosexual a hacer del matrimonio el objetivo. Hoy, la posibilidad de nuevas relaciones como facilitación de la formación atópica de placeres, no puede tener a la homosexualidad, ni a la heterosexualidad como campos privilegiados. Y consideramos que el abanico de sexualidades que hoy emergen caen rápidamente en las codificaciones (hetero)sexuales. No queremos, al decir esto, quitar relevancia a las luchas promovidas por los movimientos de liberación homosexual. Consideramos que esas luchas implican hoy mucho más que la posibilidad de crear placeres nuevos o de promover una resistencia hedónica. Ya enmarañados en el dispositivo jurídico, quienes luchan deben resolver cuestiones como la tuición de hijos, acceso a beneficios de salud, cuestiones financieras, entre tantos otros problemas que exigen a los individuos reconocerse en los dispositivos de poder-saber.

[1050] *Idem.*

La amistad no es propuesta, entonces, como el puerto de llegada de las posibles relaciones que puedan darse entre los sujetos. La amistad aparece en esta entrevista como una relación informe, como algo "aún sin forma". La amistad es así un espacio intersticial, aquello que entre dos cuerpos permite la inusitada formación atópica de nuevas prácticas hedónicas. Es lo que permite, no sólo la aproximación de dos cuerpos, y con ello la formación de una atopía; es lo que provoca, también, la creación de placeres nuevos, de prácticas hedónicas inusitadas, cuyo desenlace es incierto.

En palabras de Foucault, la amistad consiste "en la suma de todas las cosas a través de las cuales pueden darse placer el uno al otro"[1051]. Foucault da un maravilloso ejemplo de placeres dados de uno a otro, y de su carácter inusitado, en una entrevista de 1982 con Stephen Riggins. Comentando el fastidio que le producía, cuando pequeño, el tener que recibir invitados en casa de sus padres, y el tener que entablar conversaciones con ellos, por decoro, Foucault recuerda la vez que, sin propósito claro, el cineasta Daniel Schmidt lo visitó. Quizá el fastidio de tener que entretener y conversar con las visitas, inculcada en su infancia burguesa, retornó en el momento de esta visita. Pero al poco rato del encuentro, ambos descubrieron, dice Foucault, "que, en realidad, no teníamos nada que decirnos"[1052]. Entre las tres de la tarde y la medianoche, bebieron alcohol, fumaron hachís y cenaron, casi sin dirigirse la palabra. De esta inusitada situación, que muchos, sin duda, encontrarían aburrida, incómoda, "se inició una larga amistad", dice Foucault a Riggins.

Vemos con este ejemplo una aproximación entre dos cuerpos que permitió la formación atópica de prácticas hedónicas, la integración de placeres de uno y de otro, que pusieron los afanes de hablar y de conversar, el decoro trillado y las costumbres, en segundo plano. Aquello que se busca designar con la palabra amistad no debe reducirse, entonces, a una forma de relación específica, sino a una relación aún sin forma que permita el despliegue y la integración de prácticas hedónicas inusitadas, lo que implica prestarse para los efectos inusitados que estos encuentros puedan suscitar. Por ejemplo, ante el silencio y la incomodidad de Foucault, Schmidt podría haberse ofendido o incomodado. O Foucault podría haber llegado al punto de inventar excusas para pedirle que se vaya. No obstante, cierta disposición de ambos cuerpos a que *algo* ocurriera en el encuentro, las expectativas, pero también la posibilidad de que éstas se vieran frustradas,

[1051] *Idem.*
[1052] Michel Foucault. "Entrevista con Stephen Riggins, 1982", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Op. cit.*, p. 273.

abrieron el campo para la formación atópica de prácticas hedónicas amistosas (comer, fumar, callar), que sumadas unas con otras hicieron de una velada de casi diez horas, en silencio, una nueva forma de amistad.

La cuestión de la amistad permite a Foucault pensar la posibilidad de una ascesis que pueda tener a las prácticas hedónicas sexualizadas como red-base. Aquellos placeres periféricos implantados por el dispositivo de sexualidad, por su posición *al bies* respecto al tejido social, pueden considerarse "una ocasión histórica de reabrir virtualidades relacionales y afectivas"[1053], una posibilidad sin precedentes de inventar "una manera de ser todavía improbable"[1054]. Es este el sentido que cabe dar a la apuesta por una ascesis desde la sexualidad; no el sentido cristiano de la renuncia, sino el sentido helenístico-foucaultiano de la creación de modos de vida. El paso que han dado los movimientos homosexuales, al mover el uso de la noción "gay" puede considerarse un avance en las posibilidades de un ejercicio ético de las relaciones amorosas. Ahora bien, esto es solo un paso. El mismo año, pero en otra entrevista, Foucault dirá,

> …la cuestión de la cultura gay (…) no tiene mucho interés, pero sí lo tiene una cultura en sentido amplio, una cultura que invente modalidades de relaciones, modos de existencia, tipos de valores, formas de intercambio entre individuos que sean realmente nuevos, que no sean homogéneos ni puedan superponerse a las formas culturales generales. Si eso es posible, la cultura gay no será entonces una mera elección de homosexuales para homosexuales. Se crearán relaciones que, hasta cierto punto, puedan trasladarse a los heterosexuales.[1055]

La oblicuidad de los modos de relación suscitados por el dispositivo de sexualidad, constituyen el punto de partida para una ascesis como creación de modos de vida que va más allá de la identificación o el reconocimiento de la verdadera sexualidad de cada uno. Más allá, en el sentido de la generación de prácticas, relaciones, y con ellos, de una cultura aún improbable.

[1053] Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de los que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, p. 181.
[1054] *Ib*., p. 179.
[1055] Michel Foucault. "El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. *Op. cit.*, p. 118.

No se trata entonces de decir que el paso de la heterosexualidad a la homosexualidad constituye por sí mismo una ascesis. Se trata más bien de modos de relacionarse, implantados por el dispositivo de sexualidad, que por su posición oblicua abren las posibilidades de nuevas relaciones, y con ellos de formaciones hedónicas inusitadas. ¿Cuál es el horizonte de acción de este esfuerzo por crear nuevas relaciones, y con ello suscitar nuevas prácticas hedónicas? Pasar de lo binario a lo múltiple, abrir el campo de relaciones y procurar entre ellas otras prácticas hedónicas. De nada sirve, entonces, pasar de un lado a otro, si se quiere resistir las codificaciones binarias del dispositivo de sexualidad. Se debe abrir la experiencia sexual hacia la multiplicidad, disponiéndose, cada uno, a la capacidad inventiva de las relaciones y de las prácticas hedónicas.

Esto es algo que puede ver bien en las memorias de Herculine Barbin, presentadas por Foucault en 1980[1056]. Citaremos un largo pasaje de la presentación titulada *El verdadero sexo*[1057]

> Los recuerdos de esa vida, Alexina los escribió una vez descubierta y establecida su nueva identidad. Su <<verdadera>> y <<definitiva>> identidad. Pero está claro que no es desde el punto de vista de ese sexo finalmente encontrado o reencontrado desde donde ella escribe. No es el hombre quien habla al fin, intentando recordar sus sensaciones y su vida de la época en que todavía no era <<él mismo>>. Cuando Alexina redacta sus memorias, no está muy lejos de su suicidio; ella, para sí misma, sigue siendo sin un sexo cierto; pero está privada de las delicias que experimentaba no teniéndolo o no teniendo exactamente el mismo que aquellas en medio de las que vivía, y a las que amaba, y a las que deseaba tan fuertemente. Lo que evoca de su pasado, son los limbos felices de una no-identidad, que protegía paradójicamente la vida en esas sociedades cerradas, estrechas y cálidas, donde se tiene la extraña felicidad, a la vez obligatoria y prohibida, de no conocer más que un solo sexo (…). Ella no estaba atravesada por ese formidable deseo de unirse al <<otro sexo>> que conocen algunos que se sienten traicionados por su anatomía o aprisionados en una injusta identidad. Ella se complacía, creo, en ese mundo de un solo sexo donde estaban

[1056] Michel Foucault. *Herculin Barbin, llamada Alexina B. Selección de Antonio Serrano*. Madrid: Talasa Ediciones, 2007.

[1057] Utilizamos la edición de la presentación hecha por Foucault de la publicación de las memorias Herculine Barbin (*Cfr*. Michel Foucault. "El verdadero sexo, 1980", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, pp. 131-140.)

> todas sus emociones y todos sus amores, en ser <<otro>> sin haber tenido nunca que ser <<del otro sexo>>.[1058]

Alexina no logrará pasar a lo múltiple. Antes de ello, se suicidará, no sin antes rememorar los deleites de la vida monosexual del convento en que vivió. Pero este caso muestra una resistencia al binarismo toda vez que ella, ya *hecha* hombre, no pasa al otro lado, a pesar de amar a las mujeres antes de las intervenciones médico-psiquiátricas. Nunca se consumará el hecho de ser un hombre heterosexual que ama al otro sexo. Nunca se consumará su paso al otro lado. Preferirá, antes de ello, precipitarse a la formación hedónica sin forma consumada que implica el suicidio.

Si bien el ejemplo de Alexina no muestra un paso a lo múltiple, sí podemos considerar su resistencia a pasar al otro lado como una clave para pensar las resistencias hedónicas que puedan venir de la red-base de la sexualidad. O, al menos, este pasaje de Foucault puede servirnos como ejemplo para estimar las posibilidades de una *resistencia sin otro lado*, ya que el binarismo perpetuado por los cambios de sexo, por quienes pasan de un sexo a otro, es puesto en cuestión por la "intensa monosexualidad"[1059] de Alexina, que revela "los tiernos placeres que descubre y provoca la no-identidad sexual, cuando se extravía en medio de todos esos cuerpos semejantes"[1060]. El horizonte de acción de una ascesis desde la red-base que implica el dispositivo de sexualidad, debe pensarse entonces como una superación del binarismo, como una apertura a una experiencia de la multiplicidad hedónica que mantenga las relaciones, las fuerzas excitantes y los modos de vida, en un perpetuo movimiento, evitando el bloqueo y la fijación de las relaciones de poder a las que tienden las composiciones de fuerzas del dispositivo de sexualidad.

"No podemos jamás estabilizarnos en una posición –dice Foucault en 1982-; hay que definir, según los momentos, el uso que le damos"[1061]. Y ese uso sólo puede hacerse efectivo en las relaciones que entablamos con los demás. La amistad, entendida como suscitación de prácticas hedónicas inusitadas, como aproximación de cuerpos para la formación atópica de prácticas hedónicas, debe pensarse en el marco de una posible ascesis desde la sexualidad que implica desmontar binarismos, para avanzar hacia lo

[1058] *Ib*., p. 137.
[1059] *Ib*. 138
[1060] *Idem.*
[1061] Michel Foucault. "Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. *Op. cit.,* p. 112.

múltiple no-identitario. Es fundamental no perder de vista, para pensar la amistad como resistencia hedónica, la urgencia de no estabilizarse, de no definirse, de no identificarse, permitiendo que la amistad sea un campo experimental y creativo, que despliegue una multiplicidad de relaciones posibles. Sólo así podremos ver surgir en el horizonte modos de vida diferentes. Sólo así podremos hacer uso de las posiciones que fuerza el dispositivo de sexualidad, para resistir las cristalizaciones institucionales que este implica, y con ello, contrarrestar los efectos de dominación que pueden tener las liberaciones sexuales.

En este marco de reflexiones es que una serie de prácticas hedónicas son propuestas por Foucault como potenciadores de la capacidad resistente, por inventiva, de las prácticas hedónicas sexuales. Algunas de ellas provienen de la amalgama práctica que implica lo que hoy conocemos como BDSM[1062]. Creemos urgente no confundir esta amalgama práctica con las prácticas estrictamente sádicas o masoquistas. Es más, consideramos que esta amalgama BDSM sólo puede tener lugar en el campo médico-psiquiátrico, donde sadismo y masoquismo fueron emparejados como prácticas opuesta y complementarias, quiasma sadomasoquista perpetuado por el psicoanálisis[1063]. Esta

[1062] Bondage, disciplina, dominación, sumisión, sadismo, masoquismo. Estas son las palabras a las que refiere la sigla BDSM. Esto es, para nosotros, ya problemático, ya las primeras cuatro prácticas son puestas en juego tanto en el sadismo como en el masoquismo. ¿Puede acaso concebirse una práctica *bondage*, de amarres firmes que dejan al individuo atrapado para el deleite de quien *domina* o *disciplina*? Atar con cuerdas a alguien y darse el gusto con él, ¿no es acaso una práctica sádica? Y dejarse dominar, subsumir, dejarse disciplinar, dejarse atar si es preciso –como ocurre con Severin en su última gran humillación, en la que participan su amada (quien lo domina y lo disciplina a gusto) y el Griego (que se presta sádicamente, por fuera de la relación masoquista entre Severin y su ama, a golpearlo y humillarlo)- ¿no son prácticas puesta en juego en el masoquismo? Vemos, entonces, el problema: la amalgama práctica que designa BDSM resguarda en su núcleo la complementariedad, descrita por los psiquiatras de fines del siglo XIX, entre sadismo y masoquismo.

[1063] En el prólogo a la edición de Amorrortu de *El problema económico del masoquismo*, James Strachey entrega un mapa bibliográfico sobre el problema del masoquismo en las obras de Freud. Los textos que indica son los siguientes: *Tres ensayos de teoría sexual* (Sigmund Freud. "Tres ensayos de teoría sexual (1905)", en: *Obras completas: Fragmento de un análisis de un caso de histeria: Dora: tres ensayos de teoría sexual y otras obras 1901-1905*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, pp. 109-224), donde el fenómeno del masoquismo es considerado de un modo provisional; *Pulsiones y destinos de pulsión* (Sigmund Freud. "Pulsiones y destinos de pulsión (1915)", en: *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras 1914-1916.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003, v.14, pp. 105-134); y en *Pegan a un niño* (1919*e*) (Sigmund Freud. "<<Pegan a un niño>>. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales" (1919), en: *Obras completas: De la historia de una neurosis infantil: el hombre de los lobos y otras obras 1917-1919.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003, v. 17, pp. 173-200), artículo de 1919 que, según le escribe a Ferenczi, debe ser considerado "un escrito sobre el masoquismo". Como indica Strachey, en estos tres textos se juega una genealogía común del masoquismo: éste derivaría de un sadismo que le es anterior, siendo así el masoquismo un fenómeno siempre secundario. Anterioridad sádica, entonces, y deriva masoquista. Ahora bien, en 1920, un año después de la publicación de *Pegan a un niño*, se publica *Más allá del principio de placer* (*Cfr.,* Sigmund Freud. "Más allá del principio de placer (1920)", en: *Obras completas*: *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, pp. 1-62),

complementariedad debe ser hoy puesta en cuestión, principalmente en el marco de un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas. Deleuze se encargó de ponerla en cuestión en su *Presentación de Sacher-Masoch*.[1064]

Otra aclaración urgente es la siguiente: consideramos que el hecho de que Foucault hable de esta amalgama práctica en el marco de un pensamiento de la homosexualidad como resistencia o ascesis posible, ha llevado a la idea de que estas son prácticas hedónicas propias de las relaciones homosexuales[1065]. Consideramos provechoso romper este esquema y considerar que la amalgama práctica designada como

---

donde se introduce la *pulsión de muerte*. Con la introducción de esta noción, Freud comienza a entrever la posibilidad de una "masoquismo primario" que en *El problema económico del masoquismo* (*Cfr.* Sigmund Freud. "El problema económico del masoquismo (1924)", en : *Obras completas: El yo y el ello y otras obras 1923-1925.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003, v. 19, pp. 161-176), será ya un fenómeno psicoanalítico reconocido, acoplado en el problema de la *mezcla* y la *desmezcla* de las pulsiones de vida y de muerte, presentado un poco antes en *El yo y el ello* (*Cfr.* Sigmund Freud. "El yo y el ello (1923)", en : *Obras completas: El yo y el ello y otras obras 1923-1925.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003, v. 19, pp. 1-66). Este texto puede ser considerado, de este modo, como el punto de llegada de una experiencia freudiana sobre el masoquismo; como la estratificación y la implementación de una mirada y de una técnica psicoanalítica en torno y sobre el masoquismo (o más bien, de lo que, desde nuestro punto de vista, será lo que hasta hoy día manejamos, analistas, neuróticos y perversos, como *sadomasoquismo*), "al paso que en las interesantes consideraciones introductorias –señala Strachey- se analiza la aparente contradicción de una pulsión que apunta al displacer, y se distingue por primera vez con claridad el <<principio de constancia>> del <<principio de placer>>" (Sigmund Freud. "El problema económico del masoquismo (1924)", en : *Obras completas: El yo y el ello y otras obras 1923-1925.* Buenos Aires: Amorrortu, 2003, v. 19, p. 164).

[1064] Preguntándose hasta qué punto es sostenible la unidad sadomasoquista, que ve en el sadismo masoquismo y sadismo en el masoquismo, que ve relaciones de inversión que llevan directamente de una a otra, Deleuze dice: "Así pues, parece difícil hablar de una inversión entre el sadismo y el masoquismo en general. Hay, en rigor, una doble producción paradójica: producción humorística de cierto sadismo como resultado del masoquismo, producción irónica de cierto masoquismo como resultado del sadismo. Pero es sumamente dudoso que el sadismo del masoquista sea el de Sade, y que el masoquismo del sádico sea el de Masoch. El sadismo del masoquismo surge a fuerza de expiar; el masoquismo del sadismo, a condición de no expiar. Afirmada con excesiva rapidez, la unidad sadomasoquista amenaza ser un síndrome grosero incompatible con las exigencias de una verdadera sintomatología (…). La creencia en la unidad, ¿no tiene primero en su base equívocos y simplificaciones deplorables? Porque puede parecer obvio que un sádico y un masoquista deban cruzarse. El hecho de que a uno le guste hacer sufrir y al otro sufrir parece definir una complementariedad tan grande que sería una lástima que el encuentro no se produjera (…). Jamás un verdadero sádico soportaría a una víctima masoquista (…). Pero tampoco un masoquista soportará a un verdugo verdaderamente sádico" (Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel*. *Op. cit.*, pp. 43-44).

[1065] Creemos que el artículo de Sánchez-Ávila Estébanez, si bien no es explícito al afirmar esto, da por hecho que el fistfucking, por ejemplo, es una práctica propia de las relaciones homosexuales. Lo que no puede ser más falso. Esta es una práctica hoy considerablemente extendida en todo tipo de relaciones. El fistfucking es propuesto por Foucault como una posibilidad de desvirilización de la masculinidad que, según hemos querido mostrar, no debe llevar ni a la homosexualidad ni a una feminización. Ella implica una distorsión del binarismo y del machismo que debe abrir campo a modos de vida improbables, ojalá desexualizados. Con lo cual, proponer que una ascesis gay implica una nueva estética de la existencia, nos parece apresurado. La ascesis gay es una posibilidad, entre otras, de crear modos de vivir. ¿Tendrá este modo de vivir la forma de una estética de la existencia? Puede ser, pero definir así el horizonte de acción de las prácticas BDSM implica no dar cuenta de la importancia del paso de lo binario a lo múltiple.

BDSM no es exclusiva de relaciones no-heterosexuales. Con mayor o menor explicitud, ellas atraviesan el cuerpo social, están en todas partes, practicadas por todo tipo de individualidades. Si bien puede considerarse una subcultura, esta subcultura no coincide punto por punto con la "subcultura" gay –si es aún preciso llamarla así-. Y además, no todos quienes disfrutan de las prácticas amalgamadas en esta sigla se consideran parte de una subcultura, ni BDSM ni gay.

Con esto en cuenta, podemos decir que la amalgama práctica llamada BDSM toma sentido, para Foucault, como desexualización a través de la intensificación de las prácticas hedónicas. Se trata de partir de prácticas ya desplegadas en el campo social, prácticas observables, como el sadomasoquismo o el consumo de drogas, y pensar desde ellas las posibilidades de una resistencia desde los cuerpos y los placeres posicionados y distribuidos según la red-base de la sexualidad. No se trata, nos parece, de promover estas prácticas como aquello que nos liberará o aquello que nos permitirá construir una contracultura. Esto ya se hizo en los setentas, en los ochentas, principalmente en los Estados Unidos, y no podemos afirmar que hayan efectivamente contrarrestado las incitaciones e implantaciones del dispositivo de sexualidad. Se trata de observar aquellas prácticas *al bies* de las codificaciones sexuales, y esforzarse en pensar, desde ellas, el modo en que formas de relación permiten una *de*formación hedónica, que dispone al cuerpo a nuevos modos de relación, provocando con ello la formación atópica de fuerzas excitantes.

Hay una razón específica por la que a Foucault le parece relevante pensar estas prácticas en el marco de lo que aquí llamamos resistencia hedónica. Es la misma razón por la que trae a colación, en otra entrevista, las relaciones de amistad en la antigua Roma. Ambas formas de relación muestran una "mezcla de reglas y apertura"[1066], lo cual tiene

[1066] James O'higgins and Michel Foucault. "Sexual choice, sexual act: An interview with Michel Foucault", en *Salgamundi*, Fall 1982-Winter 1983, No. 58/59, p. 20. En esta misma entrevista, unas páginas antes, Foucault dice lo siguiente: "…la cuestión importante, me parece, no es si una cultura sin constricciones es posible o incluso deseable, sino más bien si el sistema de constricciones en que funciona la sociedad deja a los individuos la libertad para transformar el sistema (…). El sistema de constricciones se vuelve verdaderamente intolerable cuando los individuos afectados por él no cuentan con los medios para modificarlo" (*Ib*., p. 16). Este pasaje puede leerse en paralelo con otro de 1982: "No podemos colocarnos *al margen* de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación. No he querido decir, por tanto, que estamos siempre entrampados, antes bien, al contrario, que somos siempre libres. En fin, y dicho brevemente, que siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas" (Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1049.)

el efecto de intensificar la formación atópica de las prácticas hedónicas, pues ambas implican un mínimo de apertura que permite que, en ciertos momentos de la relación, las cosas puedan modificarse. Si no se modificaran, entrarían en un ciclo de rápida obsolescencia de la excitabilidad suscitada, pues se achata el carácter inusitado de la formación atópica, condición de su excitabilidad.

Las prácticas y relaciones al mismo tiempo reguladas y abiertas implicadas en el BDSM, permiten a Foucault pensar que en ellas se escenifica la situación estratégica en que consiste el poder. Situación estratégica que no implica una absoluta dominación, la completa erradicación de la libertad, que haría pensar que se trata de actos de pura violencia. En pocas palabras, en la amalgama práctica BDSM se puede ver escenificado el sistema poder-libertad, eso que Foucault llamo la intransitividad de la libertad.[1067]

Como escenificación de la situación estratégica del poder, las prácticas BDSM pueden entrar en el marco de un pensamiento de las resistencias hedónicas. ¿En qué sentido es que estas prácticas ponen en juego resistencias al dispositivo de sexualidad? Ellas provocan la formación atópica de placeres al hacer uso inusual del cuerpo sexual.

> Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas S/M nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales…[1068]

Estas prácticas, entonces, permiten deslocalizar las prácticas hedónicas respecto a la red-base entramada por acción del dispositivo de sexualidad. Muestran que el cuerpo es una fuente inagotable de placeres posibles, que el cuerpo está bien dispuesto para el despliegue de múltiples fuerzas excitantes de prácticas hedónicas inusitadas. Esto permite a un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas ir más allá de la tríada tradicional en la que se piensan las prácticas hedónicas -a saber, comer, beber, hacer el

[1067] Un ejemplo de la intransitividad de la libertad en el juego BDSM podrían ser las *safewords* utilizadas para poner fin al juego en caso de que el dominado ya no soporte más las prácticas aplicadas por el maestro o la dominatrix.

[1068] Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1049.

amor-, tríada que ha promovido el movimiento asintótico que constata Foucault respecto a las prácticas hedónicas. Sobre esta tríada se ha erigido el discurso institucional del deseo sexual.

Es preciso, entonces, una desexualización[1069] de las prácticas hedónicas, una deslocalización respecto a la red-base sexual, y en este desplazamiento, las prácticas amalgamadas bajo la sigla BDSM pueden ser facilitadores de estos movimientos desubjetivantes. Lo que da a las prácticas BDSM excitabilidad táctico-estratégica es lo que las separa de los placeres cotidianos, mediocres, esos que Foucault consideraba imposible de dar a sí mismo o a otros[1070]. Es tanto lo inusual de la escena respecto a la vida cotidiana, como la intensidad algolágnicas de estas prácticas. En efecto, estas prácticas hedónicas juegan con el límite, llevan al paroxismo, y trasponen lo que los psicoanalistas llaman erogeneidad.

Aparece así otra clave importante para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas. La cuestión de la intensificación de los placeres. Podría afirmarse que una resistencia hedónica en el marco de un pensamiento foucaultiano no puede sino poner en juego una intensificación que lleve la experiencia de uno mismo al límite. O que lleve, incluso, más allá de este límite, donde no nos encontraremos con el *afuera*, ni con la absoluta libertad. Nos encontraremos con otro cuerpo, con otra sensibilidad, con otras

[1069] Deleuze, desplegando una contundente crítica al quiasma sadomasoquista promovido por el psicoanálisis freudiano, ya había observado que tanto masoquismo como sadismo implican una desexualización, a la cual le sigue, en cada caso a su manera, una resexualización: "Tal vez la ilusión genética de unidad de ambas perversiones se sustente en una mala interpretación del yo, del superyó y de sus relaciones mutuas. El superyó no cumple en absoluto el papel de punto de vuelta entre el sadismo y el masoquismo. La estructura del superyó pertenece por entero al sadismo; y si produce cierto masoquismo, es ese masoquismo propio del sádico, que sólo muy groseramente coincide con el del masoquista. La estructura del yo pertenece por entero al masoquismo, etc. La desexualización o incluso la desintricación no es en absoluto un modo de pasaje (como cuando se propone el esquema: sadismo del yo –desexualización en el superyó- resexualización en el yo masoquista). Porque sadismo y masoquismo integran y poseen cada uno su forma particular de desexulización y resexualización" (Gilles Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel*. *Op. cit.*, p. 130)

[1070] Dice Foucault, entre risas, a Stephen Riggins, en 1982: "Creo que tengo auténtica dificultad para experimentar placer. Creo que el placer es una conducta muy difícil. No es tan simple como disfrutar de uno mismo [risas]. Y tengo que decir que ese es mi sueño. Me gustaría y espero morir de una sobredosis de placer de alguna clase [risas]. Porque pienso que es realmente difícil. Tengo siempre la sensación de que no siento *el* placer, el placer total, y, para mí, está relacionado con la muerte. (…) Porque creo que la clase de placer que consideraría como *el* placer real, sería tan profundo, tan intenso, tan desbordante que no podría sobrevivir a él. Moriría. (…) No soy capaz de darme a mí y a otros placeres de medio rango que organizan la vida cotidiana. Tales placeres no son nada para mí, y no soy capaz de organizar mi vida para hacerles sitio" (Michel Foucault. "Entrevista con Stephen Riggins, 1982", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yágüez*. *Op. cit.*, p. 284). Este pasaje puede leerse a la luz de lo que hemos comentado respecto al artículo *Un placer tan sencillo*.

posibilidades de relación, y con ello, con la apertura de un campo intersticial para la formación atópica de placeres aún improbables. Disfrutar de una buena copa de vino, de una buena película, irse de fiesta con amigos y amigas al fin de semana, disfrutar del aire libre, viajar, no permiten, ni deslocalización –en el sentido de desplazamiento del *locus* de la relación con uno mismo-, ni transfiguración, ni transformación. Al menos no en el sentido propuesto por una resistencia hedónica al dispositivo de sexualidad.

Las experiencias de placer requieren de significativa intensidad para producir transformaciones en los dispositivos subjetivantes. Desexualizar las prácticas hedónicas, "hacer uso en los sucesivo de la sexualidad para llegar a una multiplicidad de relaciones…"[1071], relaciones que faciliten la formación atópica de excitabilidades, requiere "hacernos nosotros mismos infinitamente más susceptible de placeres"[1072]. Las drogas, por ejemplo, tanto las legales como las ilegales, pueden servir como medios para la intensificación de placeres. De hecho, gran parte de las prácticas BDSM implican el uso de drogas para dar al cuerpo la capacidad de ir hasta el límite de sus posibilidades. Pero las drogas no se limitan a una intensificación desexualizadora. Su capacidad intensificadora es operativa en diversas prácticas, como en el arte, en la música, en la amistad. También en la salud, en el descanso, o en el trabajo. Las drogas, dice Foucault, "forman parte de nuestra cultura"[1073], son, agregamos nosotros, la sustancialidad de la cultura, materia que sirve para modificar la materialidad de los cuerpos jugados en las relaciones de poder.

Una resistencia hedónica, así, requiere de una intensificación. Ahora bien, las posibilidades de intensificación de las prácticas hedónicas se ven considerablemente reducida cuando el uso de los placeres se vuelve hábito. Como ya hemos dicho, lo que da a las prácticas amalgamadas bajo la sigla BDSM su capacidad desexualizadora es lo inusual de la situación y los placeres inusitados que estas provocan. De hacerse habitual alguna de estas prácticas, al hacer de alguna de ellas "placeres de medio rango"[1074], placeres que permiten organizar las vida cotidiana, se opera sobre ellas la curvatura

[1071] Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de los que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, p. 178.
[1072] *Ib*., p. 179.
[1073] Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1050.
[1074] Michel Foucault. "Entrevista con Stephen Riggins, 1982", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yágüez*. *Op. cit.*, p. 284.

asintótica, despojando así a esas prácticas hedónicas de su capacidad trasformadora. Lo mismo puede decirse de las drogas. Si bien ellas permiten a la experiencia de sí superar el umbral de lo soportable y de lo reconocible, su uso frecuente exime a la experiencia de estas posibilidades[1075].

Esto nos permite comprender que la apuesta foucaultiana respecto a las prácticas hedónicas nada tiene que ver con un llamado al desenfreno o a un hedonismo sin trabas. Más bien lo contrario. Para que las prácticas hedónicas deslocalicen la relación con uno mismo, para transformarse a uno mismo a través de los placeres, transformando así los dispositivos que en ellos se apoyan, es preciso evitar un uso habitual de aquellas prácticas hedónicas con potencial transformador. En estricto rigor, para que las prácticas hedónicas tengan capacidad transformadora, ellas no pueden convertirse en placeres cotidianos. De ahí el peligro, por ejemplo, de pasar, por haber entrado al juego BDSM, a ser parte de una comunidad, agrupación o colectivo que haga de estas prácticas emblemas de modos de vivir[1076]. Con ello, peligra la excitabilidad de los placeres. La tarea de definición de prácticas hedónicas como prácticas de libertad no puede pasar por alto esta importante acotación foucaultiana, este llamado a "formas más cultivadas y más reflexivas"[1077] de prácticas hedónica, que sólo pueden desplegar deslocalizaciones respecto a la red-base sexual, según una "preparación paciente"[1078] que permite pasar de los placeres del día a día, de esos placeres mediocres, chatos, graves, a las formaciones atópicas de excitabilidades, y a su capacidad transformadora. Se trata, en pocas palabras, de crear un

[1075] La actitud que el propio Foucault tenía con las prácticas hedónicas suscitadas por el consumo de drogas, muestra que Foucault se tomaba esto muy en serio. Sirve el testimonio de Paul Veyne: "Foucault conservó la afición a las drogas: opio, LSD…; pero solamente recurría a ellas durante episodios controlados y separados por varios meses, pues el placer de escribir, de trabajar y de enseñar bastaban para acotar toda clase de desbordamiento. Una vez acabados los cursos que cada año impartía en Berkeley (disfrutaba en Estados Unidos, un país al que quería mucho), se concedía un viaje de LSD (que una vez estuvo a punto de acabar mal) y un garbeo por una sauna gay en el gueto homosexual de San Francisco, donde se mostraba menos sádico de lo que algunos han dado por supuesto. De eso murió. En su despacho en el Collège de France tenía pinchado en una pared un folleto publicitario de la sauna, folleto que no retiró cuando ya estaba enfermo" (Paul Veyne. *Foucault: pensamiento y vida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009, p. 153)

[1076] Y de ahí, también, la urgencia de evitar, en una resistencia hedónica, los programas de liberación: "Desde el momento en que se presenta un programa, se hace ley, se prohíbe inventar. Debería haber una inventiva propia de una situación como la nuestra y de esas ganas que los americanos llaman *coming out*, es decir, manifestarse. El programa debe estar vacío" (Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de los que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, p. 182)

[1077] Michel Foucault. "Un placer tan sencillo", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 859.

[1078] Michel Foucault. "Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, p. 1049.

juego, un juego distinto al de la situación estratégica que hoy da la pauta para las relaciones con los demás y con uno mismo. Este es, para Foucault, "el verdadero desafío"[1079].

4.5. Antidespotismo

Consideramos que estas conversaciones y entrevistas, estos esfuerzos del pensamiento foucaultiano por tematizar una resistencia hedónica, que permita "desplazar los acentos"[1080] y renovar los instrumentos analíticos en lo que respecta a las luchas por la libertad, es lo que da consistencia a las temáticas y problematizaciones que surgirán a la luz del modelo gubernamental. Este modelo modificará las periodizaciones del proyecto de una historia de la sexualidad, al ya no centrarse el análisis en la formación de una ciencia sexual en la modernidad. Bajo el prisma del sistema poder-libertad, de la intransitividad de la libertad que mina las relaciones de poder, dando así operatividad tanto a la cristalización institucional de estas relaciones, como a la posibilidad de resistir esas cristalizaciones, la analítica foucaultiana se verá obligada a retomar el curso del pensamiento desde sus orígenes grecorromanos, ahora según una "genealogía del deseo como problema ético"[1081]

¿Qué es lo que se plantea a Foucault a propósito de los esfuerzos por pensar una resistencia hedónica, y a propósito del paso del sistema tautológico poder-resistencia al sistema intransitivo gobierno-libertad? La conferencia presentada en Tokio en 1978, conocida como *La filosofía analítica de la política*[1082], puede considerarse una primera aproximación a una posible respuesta. Foucault plantea en esta conferencia que por un momento pensó hablar sobre las prisiones, pero tanto las diferencias entre la penalidad francesa y la japonesa, como las transformaciones en el sistema de penalidad que implica, respecto a Europa, los sistemas penales japoneses, lo han hecho desistir de esta temática.

[1079] Michel Foucault. "De la amistad como modo de vida", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de los que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. *Op. cit.*, p. 182
[1080] Michel Foucault. "Las relaciones de poder penetran los cuerpos", en: *Microfísica del poder*. *Op. cit.*, p. 183.
[1081] Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. *Op. cit.*, p. 140.
[1082] Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 783-797.

Pero hay una razón más decisiva: el problema de las prisiones es solo una parte de cuestiones más generales, cuestiones a las que Foucault dedicará esta conferencia.

Ese "clima general"[1083] en el que emerge la cuestión de las prisiones, es la cuestión del poder. Una cuestión que en la actualidad es forzosa para un pensamiento crítico, toda vez que el siglo XX ha sido escenario de "dos grandes enfermedades del poder"[1084]: el fascismo y el estalinismo. Mussolini, Hitler, Stalin, Pol Pot, Mao Zedong, Kin Il Sung, Hideki Tojo, Mengistu Haile Mariam, Pinochet –junto con los dictadores latinoamericanos dirigidos por la Operación Cóndor, y las dictaduras que surgieron como contraefecto de esta operación-; ellos, entre otros, nos han demostrado que hoy apremia un pensamiento crítico que se enfrente a la cuestión de los excesos de poder. Y es en este marco de problematizaciones que Foucault retomará la importancia de la que ha sido "una de las funciones más antiguas del filósofo en Occidente"[1085]: poner límite a las excrecencias del poder, a las superproducciones de fuerzas políticas personalistas y abusivas, que convierten las relaciones de poder en una amenaza para los gobernados.

Se podría afirmar, entonces, que una de las más antiguas tareas de la filosofía ha sido, como dice Foucault, el *antidespotismo*. Y esto según tres modalidades observables desde la antigua Grecia. Una primera modalidad del antidespotismo filosófico implica la definición de un sistema de leyes que define los límites en que el ejercicio del poder puede desplegarse sin riesgos. Este antidespotismo filosófico-legislativo tiene como modelo a Solón. Una segunda modalidad de antidespotismo filosófico consiste en educar al príncipe, en enseñarle la virtud, para impedir así que este se deje llevar por el exceso, abusando del poder que detenta. Se trata de un antidespotismo-pedagógico que tiene como modelo a Platón, y sus viajes a Siracusa para educar a Dionisio el Joven. Y una tercera modalidad de antidespotismo filosófico es aquella que hace manifiesto el hecho de que, cualesquiera que sean los abusos infringidos por los tiranos, el filósofo mantiene ante todo su autonomía, llegando incluso a reírse del poder. Antidespotismo filosófico-gesticulante, antidespotismo-máscara, que tiene como modelo a Diógenes el Cínico.

Aparece aquí por primera vez la cuestión de la actitud filosófica del cinismo, cuestión a la que, seis años después, en 1984, Foucault dedicará el que será su último

[1083] *Ib*., p. 783.
[1084] *Ib*., p. 784.
[1085] *Ib*., p. 785.

curso en el Collège de France[1086]. No obstante, en esta conferencia de 1978, el antidespotismo cínico parece ser dejado de lado en las reflexiones que propondrá Foucault a continuación, respecto a las posibilidades de una actual filosofía antidespótica. En efecto, después de enumerar los tres modelos de antidespotismo-filosófico, Foucault parece englobar los dos primeros como filosofías moderadoras del poder, mientras que el cinismo queda designado como antidespotismo gesticulante.[1087]

Moderación y gesticulación proponen, entonces, dos modalidades diferentes para pensar la filosofía como antidespotismo. La segunda modalidad, decimos, no será considerada en el resto de la conferencia. No creemos que esto sea un descuido, menos aún un descrédito del cinismo como filosofía antidespótica, lo que queda del todo claro en el curso de 1984. Pensamos que esto tiene que ver con el hecho de que, en primera instancia, es preciso tomar distancia respecto a la filosofía como moderadora del poder, sea en su veta legislativa o en su veta pedagógica, si se quiere proponer un pensamiento actual de la filosofía como antidespotismo.

> Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de contrapoder, a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como profecía, a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora, y de que se dé como tarea analizar, elucidar, hacer visible y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las táctica utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la plantee en términos de su existencia[1088]

El antidespotismo filosófico-gesticulante de Diógenes no parece estar incluido en estas condiciones. El cínico no es ni profeta, ni legislador ni pedagogo: parece tener reservado un lugar particular en el marco de un pensamiento foucaultiano de las resistencias.

[1086] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit*.

[1087] "Solón legislador, Platón pedagogo y los cínicos. El filósofo moderador del poder, el filósofo-máscara gesticulante ante el poder." (*Ib*., p. 786.)

[1088] *Ib*., p. 790.

Será en el curso de 1984 donde esta particularidad del antidespotismo cínico se hará explícita, lo que estará en directa relación con lo que Foucault expone en la conferencia en Tokio sobre las posibilidades de un antidespotismo actual. Después de comprender los alcances de una actualidad del antidespotismo filosófico, pasaremos a observar el particular antidespotismo cínico.

Para comprender en qué puede consistir hoy una filosofía antidespótica, Foucault propone una mirada histórica general sobre la relación moderadora (legislativa o pedagógica) entre despotismo y filosofía. Si bien la antigüedad hubo filósofos moderadores, esto no desembocó en la formación de ciudades o imperios organizados en función de las filosofías. Platón cumplió el rol de consejero, pero no hubo ciudad platónica. Aristóteles educó a Alejandro Magno, pero el imperio alejandrino no fue aristotélico. El pensamiento estoico impregnó al imperio romano, y sirvió a la formación del carácter de Marco Aurelio, pero el imperio romano no fue estoico. El platonismo, el aristotelismo o el estoicismo, no fueron formas de pensamiento que al reflexionar sobre el orden del mundo prescribieran, al mismo tiempo, la estructura del Estado o las relaciones de poder. A diferencia de lo que puede observar en Oriente con el confucianismo, en Occidente no ha existido Estado filosófico.[1089]

Las cosas cambian con la revolución francesa. A partir de ella, se observan "lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso diría organizativos) con las filosofías"[1090]. La revolución francesa y Rousseau; el Estado prusiano y Hegel; lazo orgánico y paradójico entre el Estado Nazi, Wagner y Nietzsche; lazos entre el Estado soviético y Marx. El siglo XIX vio nacer "Estados-filosofías", fenómeno inquietante si se considera que estas filosofías se proponen como apuesta por la libertad ante el ejercicio del poder. Consecuencias "tragicómicas", dice Foucault, de estas filosofías, si se considera que todas ellas terminaron por legitimar, mucho más que los dogmas religiosos, "poderes irrefrenables" que bajo la forma del terror o de la burocracia terminaron por organizarse como regímenes contrarios a la libertad. Se hace explícito, según esto, el hecho de que el rol de la filosofía como moderadora del poder ha tenido en la actualidad efectos sobre los cuales es urgente reflexionar. De ahí que Foucault plantee que las

[1089] *Ib*., p. 786.
[1090] *Idem.*

posibilidades de un actual antidespotismo deben, sobre todo, tomar distancia de las formas proféticas, legislativas o pedagógicas que toman las filosofías ante el despotismo.

¿En qué puede consistir, entonces, una filosofía antidespótica en la actualidad? Para responder es preciso considerar la particularidad de los juegos de poder en la actualidad. Foucault plantea que el poder se juega hoy respecto a asuntos cotidianos, a cuestiones más bien limitadas, que ya no responden a grandes batallas estatales o institucionales, las cuales implican tomar partido en los juegos de poder coordinados por la institucionalidad política. Hoy, "no se trata tanto de un enfrentamiento en el interior de los juegos, sino de resistencia ante el juego y de rechazo del mismo juego"[1091]. Por ejemplo, la antimedicina o la antipsiquiatría, no dirigen sus dardos tanto al hecho de que el poder médico-psiquiátrico se beneficia con las enfermedades de la gente, como al hecho de que esta particular tecnología de poder ejerce sobre los individuos, sobre su vida y sobre su muerte, un poder incontrolable. No se trata, entonces, de hacer valer, por ejemplo, el derecho a proteger o a prolongar la vida que la tecnología médica debe garantizar. Se trata de un rechazo a una tecnología médica que avanza y se sofistica en función de hacer vivir, y que impone la vida como algo deseable por todos, incluso por quienes quieren morir. Es según esto que la eutanasia puede considerarse una resistencia a esta tecnología médica, pues "el derecho a la muerte consiste en el derecho a decir <<no>> al saber médico y su ejercicio"[1092].

Las luchas actuales son difusas y descentradas, y su objetivo no es tanto el derecho o la libertad, en el sentido institucionalizado por los dispositivos de poder-saber. Apuntan, más bien, a "los hechos de poder en sí mismos"[1093]. Por esto, estas luchas son inmediatas, pues conciernen a instancias de poder próximas, cercanas, a veces tan cercanas que escapan de nuestra mirada. Conciernen a la vida y a la muerte, a la razón y a la sinrazón, a la ley y al crimen, a la sexualidad. Y son inmediatas también en otro sentido, pues ellas no se acoplan a un proyecto utópico, liberador, que haga desaparecer estructuras, que

[1091] *Ib*., p. 791.
[1092] *Ib*., p. 793. De estas observaciones hechas por Foucault, obtenidas de sus trabajos sobre la locura, la criminalidad o la sexualidad, se deriva la urgencia de esforzarse por pensar las resistencias, ya que si bien lo decisivo de las luchas actuales se juega en este tipo de asuntos, somos hoy testigos –y Foucault también lo fue- de cómo estas luchas concernientes al día a día, pasan rápidamente a programas de gobierno o a estrategias de revueltas colectivas que reenvían las luchas a los juegos estatales e institucionales. Con ello, se hace perder la potencia subversiva que implican, hoy, las luchas cotidianas.
[1093] *Ib*., p. 792.

prometa la desaparición del Estado[1094]. Es por esto que Foucault se aventura a calificar estas luchas como "anárquicas": implican un rechazo tanto a los juegos de poder institucionalizados, como a sus institucionalizaciones posibles.

Respecto a estas resistencias, inmediatas e indefinidamente abiertas, un antidespotismo moderador no puede sino tomar la forma de relaciones de poder convertidas en "la ley de la ley"[1095], en lo legítimo ante lo ilegítimo, en lo bueno ante lo malo. Con ello, el horizonte indefinido de estas luchas termina por definirse según las grandes batallas estatales e institucionales, programando las tácticas y definiendo el futuro. ¿Cómo concebir, entonces, una filosofía antidespótica en el marco de estos juegos de poder y del rechazo de los mismos? Foucault propone un modelo analítico, que es el de la filosofía analítica anglosajona. Ella no se propone una reflexión sobre el ser del lenguaje o sobre sus estructuras fundamentales; se propone un análisis del uso cotidiano del lenguaje, "un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en la que decimos las cosas"[1096], donde el lenguaje ni engaña ni desvela, sino que *es jugado* a diario en todo tipo de relaciones.

Siguiendo este modelo analítico, Foucault propone una filosofía "analítico-política" cuya tarea es el análisis de las relaciones de poder en su despliegue cotidiano, ínfimo, inmediato e indefinido. Tarea que debe cuidarse de no someter estas relaciones a calificaciones o descalificaciones, pues es así como se reduce la complejidad de las relaciones de poder a mecanismos y formas que no permiten un análisis de lo que ellas ponen en juego[1097]. Pues, tal como muestra la filosofía anglosajona respecto al lenguaje, una filosofía analítica de la política considera que las relaciones de poder *se juegan* en la vida cotidiana, y son estos juegos lo que es preciso analizar. No tanto con el fin de elogiarlos o desacreditarlos, sino más bien con el fin de intensificar las resistencias implicadas en los juegos de poder que esta filosofía antidespótica se propone analizar.

[1094] Esto puede parecer discutible. Todas estas luchas ínfimas e inmediata, en el siglo XXI, han terminado por enjambrarse en proyectos revolucionarios o reformistas. Son parte hoy de los programas políticos. Pero es preciso recordar que Foucault busca mostrar lo que está en juego en estas luchas, más acá, podríamos decir, de su deriva hacia los programas políticos. Ya conocemos bien los problemas que Foucault tenía con el hecho de que estas cuestiones cotidianas que se presentan en la actualidad como posibles resistencias (por ejemplo, los placeres sexuales), pasen a polarizarse y a jerarquizarse según proyectos y programas (por ejemplo, los de los movimientos de liberación sexual).

[1095] *Ib*., p. 788.

[1096] *Ib*., p. 789.

[1097] Un ejemplo de esto es la reducción del complejo de relaciones de fuerzas al mecanismo represivo.

Lo que una filosofía analítica de la política como esta tiene de *antidespótico* es, entonces, el hecho de *hacer ver*[1098] estas formas de resistencia, con el objetivo de intensificarlas. En otras palabras, podríamos decir que se trata de un antidespotismo que se propone la intensificación de los rasgos anárquicos de estas luchas, al hacer ver la proximidad del poder respecto a los cuerpos, al poner en duda premisas y horizontes definidos. No se trata de abogar por el caos y el deshacimiento de toda institucionalidad. Se trata de ofrecer instrumentos analíticos para las luchas, calibrando su importancia, y mostrando que lo que éstas tienen de resistentes, es justamente aquello que resiste su programación y definición. Pues no se trata de definir las resistencias. Se trata de definir, como dirá Foucault en 1984[1099], prácticas de libertad que impidan la cristalización institucional de las luchas. Que interrumpan, en otras palabras, el vaivén dominación-liberación que perpetua juegos de poder que deben ser puestos en cuestión.

Como ha señalado Juan Horacio de Freitas en su tesis, titulada *El cinismo de Michel Foucault*, la definición que entrega el pensador de Poitiers en la conferencia en Tokio, respecto a la labor de una filosofía antidespótica actual, "armoniza perfectamente con la estrategia pantomímica del cínico"[1100]. En efecto, la tarea filosófica de hacer ver lo que vemos, es decir, hacer ver aquello que nos es tan próximo, que por ello lo perdemos de vista; es decir llevar a cabo ese "análisis que requiere esfuerzo"[1101], pues se aplica sobre algo que penetra el cuerpo, que se mezcla con el deseo y con el placer, dando así cuerpo al poder, una materialidad sobre la cual ejercerse, o en otras palabras, conductas que conducir; esta tarea antidespótica de la filosofía en la actualidad, tendrá como modelo de análisis aquél que en esta conferencia de 1978 fue dejado en suspenso.

La filosofía analítica de la política que aquí propone Foucault, siguiendo el modelo de la filosofía analítica anglosajona, se aplica, como hemos visto, al modo en que las relaciones de poder se juegan en la cotidianeidad, para hacer manifiesto los juegos de poder que nos son tan próximo, que por ello escapan a la vista. En lugar de esos juegos

---

[1098] "Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está oculto, sino en hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos" (*Ib*., p. 788)

[1099] *Cfr*. Michel Foucault. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en: *Obras esenciales*. *Op. cit.*, pp. 1027-1046.

[1100] Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019 (consulta: 14-07-2020). Disponible en web: <http://eprints.ucm.es/id/eprints/59426/1/T41808.pdf>, p. 172.

[1101] Michel Foucault. "Asilos, sexualidad, prisiones", en: *Obras esenciales*. *Op. Cit*, p. 586.

vemos el rostro fijo del poder, el sexo rey, la pregunta apofántica por la propia sexualidad, pregunta a la que responde el anillo del príncipe Mangogul, en cuyo reino hoy vivimos.

Las estrategias diogénica y foucaultiana coinciden en este punto: ambas se proponen escenificar relaciones de poder al hacer una observancia de las encarnaciones e incorporaciones de esas relaciones. Lo hacen, no obstante, cada una en juegos de poder diferentes. Según explica De Freitas, Diógenes "escenifica con los avatares de su propia vida lo que en efecto sucede siempre"[1102]. Foucault no gustaba de hacer de la propia vida el fundamento analítico de su obra. Ahora bien, es interesante pensar el rol que las prácticas sadomasoquistas cumplen en la escenificación de una situación estratégica. Prácticas que, como es sabido, sí gustaban a Foucault. Esto implica una diferencia importante entre la estrategia diogénica y la foucaultiana. El lugar de la vida en que Diógenes actúa su filosofía antidespótica es lo público, a plena vista de todos, desvergonzado. El lugar de la vida en que Foucault actúa su filosofía antidespótica es la sexualidad, una sexualidad en su tiempo subterránea y repudiada, una sexualidad periférica donde las relaciones de placer posibles están reguladas por dispositivos de saber-poder, arbitradas por una heterogeneidad difusa de funcionarios encargados de agenciar esas regulaciones y penalizaciones, con los cuales se crean todo tipo de relaciones posibles, entre las cuales se despliegan juegos de poder, que es preciso poner de manifiesto y calibrar.

La figura pública Foucault ejerce otro rol, otro antidespotismo, quizás contrario al diogénico, y es el de la investigación archivística y académica, el de la arqueología y la genealogía, el esfuerzo hedónico[1103] por producir textos, por publicar libros, que hagan preguntas y movilicen problemas. Esto, en un momento histórico en que declarar, aunque sea escandalosamente, aunque sea intempestivamente, una doctrina filosófica, implica el peligro ineludible de que se haga un uso despótico de ésta.

¿Cuál es entonces el objetivo de una filosofía antidespótica actual, que si bien pone en juego la importancia de las escenificaciones cotidianas, de su proximidad y la forma en que el poder toma cuerpo o *se hace un cuerpo* en este *topos*, no procede como

[1102] Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*, p. 172.

[1103] "…el esfuerzo y el placer del libro consisten en ser una experiencia" (Michel Foucault. "Historia de la sexualidad: un prefacio", en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013, p. 194.

el histrionismo y la pantomimia del cínico? Cuando el despotismo se ejerce a través de dispositivos de poder-saber, una analítica de la política apunta a hacer ver aquello que promueve y perpetua la operatividad de los dispositivos de poder-saber.

Como bien señala De Freitas, el papel del filósofo analítico es, para Foucault, el de "calibrar la importancia"[1104] de los ordenamientos de las relaciones de poder y de las luchas por otros ordenamientos. Y es debido ejecutar esta tarea "con la máxima honradez"[1105], con una franqueza diogénica aplicada en una filosofía analítica de la política, quizás no tan histriónica, aunque sí, si así lo exige el momento, desvergonzada.

Ahora bien, en esta apuesta foucaultiana por una filosofía que se plantee la tarea antidespótica al modo diogénico ("*visibilizar lúdicamente las relaciones de poder más cotidianas*"[1106]) si bien aparece modulado el elemento gesticulante de la filosofía cínica, es propuesto otro ámbito de carnalidad y corporalidad donde jugar y hacer ver los juegos del poder: las prácticas hedónicas, y el modo sexual en que estas hoy se enjambran, se regulan y se arbitran. Pues ellas son el apoyo para la operatividad conjunta de tecnologías y dispositivos. Apoyo, en todo caso, siempre móvil, cambiante, siempre en tránsito a algo otro; movilidad que es preciso perpetuar, para no dar consistencia a nuevas estrategias de dominación.

4.6. El trabajo de la verdad

Hemos dicho hace un rato que hay un paso, en los modelos analíticos considerados por Foucault para un pensamiento de la actualidad, desde el plano de relaciones antagónicas como campo de la crítica, al plano de relaciones agónicas. En las relaciones agónicas que interesan al modelo gubernamental como perfilamiento de un sistema gobierno-libertad, donde se juega la capacidad de los gobernados de transformar los juegos de poder –así como la capacidad que tienen los gobiernos de transformarnos[1107]-,

[1104] Michel Foucault. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010, p. 792.
[1105] Michel Foucault. "No al sexo rey", en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 170.
[1106] Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*, p. 172.
[1107] De transformarnos, según los estudios foucaultianos, con el fin de disponernos a una conducción de la propia conducta que se adecua, que es pertinente, a una estrategia conjunta donde se despliegan

es donde podemos ver el hilo de interés que lleva a la antigüedad. Agonismo y transformación, estas pueden ser las palabras claves para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como instrumentos (efecto-instrumento) para la creación de otros modos de vivir. Buscando no orientar la capacidad inventiva y siempre relacional de las prácticas hedónicas, según la idea de un *afuera* al cual ir para liberarse de toda relación de poder, ni según *otro lado* que mantiene, al invertir sus estrategias y tácticas, al negativizar la positividad del poder creyendo que así se niega el poder, las polarizaciones y los binarismos intactos.

Ese *otro* modo de vivir no es ni utópico ni heterotópico, es atópico, en el sentido topológico que nosotros hemos dado a esta palabra. Es decir, como espacio intersticial, como un *entre*, que sólo se forma por la materialidad de los encuentros, de las aproximaciones, y donde se despliegan formaciones hedónicas inusitadas e improbables. Ese otro modo de vivir es incierto, y a quienes se dispongan a la tarea filosófica de interrumpir las formaciones de poder ahí donde ellas toman cuerpo, tendrá que asumir el riesgo que implica arrojarse a lo indeterminado. Los valientes quizás no vean otra vida, otra mejor, experimentándose. Pero habrán aportado a mantener los complejos relacionales y el intenso campo de fuerzas en que habitamos en movimiento.

En el marco de relaciones agonísticas entre poderes y libertades, en el *agon* formado por las incesantes provocaciones que *la renuencia del querer* y *la intransitividad de la libertad* imponen a las formaciones de poder, es donde se despliegan las transformaciones arriesgadas, las extrapolaciones, mortificaciones, desubjetivaciones o desexualizaciones, como prácticas de resistencias. Estudiarlas en la historia, abarcando mayor terreno genealógico, considerando la prehistoria helenística de lo que será una historia de la hermenéutica del sujeto, implica retomar los estudios y replantear los análisis.

Será clave, en las aproximaciones foucaultianas a la experiencia filosófica grecorromana, la noción de *aleturgia*. Foucault construye este neologismo teniendo ante la vista una composición doble de la palabra griega *alethurgés*: por un lado, *alethés*, "verdad", y por el otro *ergón*, "trabajo" o "producción". Lo que quiere conceptualizar

acciones disciplinarias, profilaxis securitarias, en función de las cuales se ejerce una soberanía territorial constituida según legislaciones y mecanismos jurídicos, que mantienen operativos los aparatos diplomático-militares y las acciones interiores de aparatos cívico-militares.

este neologismo es "la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta"[1108]. Lo que indica que la verdad no está dada de antemano como estructura universal de dominio, ni tampoco que ella se esconde en las sombras de una razón aún en progreso hacia su completa iluminación, ni que yéndose hacia el interior de cada uno se podrá llegar a coincidir con uno mismo, identidad que sería la verdadera. La verdad es un procedimiento, un trabajo, una producción. La verdad es un ritual, la manifestación de *algo verdadero* como efecto de un trabajo llevado a cabo por alguien.

Para diferenciar la modalidad particular en la que gobierno y verdad se relacionan en función de procedimientos aletúrgicos, Foucault menciona cinco concepciones de este sistema gobierno-verdad, rastreables en la historia de la modernidad política europea: la primera es la razón de Estado, es decir la necesidad de ajustar la acción gubernamental a una serie de principios racionalmente fundados para producir la verdad de aquello que es objeto de dicha acción, a saber, la verdad del Estado.

La segunda concepción es la fisiocrática y liberal según la cual para regir una acción gubernamental ajustada a la verdad del Estado, para permitir al arte de gobierno aprehender la verdad de lo que gobierna y hacer surgir sus "superficies de agarre", será necesario intervenir lo menos posible sobre aquello que ha de manifestar su naturalidad, su regularidad, su verdad. Tercera concepción: contrastando con la idea fisiocrática y a la vez disociándola, el siglo XIX conforma la idea de que si hay una relación entre la acción gubernamental y la verdad, dicha relación no puede tener otra forma que la de un saber especializado, y requerirá la formación y especialización de un grupo selecto de individuos en los procedimientos a través de los cuales se accede a la verdad. Esta idea desborda el esquema político, y a la vez se impone a él.

La cuarta concepción de los modos de relación entre gobierno y verdad es, señala Foucault, una inversión de la anterior, pues concibe la idea de que dichos especialistas de se imponen a la acción gubernamental según sus propios intereses. De ser así, el acceso general a la verdad de la acción gubernamental, el acceso de todos a la verdad oculta de la política, la toma de consciencia, produciría de inmediato la subversión de las relaciones entre gobernados y gobernantes, y en consecuencia la disolución de la racionalidad gubernamental vigente y así, de las mentiras y encubrimientos de los poderosos. Y la

[1108] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.,* p. 19.

última concepción no admite que en las relaciones entre gobierno y verdad haya saberes que se ocultan, sino que la gubernamentalidad es escandalosamente evidente; es desvergonzada y grosera. Se trata de la gubernamentalidad "en estado cínico", dice Foucault en 1980[1109], la gubernamentalidad del terror, la del arte de gobernar que no oculta sus metas, motivos o mecanismos, que concibe que las cosas se inmovilizan en la medida en que los gobernados saben perfectamente lo que sus gobernantes hacen. Para el terror gubernamental la verdad es lo que inmoviliza el estado de cosas, y no su ocultamiento. Por su carácter manifiesto, en el terror la verdad se hace violenta e inevitable.

En todas estas concepciones modernas sobre las relaciones entre gobierno y verdad, aquello que se marca en la realidad es lo mismo: la sociedad. Es la sociedad lo que se *realiza* a través de estos modos de concebir la relación entre el saber y el gobierno. Como objeto de una racionalidad económica, de un principio de evidencia y de una especialización científica; pero a la vez como sujeto del despertar de una consciencia general o como *objeto-sujeto* de la desvergüenza gubernamental del terror, lo que va tomando consistencia y cobrando realidad es la sociedad.

Respecto a estas formas unilaterales de plantear la interferencia gobierno-verdad, sea en la forma de un conocimiento exacto del objeto que se busca gestionar, o sea en la forma de un sujeto que accede a la totalidad y universalidad del saber que sujeta una sociedad a una gubernamentalidad, Foucault mostrará que el objeto-sujeto que desde estos principios se ha articulado no constituye un vínculo transhistórico de las relaciones entre gobierno y verdad. Pensarlas en torno a la sociedad o la población corresponde a un estilo moderno de problematización, y en consecuencia responden a la dinámica histórica de discontinuidades y continuaciones propias de la racionalidad gubernamental de estos tres últimos siglos.

Más allá de ellos, en su retaguardia, y a veces incluso desbordando el ámbito de la política, ejercicio del poder y manifestación de la verdad han entrado en una interferencia que ha puesto en movimiento "operaciones siempre excedentarias"[1110] a la utilidad y a la eficacia que pretenden las formas modernas de gobernar a los otros.

[1109] Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. *Op. cit.,* p. 36.
[1110] *Idem.*

> Es siempre más allá de la finalidad del gobierno y de los medios eficaces para alcanzarla que la manifestación de verdad es requerida por, está implicada por o está ligada a la actividad de gobernar y ejercer el poder[1111]

La diversidad de formas modernas en las que se interviene y se habla sobre las sociedades toma a esta última como una realidad sustancial y previamente dada, como objeto-sujeto de una verdad ajustada a la realidad de lo que se gobierna. Y sin embargo es en esta misma dinámica doble de intervención práctica y narrativa de la verdad donde la sociedad va cobrando su consistencia y sustancialidad como *algo* gobernable. En la interferencia entre la acción gubernamental y la formación de un relato de verdad, se conforman espacios intersticiales en los que se va dando lugar a elementos, verbales o no, consistentes aunque inexistentes, que podrán constituirse como superficies de agarre para diversas redes gubernamentales, en la pretensión de estabilizar o acelerar el estado de cosas.

Pero antes de que la narrativa de las intervenciones gubernamentales se conformara de este modo, en torno a la población o a la sociedad, el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad seguían dando consistencia a algo, a algo que no era la sociedad, a algo para lo cual quizás no haya palabra adecuada, pues muestra un fenómeno más general de interferencia entre gobierno y verdad, dentro del cual la sociedad como objeto-sujeto de dicha interferencia, es sólo un caso. Para designar esta particular modalidad de interferencia, Foucault utilizará el neologismo *aleturgia*.

No es necesario que haya sociedad o población para que el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad entren en contacto, pero lo que sí parece necesario es que, más allá de la sociedad o la población, el ejercicio del poder no puede tener lugar si no establece como correlato la producción de una verdad, los círculos en cuyo recorrido la verdad se manifiesta como verdad de *algo* o de *alguien*, el trabajo en cuyo esfuerzo la verdad toma una forma manifiesta, aunque huidiza. Las intervenciones gubernamentales requieren siempre de un "círculo aletúrgico"[1112].

> Diré que el ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad, entendida en ese sentido muy amplio (…). [P]odríamos llamar "aleturgia" al conjunto de los

[1111] *Idem.*
[1112] *Idem.*

> procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia[1113].

El conjunto de intervenciones y narrativas posibles dan consistencia a un campo aletúrgico, al dar lugar a los contrastes polémicos entre verdad y falsedad, lo descubierto o lo oculto, lo cierto o lo errado, lo bueno o lo malo, lo normal o lo patológico. Y le dan consistencia a través de "procedimientos rituales para manifestar *alethés*, lo que es verdadero"[1114]. La variedad de interferencias posibles entre el ejercicio del poder y la exigencia de que una verdad se manifieste hace de la verdad aletúrgica una verdad multiforme, que sólo puede tener lugar en esta interferencia.

Así, por ejemplo, la confesión cristiana o la asociación libre psicoanalítica no podrían tener lugar sin la exigencia de verdad por parte de quien demanda absolución o tratamiento, así como por parte de quien sacia esa demanda a través su propia hermenéutica del otro, de sus propias aleturgias. Esto no quiere decir que en una u otra esté la verdad, o que no esté en ninguna. Lo que quiere decir es que la verdad requiere de la interferencia entre ámbitos heterogéneo –por ejemplo, unos de intervención y otros de narrativa (pastoral o clínica)-, en los que la verdad debe tomar cierta modalidad de manifestación, cierta dramática, para articularse como algo permeable a una intervención escatológica o terapéutica. Y esto hace, necesariamente, que la exigencia de manifestación de la verdad, para dar lugar a la verdad de una intervención, sea siempre heterogénea, variable, inconclusa, esporádica.

Aunque se le pueda adjudicar a la verdad manifiesta un carácter unívoco, la necesidad que tiene una intervención de que aquello a lo que se dirige diga la verdad, y establezca así un lazo necesario con las formaciones de poder, hace de la verdad algo siempre circunstancial, hace de la verdad un *pormenor* que, dramatizado, establece las coordenadas de verdad en las que un castigo penitenciario o un encierro hospitalario, por ejemplo, se hacen tolerables y reparadores. La relación necesaria entre el ejercicio del gobierno y la manifestación de la verdad, requieren de un interfaz sujeto-objeto que dramatice este lazo, haciendo de la verdad y de las interferencias algo multiforme, aunque

[1113] *Ib*., p. 24.
[1114] Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. *Op. cit.*, p. 49.

cada una de sus manifestaciones sean redirigidas hacia claves de inteligibilidad que le dan consistencia y la naturalizan. Las aleturgias, como procedimientos rituales a través de los cuales los gobernados extraen de sí su gobernabilidad, al manifestar la verdad de una acción gubernamental, sólo puede tener lugar en la triple relación entre ejercicios de los gobiernos, las formaciones de los saberes y las dramáticas del sujeto. Este complejo relacional, tríadico, da a la verdad su carácter proteico, sus múltiples y variables formas. Los estudios de Foucault abarcaron dos de esas múltiples formas aletúrgicas: la confesión (cristiana y psicoanalítica) y la parresía (socrático-platónica y cínica)

De todo esto se deriva el particular énfasis que Foucault dará en sus investigaciones a la otra palabra que compone el neologismo *aleturgia*. La palabra griega *ergón*. Será con el hilo conductor de esta palabra que Foucault se propondrá un estudio de los modos de realización de la subjetividad filosófica ante el poder, del modo en que la filosofía se realiza como aleturgia, cómo práctica de sí sobre sí mismo en cuyo ejercicio se da cuerpo y voz a un decir veraz filosófico-parresiástico. Parresía que es, desde Sócrates, un modo particularmente filosófico de enlazar gobierno y verdad. Pero que, no obstante, se verá afectada por una inversión de cargas que dará cuerpo y voz a un decir veraz confesional, sobre el cual se montará el gran discurso de la libido, de la concupiscencia, de la carne, del instinto y de la pulsión. Todos ellos elementos en juego en nuestra actualidad de aleturgias psicosexuales, ordenados según un régimen de poder-saber-placer, según dispositivos que tienen al cuerpo y a sus placeres como puntos de apoyo. Todo lo cual permite la movilización de estrategias de gobierno y los movimientos de reacción a esas estrategias, según las cuales se modula la dinámica en espiral del poder y del placer.

Para buscar tácticas posibles que tomen control de estos aparatos movilizadores, y hacer de ellos instrumentos de transformación de las situaciones estratégicas, o incluso vías a través de las cuales promover el colapso de uno u otro sistema, es preciso considerar el modo en que este poder actual penetra el cuerpo, se mezcla con el deseo y produce placer. Lo que implica considerar que hay una cuestión clave en el modo en que uno aplica esquemas de pensamientos, modos de hablar, modos de ser, relaciones, en las que se despliegan prácticas, que producen placer, dolor, tristeza, felicidad, ira, y todo el repertorio de fuerzas que componen lo que llamamos vida. Es en este sentido que conviene poner freno a la deriva analítica que implicó el modelo bélico, buscando en el

modelo del gobierno de las libertades, el modo en que gobierno y verdad se enlazan según prácticas de libertad. Lo cual modifica las periodizaciones del proyecto de historia de la sexualidad, y lo lleva al pensamiento clásico[1115], donde decir la verdad implicaba pagar con la transformación ese acceso, donde hacerse sujeto de verdad implicaba la autoimposición de técnicas para el fortalecimiento del cuerpo y del alma ante los embates de la *Tyché*. Donde, a fin de cuentas, gobierno y verdad se enlazaban según una modalidad aletúrgica distinta a la nuestra, y al mismo tiempo fundante de los modos de ser que hoy consideramos auténticos o verdaderos.

En los últimos estudios foucaultianos, de los cuales surgen *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, Foucault resalta la importancia, en la genealogía del sujeto de deseo que ahora se propone, de la cuestión del ergón filosófico. Cuestión que surge con Platón, más bien con las epístolas que la tradición ha atribuido a Platón, específicamente la *Carta VII*, donde el ateniense relata las razones de ir a Siracusa a educar a Dionisio el Joven, a pesar del fracaso de su primera expedición, cuando su padre Dionisio el Viejo estaba a la cabeza de la ciudad, y gobernaba acráticamente[1116]. ¿Por qué regresar a Siracusa? Para aprovechar la ocasión, el *kairós*, sobre el cual insistía Dión, cuando hablaba a Platón de la juventud de Dionisio "y de su especial interés por la filosofía y por la educación"[1117], que hacían de esta ocasión o *kairóus*[1118], el momento apropiado para hacer coincidir al filósofo y al gobernante. Esta unificación entre filósofo y gobernante es el modo platónico de hacer actuar el decir veraz filosófico en el campo de la política, más específicamente en la antigua tiranía.

Ver ante sí esta buena oportunidad de poner en acción el *logos* filosófico en el alma del príncipe siracusano, y no aprovecharla, sería, dice Platón, una ofensa. Y esto porque el quehacer filosófico no puede quedarse en mero *logos*, no puede ser sólo *mathesis*. La filosofía es también, y sobre todo, *askesis*, y por lo mismo pone énfasis en los momentos oportunos para hacer pasar su *logos* a *ergón*[1119], sus discursos a acciones,

[1115] El curso *Obrar mal decir la verdad*, podría considerarse un bosquejo general del recorrido histórico que abarcaría el estudio de las aleturgias.
[1116] *Cfr.* Plutarco. *Vidas paralelas* VII. Madrid: Editorial Gredos, 2009, pp. 271-331.
[1117] Platón. "Carta VII" 328 a., en *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 491.
[1118] "¿Qué ocasión mejor podemos esperar que esta que ahora se presenta por una especial gracia divina?" (*Ib*., p. 491)
[1119] Las traducciones al español de esta carta de Platón no permiten vislumbrar bien el uso que Foucault da a la palabra griega *ergón* cuando escribe "*ergou de oudenós an potè hekón anthápsasthai"*. Javier Martinez García traduce "sin voluntad para emprender nada provechoso" (Platón. "Carta séptima" 328c,

a obras, a prácticas determinadas que permitan capacitarse para el decir veraz parresiástico, que es un decir veraz a quienes lo necesitan, como los enfermos necesitan un médico. Y decir esa verdad a toda costa.

> Si es cierto que la filosofía no es simplemente el aprendizaje de un conocimiento, y también debe ser, en cambio, un modo de vida, una manera de ser, cierta relación práctica consigo mismo mediante la cual uno se forja y trabaja sobre sí, si es cierto que la filosofía debe, pues, ser *askesis* (ascesis), el filósofo, cuando tiene que abordar no sólo el problema de sí mismo sino el de la ciudad, no puede conformarse con ser *logos* y nada más, ser el que dice la verdad, sino que debe ser alguien que participa, que pone manos a la obra en el *ergón*.[1120]

Este *ergón* toma en Platón la forma del antidespotismo moderador del poder, del consejero de quien detenta el poder, de la racional conducción de la ciudad a través del aprendizaje de la racional conducción de uno mismo. El *ergón* platónico pliega el gobierno de los otros en el gobierno de sí.

¿Por qué la filosofía debe realizarse ante la política? Porque es en ella donde las verdades que esta hace ver corren peligro de falseamiento o de tergiversación, que llevan a justificar formas acráticas de vivir, apegada a los movimientos de los *erga Aphroditẽs*, y por ello mismo alejada de los ordenamientos de la virtud. Todo lo cual conlleva a gubernamentalidades autocráticas y acráticas que terminan por promover el mal y el sufrimiento. En una escena de relaciones agonísticas, de ascendiente de unos sobre otros, para ocupar cargos de conducción de los demás, la filosofía entra en escena haciendo ver que aquello que hace a uno mejor que a otro en la política no es lo que suele pensarse, decirse o hacerse. En la política la filosofía se realiza al poner a prueba la capacidad transformadora de su particular aleturgia, prueba en la que el filósofo pone en riego sus lazos con la *polis* e incluso la vida.

> …la realidad, la prueba por la cual la filosofía va a manifestarse como real, no es el *logos* mismo, no es el juego intrínseco al *logos* mismo. La realidad, la prueba mediante la cual, a través de la cual la

en: *Protágoras. Gorgias. Carta Séptima*. Madrid: Alianza Editorial, 2011, p. 267). Juan Zaragoza traduce "a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas" (Platón. "Carta VII" 328 c., en *Diálogos. Dudosos, apócrifos, cartas*. *Op. Cit*., p. 492). Foucault le da a esta palabra el sentido de "acción", de "tarea" u "obra"; de *poner en obra* (*Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.*, p. 230)

[1120] *Ib*., pp. 230-231.

> veridicción filosófica va a manifestarse como real, es el hecho de que se dirija, pueda dirigirse, tenga el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder.[1121]

Proponer leyes justas, educar a los príncipes, aconsejar a los reyes, persuadir multitudes, son formas, entre otras, de hacer entrar la aleturgia parresiástica en la política. Y lo son en el sentido de decir una verdad al poder como prueba de realidad de la filosofía, como apuesta por lo que la filosofía *es en realidad*. De hecho, según afirma Foucault, la filosofía es, ella misma, prueba de lo real. Su intervención no apunta a ser políticamente eficaz. "La prueba de lo real que es la filosofía"[1122] apunta a irrumpir en el juego de la política "con su diferencia idiosincrásica"[1123], proponiendo un juego que es una prueba de realidad en el campo de una política donde esa misma realidad está falseada y tergiversada.

La filosofía, a diferencia, por ejemplo, de la retórica, no se dirige a todo el mundo o a cualquier persona; se dirige a alguien en particular del que se espera una buena escucha. La primera condición para la inmersión del juego diferencial de la aleturgia parresiástica en el espacio político (inmersión que es tarea de la propia filosofía, que es su *ergón*), es la voluntad del oyente a seguir los consejos del maestro, como escucha el paciente a su médico cuando algo le aflige. Lo que implica, cabe agregar, que una buena escucha requiere, sobre todo, reconocer que hay una aflicción, que algo anda mal. Cuestión que, como sabrán los parresiastas a lo largo de la historia, los tiranos no están dispuestos a aceptar de buena gana.

> La filosofía sólo existe en lo real, sólo conoce su real, a condición de que al filósofo que pronuncia un discurso respondan la expectativa y la escucha de quien quiere ser persuadido por aquella[1124]

A esta condición relacional entre el parresiasta y el político (príncipe, tirano, asamblea, ciudadano), Foucault la designa como círculo de la escucha. A lo que se agrega el hecho de que, tanto como la filosofía falla en conocer su real si produce la ira del otro o si es asesinado –requiere así de una buena escucha para realizarse-, ella falla, también, si se presenta en la escena política con "un discurso que no sea sino protesta, recusación,

[1121] *Ib.,* p. 239.
[1122] *Idem.*
[1123] *Idem.*
[1124] *Ib*., p. 245

grito e ira contra el poder y la tiranía"[1125]. La ira de quien escucha y la de quien habla no permiten la realización de la filosofía, su paso del *logos* al *ergón*. La filosofía, como prueba de realidad, falla si induce a matar.

En el juego político, *logos* y *ergón* se mantienen aparte, distanciados, y así como la filosofía es la realización del *logos* cuando el filósofo pone manos a la obra enfrentándose al poder, el antidespotismo moderador de Platón intentará introducir en la vida del tirano la *enkrateia* o gobierno de sí, el dominio virtuoso respecto a los *erga Aphroditẽs*, que permitiría aunar *logos* y *ergón* en el alma de Dionisio. Con ello, las decisiones políticas, apoyadas ahora en una relación consigo mismo auténtica, permitirán una gubernamentalidad en la que se abogue por el bien común y por ciudades virtuosas.

Lograrlo, no obstante, no será nada fácil, ya que una relación acrática con uno mismo afecta, antes que todo, a la buena escucha necesaria para que la parresía platónica tenga un efecto de verdad. Platón sabe sobre estas dificultades, pues las experimento con Dionisio el Viejo, y no duda que ocurrirá lo mismo con el Joven. Lo que hace pensar en una característica particular de la actividad filosófica, de su realización ante la política: la fricción o *tribé*. Como es sabido, los consejos de Platón no tuvieron efecto alguno en el alma de Dionisios. Lo que, según la lectura foucaultiana de la *Carta VII*, no tiene que ver con el hecho de ser consejos hasta cierto punto ingenuos; tiene que ver, más bien, con el hecho de que hay, entre filosofía y política, una relación necesaria, pero que pone en juego un modo de ser, un modo de hablar, idiosincráticamente distinto al juego de la política. En cierto sentido, cuando aparece la filosofía ante la política, de su irrupción no surgen acuerdos, contratos, asesorías eficaces, organizativas, progresistas, reformistas o revolucionarias. De su irrupción surge otro juego que modera o gesticula el juego político, pues sólo puede existir *con respecto* a la política, en el campo de juego de oligarcas, de demócratas o de monarcas. El juego filosófico hace fricción con el juego político.

A pesar de las diferentes formas de irrumpir filosóficamente en el juego político, que irán surgiendo en la historia de los movimientos helenísticos, la relación entre filosofía y política tiene un "rasgo recurrente, permanente y fundamental"[1126]: cuando la filosofía quiere poner manos a la obra, probando así su realidad -probando dónde puede existir como modo de vivir-, ella no dice a la política la verdad, no explica la verdadera

[1125] *Idem.*
[1126] *Ib.,* p. 296.

razón de la acción política ni aplica a la política su deber. Ella actúa, pone en movimiento el trabajo de sí sobre sí mismo a través del cual hará manifiesta una verdad, *con respecto* a las relaciones políticas. Lo recurrente, permanente y fundamental de la relación entre filosofía y política es la formación, en el campo de las relaciones de poder, de una *hiancia*, de un agujero, de una zona indeterminada, donde la filosofía no llega a ser política y la política no llega a ser filosofía. La entrada en escena de la filosofía respecto a la política introduce en las relaciones de poder nuevas superficies intersticiales, nuevas atopías, relaciones inusitadas que dan lugar a nuevas prácticas.

Foucault, en la clase del 23 de febrero de 1983, en el Collège de France, dirá algo que resuena con la conferencia de 1978, cuando Foucault afirma que un antidespotismo actual sólo puede existir a condición de que no se plantee de forma profética, legislativa o psicagógica. Afirmando que el aspecto recurrente, permanente y fundamental de las relaciones entre filosofía y política, "sigue siendo cierto y corre el riesgo de no serlo"[1127], Foucault dirá:

> … si la aspiración concreta es comprender bien dichas relaciones, hay que tener presente que, insistamos, la filosofía tiene que decir la verdad con respecto a la política, no tiene que decir lo que ésta debe verdaderamente hacer. Y si retomamos algunas de las grandes formas del decir veraz filosófico con referencia a la política en la época moderna o contemporánea, podemos decir lo mismo. La teoría filosófica de la soberanía, la filosofía de los derechos humanos, la filosofía considerada como crítica social: ninguna de estas formas de filosofía, ninguna de estas formas de veridicción filosófica, tiene que decir cómo gobernar, qué decisiones adoptar, qué instituciones establecer. Pero, en cambio, para que una filosofía –tanto en nuestros días como en tiempos de Platón- haga la prueba de su realidad, es indispensable que sea capaz de decir la verdad con respecto a la acción [política], que diga la verdad sea en nombre de un análisis crítico, sea en nombre de una filosofía, de una concepción de los derechos, sea en nombre de una concepción de la soberanía, etc. Para cualquier filosofía es esencial poder decir la verdad con referencia a la política, y para cualquier práctica política es esencial mantener una relación permanente con ese decir veraz, pero si se entiende que el decir veraz de la filosofía no coincide con lo que puede y debe ser una racionalidad política. El decir veraz filosófico no es la racionalidad política, pero para una racionalidad política es esencial

[1127] *Ib*., p. 296.

> estar en cierta relación, *por determinar*, con el decir veraz filosófico, así como es importante para un decir veraz filosófico hacer la prueba de su realidad con respecto a una práctica política.[1128]

Esto "por determinar" es esa zona intersticial, esa atopía introducida por la irrupción de la filosofía *con respecto* a la política. Es en esta *atopía* donde debemos jugar la definición de práctica de libertad como ejercicio de control de los vaivenes del sistema dominación-liberación/gobierno-libertad. Y es este campo donde las prácticas de libertad pueden definirse, el lugar donde se juegan las prácticas hedónicas, y las dinámicas posibles para una resistencia a dispositivos de poder-saber, para un antidespotismo actual.

En esta misma clase del 23 de enero del curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault mostrará que entre el *ergón* platónico y el cínico hay, no sólo diferencia, sino "oposición exacta". La parresía platónica implica una relación de intersección de la filosofía con respecto a la política. La modalidad cínica de decir veraz con respecto a la política implica entablar con ella una relación de afrontamiento, "la irrisión, la burla y la afirmación de una necesaria exterioridad"[1129]. Diógenes ante Filipo es espía de la "ambición insaciable"[1130] del monarca. Diógenes ante Alejandro es el auténtico soberano del mundo. El cínico extrapola los principios fundamentales del juego político, sus reglas, esquemas y estrategias, los hace ver a plena luz del día, a vista y paciencia de todos, monarcas, ciudadanos, extranjeros o esclavos. Y esta parresía, "palabra por palabra antiplatónica"[1131], el perro Diógenes la logra fusionando *logos* y *ergón* a través de las gesticulaciones cínicas, y a través de su modo de ser.

Según afirma De Freitas, "no hay en el cinismo la escisión entre *logos* y *ergón* que tanto inquietaba a Platón antes de viajar al recinto de Dionisio el Joven"[1132]. La totalidad de su existencia es parresiástica. El cínico no intercepta el juego político, no dice al tirano lo que debería hacer para gobernar mejor, no busca prescribirle una racionalidad política, ni orientar sus decisiones. La dramaturgia cínica afronta irrisoriamente al juego político, haciendo resonar *logos* y *ergón*. Produce entre ambos homofonía. Y al mostrar

[1128] *Ib*., pp. 296-297. Las cursivas son nuestras.
[1129] *Ib*., p. 294.
[1130] Diógenes Laercio. "Libro VI, 43", en *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 298.
[1131] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en Collège de France (1982-1983)*. *Op. cit.,* p. 295.
[1132] Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*, p. 238.

la filosofía encarnada, un *ergón* filosófico que no sólo dice todo ante el poder, sino que es veraz en el decir por cómo él muestra que vive; por su forma de vestir, por dónde vive, por lo que come, y por cómo habla a todos.

Al fusionar así *logos y ergón*, su estrategia ya no es moderar el poder, enseñarle la virtud, orientar su alma según la razón, proponiendo que el buen gobierno es el de aquél que se gobierna a sí mismo. La estrategia cínica consiste más bien en extrapolar, en poner de manifiesto cruda e irrisoriamente, en bruto y jovialmente, los principios fundamentales que sustentan el modo de vida político, incluyendo el de aquellos que pretenden moderar desde la filosofía el juego político. Para mostrar la particularidad de la estrategia parresiástica cínica, su *ergología*, Foucault entregará un esquema general sobre lo que en la época clásica y en la helenística se consideraba la verdadera vida o *alethés bíos*[1133].

Obtendrá este esquema de los diálogos de Platón, "de las significaciones obvias, corrientes que encontramos en los textos platónicos, al margen de cualquier elaboración filosófica específica"[1134]. La verdadera vida es, según esto, *vida sin disimulo*[1135], *vida sin mezcla*[1136], *vida recta*[1137] y *vida independiente*[1138]. Cada una de ellas afecta de modos distintos a las prácticas hedónicas. Una vida sin disimulos, sin rodeos, implica una vida simple y frugal, que no puede distraerse en las ramificaciones y desvaríos a que inducen los placeres. Si se ha de ser transparente, es preciso evitar placeres vergonzosos que fuercen la doble vida, la de quienes no dicen lo que piensan, la de quienes deben ocultar una parte de sí. Una vida sin mezcla implica, valga la redundancia, no mezclar en la vida lo bueno y lo malo, lo placentero y lo doloroso, la virtud y el vicio. "Una verdadera vida es una vida que no puede ser variopinta"[1139], es una vida que no puede estar apresada en

[1133] Foucault revisará las cuatro valoraciones de la verdadera vida en la antigüedad grecorromana en la clase del 7 de marzo del curso de 1984, *El coraje de la verdad*. Su transvaloración cínica será presentada en la clase siguiente, en la segunda hora (*Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit*.)

[1134] *Ib*., p. 235.

[1135] Foucault remite a *Hipias Menor* (*Cfr.* Platón. "Hipias Menor" 365a, en: *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 378.). Remite también a la *República* de Platón (*Cfr*., Platón. *Diálogo IV*. 382e. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 144.

[1136] En este caso, Foucault remite al libro VIII, al segmento 561b-561d (*Ib*., pp. 406-407)

[1137] Foucault remite ahora a la *Carta VII*, 327b (*Cfr*. Platón. "Carta VII", en: *Diálogos VII*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, p. 490). También *Gorgias*., 525a (*Cfr*. Platón. "Gorgias", en: *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 142.)

[1138] La referencia es ahora dos diálogos: *Critias* (*Cfr*. Platón. "Critias", en: *Diálogos VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, pp. 263-296); y *Teeteto*, 174c-176ª (Platón. "Teeteto", en: *Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, pp. 241-244).

[1139] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France*

la multiplicidad de fuerzas y movimientos que implica la dinámica afrodítica. Si se ha de vivir en la desmezcla, se debe optar por un camino, sea el de la virtud o sea el del vicio, sea el del bien, o sea el del mal, sin pretender un día lo bueno y otro día lo malo. Se debe optar, como tuvo que hacer Heracles, según cuenta Pródico[1140], por las fatigas que se recompensan al final del arduo camino, o por los placeres inmediatamente sensibles y momentáneamente satisfactorios.

Una vida recta se rige por los principios, las reglas, el *nomos*. Cuando Platón va a Siracusa lo hace confiando que, como ha ocurrido con Dión, Dionisio el Joven aceptará regir su vida por los principios, las leyes y los ordenamientos políticos. Si acepta la vida recta que la filosofía moderadora le ofrece, que es la vida según un ordenamiento político, se podrá dar a los siracusanos la posibilidad de la vida recta. Dionisio debe dominar sus *erga Aphroditẽs*, debe rehusar de su vida acrática y disoluta, para ordenar políticamente, como lo haría un filósofo rey. La rectitud política es gobierno de la dinámica afrodítica. Finalmente, una vida independiente, inamovible, siempre idéntica a sí misma, que no depender de factores puestos en juego por lo político, al ser libre respecto a este juego, no puede dejarse gobernar por los movimientos de fuerzas del deseo o del placer.

> Esa identidad de la vida con respecto a sí misma le permite eludir cualquier elemento de alteración y, por un lado, le asegura una libertad entendida como independencia, no dependencia, no esclavitud respecto de todo lo que pueda someterla a la dominación el sojuzgamiento, y por otro, le garantiza felicidad (*eudaimonía*), entendida como dominio de sí sobre sí mismo y goce de sí por sí mismo.[1141]

Quien vive la verdadera vida, sin disimulo, sin mezcla, recta, soberana de sí misma, vive una vida bienaventurada, como la de los habitantes de la Atlántida antes de mezclarse con lo humano, antes de tener que disimular esa parte, perdiendo la rectitud que promueve la *enkrateia*, y con ello la dicha y el goce.

(1983-1984). Op. cit., p. 237.

[1140] El texto donde se puede leer a Sócrates refiriéndose al relato de Pródico es *Recuerdos de Sócrates*, de Jenofonte (*Cfr*. Jenofonte. *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, pp. 187-192) El marco en el que Sócrates recurre al relato de Pródico es el de una conversación entre Sócrates y su difícil discípulo Aristipo.

[1141] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 240.

El cínico es opuesto al platónico, ya que el primero entra en escena respecto al juego de la política gesticulando cómo viven los bienaventurados, dichosos y auténticos monarcas. Pone así de manifiesto, no sólo el hecho de que el modo platónico de vivir se aleja de quien vive la vida verdadera, sino también, y sobre todo, que el modo en que todo ciudadano, todo político, democrático o tiránico vive, no es la vida verdadera. Y pone esto de manifiesto con la integración de todos los elementos distintivos de quien vive la vida verdadera en su *bíos*, en la materialidad de la vida. Así, si uno viviera *realmente* una vida sin disimulo, si uno encarnara la forma más extrema y limítrofe de ser transparente, viviría una vida desvergonzada, sin miramientos por convenciones ni pudores que distribuyen las prácticas entre unas privadas y otras públicas. "En la vida cínica no hay intimidad, no hay secreto, no hay inexistencia de publicidad".[1142] Lo que sería probado ergológicamente, al defecar, orinar, masturbarse, hacer el amor, comer o dormir en plena calle.

> La vida pública será pues una vida de naturalidad patente y enteramente visible, como una manera de destacar el principio de que la naturaleza jamás puede ser un mal. La dramatización cínica de la vida no disimulada resulta ser entonces la aplicación estricta, simple, y en un sentido lo más tosca posible, del principio de que hay que vivir sin tener que ruborizarse por lo que uno hace, vivir, por consiguiente, bajo la mirada de los otros y el aval de su presencia.[1143]

Del mismo modo, si uno viviera *realmente* una vida sin mezcla, si uno llevara al extremo la idea de que no puede haber mezcla en la verdadera vida, viviría una vida pobre. Quien vive verdaderamente sin mezcla forjaría como vida la pobreza, como dramatización de un principio de autonomía, de una "estilística de la independencia", que pone de manifiesto una actitud indiferente respecto a los embates provenientes del exterior, una no dependencia de alimentos, cobijos, placeres, que toman forma en la pobreza cínica. Quien vive en la riqueza no puede, según esto, vivir la verdadera la vida. Lo que, según señala Foucault, "no fue un problema simple en la sociedad, la cultura y el pensamiento antiguos; fue, sin disputa, mucho menos simple que en el cristianismo medieval"[1144]. Conciliar el principio de la vida sin mezcla y el de la vida de riquezas, decir que los mejores son quienes no tienen bienes y quienes no detentan poderes, y el

[1142] *Ib*., p. 266.
[1143] *Ib*., p. 268.
[1144] *Ib*., p. 269.

hacer manifiesta la vida parresiástica como vida de pobreza, fue una reacción cínica al problema ambiguo de la relación entre vida de verdad y vida de riquezas en el pensamiento helenístico.

> …en todo caso, vemos que se privilegia la idea de que lo importante no es tanto tener o no tener dinero, es tener una posición y una actitud con respecto al dinero, con respecto a la fortuna, que permitan no dejarse absorber por la atención de esa fortuna, no preocuparse ante la posibilidad de perderla y no dejarse atormentar en caso de perderla concretamente. En la verdadera vida de la que hablan los filósofos se trata mucho más de determinada actitud con respecto a la fortuna y el infortunio y al cambio de una en otro.[1145]

A esta actitud *virtual* respecto a la fortuna, actitud que Foucault ejemplifica con Séneca, "ladrón y riquísimo", -responde el cínico con una pobreza "real"[1146], "activa"[1147], e "infinita"[1148]. Es una pobreza indefinida en perpetuo trabajo sobre sí misma, pues procura no mezclarse nunca con aquello que pueda hacer al cínico desatender su misión.

La valoración helenística de la rectitud como rasgo característico de la verdadera vida, será transvalorada por los cínicos como una vida regida por la ley natural. El cínico rectifica su modo de ser según los modelos que le da la vida natural, rechazando las prescripciones humanas si ellas no se ajustan a la *physis*, transvalorándolas al mostrar que ellas, sustentadas en la verdadera vida, también se rigen por la naturaleza. La verdadera vida que extrapola el cínico al vivir como vive se hace así "vida totalmente otra"[1149].

[1145] *Ib*., p. 270.

[1146] *Ib.*, p. 270. Escribió Diógenes Laercio, hablando del cínico Crates: "De él cuenta Antístenes en sus *Tradiciones* que, al ver en una tragedia a Télefo que llevaba un pequeño hato y nada más en una situación lamentable, se sintió atraído a la filosofía cínica. Vendió su hacienda –y era una persona de notable posición-, logrando reunir unos doscientos talentos, y los repartió entre sus conciudadanos". (Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp. 319-320). Un poco más adelante, el doxógrafo cuenta una historia de Demetrio de Magnesia, que confió su dinero a cierto banquero, con instrucciones de que, si sus hijos resultaban personas corrientes, se lo entregara; pero si se hacían filósofos, que lo repartiera entre el pueblo, pues aquéllos, al dedicarse a la filosofía, no necesitarían nada más" (*Ib.,* p. 320)

[1147] *Ib*. Claudio Eliano cuenta que "Diógenes decía que incluso el mismo Sócrates había caído en la molicie. Pues tomaba un cuidado excesivo de su casita, de su camastro y de las sandalias que, efectivamente, en ocasiones Sócrates usaba" (Claudio Eliano. *Historias curiosas*. Madrid: Valdemar, 2015, p. 117).

[1148] *Ib*., p. 271. Cuenta Diógenes Laercio que Diógenes el perro: "Al observar una vez a un niño que bebía en las manos, arrojó fuera de su zurrón su copa, diciendo: <<Un niño me ha aventajado en sencillez>>. Arrojó igualmente el plato, al ver a un niño que, como se le había roto el cuenco, recogía sus lentejas en la corteza cóncava del pan." (Diógenes Laercio. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*. *Op. cit.*, pp. 295-296).

[1149] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 276.

Toma distancia del matrimonio (con la excepción del matrimonio, por cierto muy cínico, entre Crates e Hiparquia[1150]), de la familia, rechazan los tabúes e incluso las convenciones alimentarias. Respecto al rol diferenciador que las convenciones humanas dan a la animalidad, el cínico dará a la animalidad un valor positivo: lo hará modelo de conducta, "un modelo material sobre la base de la idea de que el ser humano no debe necesitar aquello de lo cual el animal puede prescindir"[1151]. Siendo la necesidad debilidad, siendo ella dependencia, el fortalecimiento cínico de uno mismo no debe tener más necesidades que aquellas "satisfechas por la naturaleza misma"[1152].

> La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros. Asumir, frente a los otros, el escándalo de una animalidad que es una tarea para uno mismo: a eso lleva el principio de la vida recta según los cínicos, toda vez que esta se ajusta a la naturaleza y que ese principio de una vida recta ajustada a la naturaleza se convierte en la forma real, material, concreta de la existencia misma. El *bíos philosophikós* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo.[1153]

Ordalía animal del cínico. Ordalía física ante las valoraciones nómicas demostradas según la diferencia entre lo humano y lo animal. Transvaloración cínica de la rectitud, pero también, según nosotros, de la devaluación y el rechazo tajante de los placeres por parte de su antecesor y maestro Antístenes, quien prefería enloquecer a sentir placer[1154]. Para Diógenes, las prácticas hedónicas pueden formar parte del *bíos philosophikós* cínico, con la condición de que ellas se ajusten a modelos animales que den la pauta al modo de ejercerlas. Y, sobre todo, a condición de que esas prácticas hedónicas estén siempre bajo el dominio que uno mismo debe ejercer sobre los *erga Aphroditẽs*. Lo

[1150] Foucault se refiere y analiza este matrimonio canino en *Subjetividad y verdad*, en la clase del 4 de febrero de 1981 (*Cfr*. Michel Foucault. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. *Op. cit.,* pp. 113-133). Se volverá a referir a él en *El cuidado de sí* (*Cfr*. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. *Op. cit.*)

[1151] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit*., p. 278.

[1152] *Ib*., p. 279.

[1153] *Idem.*

[1154] "<<Prefiero someterme a la locura antes que al placer>>" (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. *Op. cit.*, p. 279).

que lleva a un uso de los placeres mínimo y a veces casi inexistente en la filosofía perruna de Diógenes, pero no por ello un rechazo absoluto.

Es más, hay en el cinismo de Diógenes una misión de cuidado de los otros, de asistencia del mundo, en que el cínico encuentra, como dice Pablo Oyarzún, un "placer superlativo"[1155], un gran goce en llevar a cabo la misión que le ha encomendado la divinidad. Encuentra bienaventuranza, dicha, jovialidad. Para comprender de qué modo el cínico obtiene este placer superlativo al ponerse al servicio de los necesitados, que son casi todos, de aquellos que viven una vida falsificada, y dicen vivir la verdadera vida. El cínico nos cuida de los embaucadores que falsifican y devalúan el *nomisma*[1156], al dramatizar el auténtico precio a pagar por la vida parresiástica que es la vida filosófica. Y lo hace implementando su estrategia de inversión y de "espejo roto"[1157], que aplicada a la cuestión de la soberanía, permite la extrapolación de una vida bienaventurada, en la que el cínico descansa en el contento de cumplir a diario una misión encomendada por los dioses.

De este modo el cínico transvalora la cuarta valoración nómica de la verdadera vida, según la cual uno debe llevar una vida inmutable, incorruptible. Según Foucault, esta vida inmutable está en directa relación con la vida soberana[1158]. Coincidimos con De Freitas en que hay cierta oscuridad respecto a esta relación entre inmutabilidad y soberanía. Y adherimos a su decisión de considerar que Foucault se refiera a la vida soberana en el sentido de posesión de uno mismo, de posesión gozosa de uno mismo[1159]. En esta consideración de la soberanía como goce de sí, Foucault retoma el tema de la *enkrateia*.

Foucault se dedicará a mostrar esta cuarta transvaloración cínica en la clase del 21 de marzo de 1984. Cuando el cínico se afronta al poder soberano, lleva al límite e

---

[1155] Pablo Oyarzún. *El dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1996, p. 228.

[1156] De Freitas trabaja la importancia de esta cuestión en su tesis, comentando de cerca el primer curso que Michel Foucault impartió en el Collège de France, *Lecciones sobre la voluntad de saber*. (Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*)

[1157] "El cinismo es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse. Tal es la paradoja de la vida cínica, como he intentado definirla: el cumplimiento de la verdadera vida, pero como exigencia de una vida radicalmente otra." (Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 282)

[1158] *Ib.,* p. 279.

[1159] *Cfr*. Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*, pp. 367-368.

invierte otra cuestión tradicional y habitual en el pensamiento antiguo que es la de la verdadera vida como vida soberana en tanto posesión gozosa de uno mismo, dominio preciso y bello de los *erga Aphroditẽs*. La vida "dueña de sí misma"[1160] se caracteriza en la antigüedad por ser "una relación consigo mismo que es del orden del goce"[1161]. Goce, tanto en el sentido jurídico de quien *posee* algo[1162], como en el sentido hedónico de quien *se place*[1163] en algo o con alguien. El soberano es quien se posee a sí mismo y en ello encuentra su placer.

> En la vida soberana uno se complace, se regocija consigo mismo, encuentra en sí los principios y fundamentos de la verdadera voluptuosidad, no la del cuerpo, no la dependiente de los objetos exteriores, sino la que uno puede poseer indefinidamente sin quedar jamás privado de ella.[1164]

Este sería un primer rasgo de la vida soberana de sí, como valoración de la inmutabilidad de la verdadera vida: goce, posesión regocijante, de los *erga Aphroditẽs*.

A este rasgo se suma otro: quien goza de sí se abre a un vínculo benéfico con lo demás. La verdadera vida como vida soberana es una vida de beneficencia anclada en la capacidad que tiene el sabio de alcanzar el dominio, capacidad de la cual obtiene el *gaudium*, el contento uno mismo que robustece la vida. Obteniendo, en su ascendiente, el goce de sí, el sabio podrá ofrecer un cuidado a los otros que oriente la vida hacia la verdad, a través del cuidado de sí como dominio de la multiplicidad de fuerzas implicado en la dinámica afrodítica.

Esta beneficencia de quien goza de sí, puede darse en una relación entre maestro y discípulo, como en Epicteto, o en una relación de amistad, como en el caso de Séneca

---

[1160] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 282.

[1161] *Idem.*

[1162] Foucault entrega un puñado de referencia a textos de Séneca, tomadas de las cartas 20, 62, 75 y 45 escritas a Lucilio (*Cfr.* Séneca. *Epístolas morales a Lucilio I*. Madrid: Editorial Gredos, 1986). También, remite a *Sobre la brevedad de la vida* V, 3 y II, 4 (Séneca. "Sobre la brevedad de la vida", en: *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos, 2008). Con estas referencias Foucault muestra este sentido de la palabra goce. Un sentido más bien jurídico, aplicado a la relación con uno mismo.

[1163] También será Séneca quien entregue ejemplos de este sentido de goce como placer de sí, en la carta 23. También, el capítulo 5 de su *Consolación a Helvia* (*Cfr.* Séneca. *A su madre Helvia. Consolación*. Pamplona. Universidad de Navarra, 1996. En estos ejemplos, cuando Séneca habla de placer, no está utilizando la palabra griega *hedoné*, sino la palabra *gaudium*.

[1164] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 283.

y Lucilio. Es una relación de cuidado, que procura acercar la vida del otro al *gaudium* que vive quien se posee a sí mismo, a través del consejo, del socorro, del aliento o del ejemplo. Es una relación en la que se enfatiza la utilidad terapéutica del cuidado de sí. No como afán por la soledad y por la individualidad, no por egoísmo, sino porque es sólo a través del trabajo de uno sobre sí mismo que puede forjarse un temple soberano, que mueve al espíritu hacia la beneficencia, al cuidado del otro. Para el sabio, el cuidado del otro es una obligación, una misión que le encomienda su contento.

Ahora bien, Foucault hace una precisión importante.

> Pero hay que entender con claridad que esa actividad, mediante la cual uno es útil a los otros en el ejercicio de una vida soberana sobre sí misma, es en cierto modo un plus, un exceso o, mejor, ni más ni menos que la otra cara de la relación consigo mismo. Ejercer sobre uno mismo el dominio perfecto, dar testimonio a los ojos de los otros de ese dominio y, a través de este testimonio, ayudarlos, guiarlos, servirles de ejemplo y modelo: todos éstos no son más que los diferentes aspectos de una única soberanía (…). El mismo acto fundacional de toma de posesión de sí por sí mismo va a darme, por una parte, el goce de mí mismo, y [por otra], va a permitirme ser útil a los otros cuando padezcan apuros o desdichas.[1165]

Plus, exceso, la otra cara de la relación con uno mismo. Es en este sentido que puede comprenderse que autores antiguos afirmen que el camino de la virtud y de la felicidad implica moderarse, templarse, gobernarse, respecto a las prácticas hedónicas. Pues podría preguntarse por qué una vida que busca la dicha y el goce debe pasar por la contención y a veces por la supresión de los movimientos de fuerzas de la dinámica afrodítica. ¿No está acaso la dicha y el bienestar en los que nos hace sentir bien? La vida bienaventurada del soberano, de quien se posee a sí mismo, según el pensamiento helenístico, permite a la vida ir más allá de la multiplicidad de los placeres sensibles, suprimiendo el modo de vivir apegado a ellos, para dar lugar a una vida de virtudes unificadas y de pasiones dominadas en las cuales el placer es, insistiendo en el término utilizado por Pablo Oyarzún, superlativo.

Como es de esperarse, el cínico transvalorará la soberanía de sí como valoración de la verdadera vida. Y lo hará intensificando y llevando al límite la soberanía como goce

[1165] *Ib.,* p. 285-286.

de sí, dramatizando el verdadero goce de sí, haciendo gesticular el plus de goce[1166], encarnando la "soberanía hedónica"[1167] al afirmar que él, el perro callejero y sucio, es el auténtico rey, el que se posee a sí mismo y sirve a los demás como lo haría quien viviera la verdadera vida. Con esta afirmación arrogante el cinismo extrapola la verdadera vida como una vida distinta a la del filósofo rey platónico[1168]. En el caso de Platón, la relación entre monarquía y filosofía, entre filósofo y rey, se sustenta en la estructura común de lo que se considera soberanía: un verdadero soberano es quien se rige a sí mismo como un buen rey rige a su territorio. Esto es lo que el Platón de las cartas procurará enseñar a Dionisio el Joven. Y esta relación toma la forma, también en Platón, del *deber ser*, el deber de alcanzar "el punto ideal donde el filósofo pueda ejercer efectivamente sobre los demás una monarquía", garantizando a cada alma en el territorio la posibilidad de hacerse soberana de sí misma, y dando forma, así, a una ciudad dichosa y estable.

En los estoicos, por su parte, el filósofo es más que un rey, pues es capaz de gobernarse a sí mismo y por ello mismo, puede gobernar, no sólo a las almas que habitan su territorio, sino a cualquier alma que habite el cosmos[1169]. Pudiendo incluso gobernar el alma de los reyes, el filósofo puede gobernar el mundo. En el cinismo, en cambio, se trata de la afirmación tajante, arrogante, de que él, así como se ve, así como vive, así como habla, *ya* es rey. Diógenes, dice Foucault, es el "rey antirrey"[1170]. Y al afirmar así su soberanía, el modo en que se posee y se complace en esa vida desvergonzada, miserable y bestial, Diógenes ratifica ergológicamente la falsificación de la verdadera vida que implica vivir como Jerjes, Filipo, como Alejandro, como Dionisio, o como

[1166] Estamos conscientes de la resonancia lacaniana de esta frase. Jean Allouch ha jugado con la posibilidad de comprender la cuestión de la intensificación del placer propuesta por Foucault en las entrevistas que hemos revisado, en el sentido del así llamado "plus de goce" lacaniano (*Cfr.* Jean Allouch. "La "intensificación del placer" (Foucault) es un "Plus de goce" (Lacan)", en: *Acheronta*, N° 10, diciembre 1999, pp. 5-18. [https://www.acheronta.org/pdf/acheronta10.pdf]) No podemos rechazar de entrada esta posible asimilación, pero consideramos que es muy discutible (y este ha sido la intención de Jean Allouch en sus trabajos sobre Foucault y el psicoanálisis: discutir los alcances de la crítica foucaultiana respecto al psicoanálisis), principalmente por el hecho de que Allouch, en el texto donde juega esta asimilación entre intensificación foucautiana y plus lacaniano, no toma en cuenta el análisis que Foucault hace de este exceso de goce como soberanía de sí en el curso *El coraje de la verdad*. En el marco de este análisis se dice que goce de sí lleva a un *plus*, a un *exceso*, que es el cuidado de los otros, una obligación con los demás, que consideramos muy problemático asimilar a lo que la institucionalidad psicoanalítica llama goce.

[1167] Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*, p. 499.

[1168] *Cfr*. Platón, "República" 473d, en: *Diálogos IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 282.

[1169] Foucault da el ejemplo de la carta 108 de Séneca a Lucilio (*Cfr*. Séneca. *Epístolas morales a Lucilio II*. Madrid: Editorial Gredos, 1989, pp. 295-310).

[1170] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984). Op. cit.*, p. 287.

cualquier tirano, rodeados de ejércitos, ceremonias, armaduras, lujos y otras vanidades de las cuales, a fin de cuentas, ellos son siervos, pues si bien no las necesitan, dependen de ellas.

Foucault toma como ejemplo el discurso de Dión de Prusa titulado *De la realeza*[1171]. En la parte IV de este discurso, Dión relata el encuentro entre Diógenes y Alejandro[1172], de lo cual Foucault extrae cuatro maneras en que el cínico transvalora la manifestación que en la vida tiene el ser un verdadero soberano. Mientras que Alejandro necesita y depende de una serie de cosas, de ejércitos, guardias y aliados, y por ello mismo su soberanía es frágil y precaria; mientras que la soberanía diogénica no necesita de nada, se ejerce desnudo, en la calle, a la vista de todos, y por ello mismo es una monarquía "inerradicable e imposible de erradicar"[1173].

En segundo lugar, la soberanía hedónica del cinismo no se hereda de padre ni se aprende de un guía. Ella es divina, proveniente de Zeus. Formada así desde un mandato divino, el alma regia del cínico es por naturaleza, mientras que la monarquía de Alejandro ha sido heredada y aprendida. Es realeza mortal, telúrica, opuesta a la realeza olímpica que ejerce el cínico. No proviene de la *paideia*, sino, dice Dión de Prusa, de su *andreia*, tanto en el sentido de "coraje" como en el sentido de "virilidad" magnánima de un hombre que en la vida abnegada es rey.[1174] Tercero: la realeza de Alejandro, su magnanimidad, la

[1171] Dión de Prusa. "De la realeza (IV)", en: *Discursos*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, pp. 251-292.

[1172] Foucault presentará, también, el encuentro entre Diógenes y Alejandro en el seminario impartido en la Universidad de Berkeley en 1983. (*Cfr*. Michel Foucault. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. *Op. cit.*, pp. 224-239).

[1173] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 289. Escribió Dión de Prusa: "Además, Alejandro tenía necesidad de la falange macedonia, de la caballería tesalia, de los tracios, de los peonios y de otra multitud de pueblos para ir por donde quería y conseguir lo que deseaba; mientras que Diógenes, completamente solo, marchaba absolutamente seguro, no solamente de día sino de noche, allí donde le gustase ir. Además, Alejandro, necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces, a dádivas con los gobernantes y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie, sino que decía a todos la verdad, no poseía ni un dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro ni por las riquezas juntas de los medos y los persas." (Dión de Prusa, "De la realeza (IV), en: *Discursos*. *Op. Cit*., p. 254).

[1174] *Idem.* En el discurso de Dión de Prusa, Diógenes dice a Alejandro: "¿No sabes que hay dos clases de educación, la una divina y la otra humana? Una, la divina, es grandeza, fuerza, facilidad; la otra, la humana, es pequeñez, debilidad, ofrece incontables peligros y contiene no poco engaño. Sin embargo, el rey ideal debe necesariamente ajustarse a la primera, se si sabe entender bien. Pero a esta educación humana la mayor parte la llama por este nombre: *paidián*, como si fuera, creo yo, un juego de niños, y piensan que aquel que sabe más letras, aquel que ha manejado mayor número de libros de historias persas y también griegas, las leyendas de los sirios y de los fenicios, es el hombre más juicioso y más instruido; pero cuando

ha obtenido, no sólo por sus aliados y por su educación, sino también por la derrota de sus principales enemigos. Sólo triunfando sobre los enemigos podrá alguien ser considerado *el* Rey. Si Alejandro derrota a los medos y a los persas, como ha derrotado a los griegos, será, dice, "el más grande de los reyes que jamás haya habido"[1175]. Al escuchar a Alejandro, Diógenes respondió que aún si franqueara los muros de Babilón y se apoderara la ciudad, y conquistara también Susa y Ecbatana; e incluso si conquistara otro continente, aún no habría derrotado a todos sus enemigos. ¿Cuál quedaría por derrotar?, preguntó Alejandro: "Aquel que entre todos, prosiguió Diógenes, es el más difícil de combatir: éste no habla ni persa ni medo, como creo que habla Darío, sino macedonio y griego"[1176]. El gran Alejandro, ya nervioso, pide a Diógenes que responda.

> Hace largo tiempo, prosiguió Diógenes, que yo hablo de él, pero tú no me entiendes. Tú mismo eres para ti mismo enemigo, el más irreconciliable y el más temible, mientras sea a la vez vicioso y necio. He ahí, añadió Diógenes, al hombre a quien tú conoces menos que a ningún otro. Ninguno hay, en efecto, entre los necios y malvados que se conozca a sí mismo. Apolo, pues, no habría dado este mandamiento como el primero, si para cada uno de nosotros no fuera lo más difícil el conocernos a nosotros mismos. ¿O es que no consideras la necedad como la más grande y la más grave de las enfermedades todas y la más lastimosa para los que sufren de ella? ¿Y no es un insensato aquel que se daña a sí mismo? ¿O es que no es para cada uno de nosotros el más funesto aquel que nos causa el mayor número de males? ¿No reconoces que ése es, entre todos nuestros enemigos, el más encarnizado y el peor? Enfádate y salta contra estos enemigos, concluyó Diógenes, y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero di que soy el único de los hombres del cual has oído la verdad que no

llegan a encontrar entre los sabios de esta clase a pícaros, cobardes y avaros, entonces afirman que el argumento y el hombre que los compuso no han valido nada. A la otra *paideía* se la llama, en ocasiones, <<educación>> y, otras veces, <<valor>> y <<nobleza del alma>>. Y es por eso por lo que los antiguos llamaron hijos de Zeus a los que habían recibido la buena educación con la cual el alma se hace esforzada, a los que habían sido educados como Heracles, el héroe ilustre (…). El que no ha sido iniciado no tiene necesidad de aprender, sino solamente de recordar; luego comprende y reconoce al instante todas las cosas, desde el principio, como si tuviera aquello dogmas en su propia alma; y esto sucede aún más si encuentra a un hombre que conoce, por así decirlo, el buen camino; éste se lo mostrará fácilmente, e inmediatamente informado, seguirá sus enseñanzas" (Dión de Prusa, "De la realeza (IV), en: *Discursos*. *Op. Cit*., pp. 260-262)

[1175] *Dión de Prusa*, p. 268.

[1176] *Ib*., p, 269.

> aprenderá de ningún otro, porque todos los otros hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.[1177]

El combate fundamental del verdadero rey, combate en el que el antirrey cínico ya ha triunfado, según lo prueba el modo en que vive, viste y dice la verdad, es el que uno debe librar con uno mismo, la prueba, el examen, el conocimiento de sí sin el cual no puede ponerse de manifiesto la monarquía abnegada de Heracles, que es la verdadera monarquía. La forma veraz en que se hace ver qué implica poseerse a sí mismo, qué implica la soberanía jovial que es la que, en realidad, valoramos como característica de la verdadera vida, es la de quien triunfa sobre los *erga Aphroditẽs* como un atleta triunfa sobre sus contrincantes[1178], o como un militar contra sus enemigos.

Con sólo mirar a Alejandro Diógenes sabrá que no ha vencido a sus vanidades y caprichos, a sus deseos y placeres. Pues depende de riquezas, ejércitos, aliados, educación y guerras, todas cuestiones que sostienen la frágil soberanía de los reyes humanos. Lo que hace débil a la soberanía que suele valorarse como la verdadera, es que está sujeta a todos estos factores, por no haber vencido aún al peor enemigo de un soberano de sí: las fuerzas provenientes de la dinámica afrodítica y el modo en que arrastran hacia la falsificación de la verdadera vida, la vida soberana cuyo ejemplo es Heracles y su vida abnegada. Al faltarle este dominio sobre las fuerzas excitantes desplegadas por las prácticas hedónicas, monarcas como Alejandro se verá sujetos a los acontecimientos y las contingencias de la fortuna. Todo lo que construyen, a fin de cuentas, está prendido de la *Tyché*, está

[1177] *Ib*., pp. 270-271.

[1178] El mismo Dión de Prusa, esta vez en sus *Discursos Ístmicos*, utiliza esta analogía con el atleta para mostrar cómo competía Diógenes contra los placeres. Durante la celebración de los Juegos Ístmicos en Corinto, Diógenes osó coronarse de pino, como se hacía por quienes salían victoriosos de las competencias. Las autoridades corintias, ya harta de la presencia ofensiva de Diógenes, enviaron sirvientes para que obligaran a Diógenes a no ir contra la ley y sacarse la corona de la cabeza, argumentando que él no había conseguido ninguna victoria. Diógenes dijo, aún con la corona en la cabeza: "He vencido (…) a muchos y grandes adversarios, no como todos estos esclavos que ahora veis luchando aquí, lanzando el disco y corriendo. Pero mis adversarios son más difíciles en todos los aspectos: pobreza, destierro y desprecio, e incluso la ira, la tristeza, el deseo, el miedo, y la bestia más indomable de todas, sinuosa y zalamera: el placer, a quien ningún griego ni bárbaro se jacta de haber combatido y humillado venciéndolo en su alma; al contrario, todos han sido vencidos y han sucumbido en ese combate: persas, medos sirios, macedonios, atenienses y lacedemonios, todos, excepto yo. Así, pues, ¿acaso no soy digno de la corona de pino o, más bien, la tomaréis para ofrecérsela a quien está prieto de más gruesas carnes? Transmitid, pues, esta respuesta a los que os han enviado y decidles que ellos mismos quebrantan la ley; en efecto, sin haber triunfado se pasean con corona. Decidles también que yo he hecho más famosos los Juegos Ístmicos al adueñarme personalmente de una corona y que, evidentemente, conviene no a los hombres sino a las cabras combatir por una corona." (Dión de Prusa, "Discurso Ístmico", en *Discursos*. *Op. Cit*., p. 429)

"expuesto a todas las desventuras y todos los vuelcos de la fortuna"[1179]. Por esto, el destino de los reyes se parece al rito que imponen a sus prisioneros los persas, según el cual se hace al captivo vivir como un rey, sentándolo en el trono, dejándolo mandar, beber, disfrutar de cortesanas, mientras viste ropaje reales, para luego despojarlo repentinamente de todo, azotándolo, y colgándolo[1180].

La vida soberana del cínico no está prendida de los infortunios, a las eventualidades externas que puedan provocar el despojo de sí y el sufrimiento. Ya que la posesión de sí y la autocomplacencia que despliega la vida de Diógenes, su modo de ser soberano, se materializa según una relación de control y sobre todo de supresión de la dinámica que anuda actos, deseos y placeres. En el cepo, con los ropajes reales, o ya despojado de todo, en la intemperie, ante la muerte, el cínico es siempre soberano de sí. Porque no necesita de casi nada, porque hace resurgir la auténtica monarquía, la de la tradición religiosa, la de Ulises, Aquiles, Héctor y sobre todo la de Heracles[1181].

La verdadera vida que valora al goce de uno mismo como signo de realeza, el cínico la transvalora al llevar al límite la capacidad de poseerse a sí mismo y complacerse en ello en cualquier escenario posible. Y en este entrenamiento en el despojamiento que va materializando como cínico al verdadero goce de sí, la soberanía diogénica se oculta, manifestando su ascendiente sobre todos los demás a través de la realeza irrisoria que encarna la vida cínica. Al extrapolar la miseria en la que debe vivir quien se posea a sí mismo *en realidad*, ergológicamente, puede decirse, el cínico demuestra ser el antirrey, superior a cualquier rey de hombres. Para lograr este estado fisiológico que le permita el goce de sí en cualquier circunstancia, el cínico ejercita la resistencia. Foucault se refiere a Diógenes Laercio, cuando cuenta que Diógenes "durante el verano se echaba a rodar sobre la arena ardiente, mientras en invierno abrazaba a las estatuas heladas por la nieve, acostumbrándose a todos los rigores"[1182]. De este modo, ejercitaba "en sí mismo una

[1179] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 290.

[1180] "Pues, ¿qué? Cuando se libera a ese hombre de los cepos, si es insensato e ignorante de la realidad de su destino, se regocijará y se felicitará por lo que le ha sucedido, mientras que, al contrario, si lo sabe, se lamentará, rehusará seguir de buen grado a los que lo liberan, prefiriendo mejor permanecer en los cepos como estaba antes. Así, pues, no seas tonto, y previamente procura no reinar antes de reflexionar. Hasta entonces, más te vale no mandar, sino vivir solo, vestido con una piel de bestia. (*Dión de Prusa,* "Dela realeza", p. 273)

[1181] *Cfr*. Juan Horacio de Freitas. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. *Op. cit.*, 10.5.

[1182] Diógenes Laercio. "Libro VI, 23", en *Vidas de los filósofos ilustres*. *Op. cit.*, p. 290.

resistencia cada vez más completa, cada vez más dura, cada vez más cabal"[1183] que ocultaba una robusta monarquía bajo el despojamiento y la irrisión[1184].

Esta materialización cuaternaria de la verdadera vida como goce de sí, caracteriza la monarquía del cínico como una monarquía abnegada, en el sentido de ser un cuidado activo y real de los otros que si bien es un camino de fatigas y esfuerzos, satisface al cínico en el plano superlativo[1185]. Este afrontamiento cínico entre monarquía filosófica y monarquía política, se diferencia de la platónica, y de la idea de que, entre filosofía y política, hay una estructura común que es la soberanía. La soberanía cínica no tiene forma legislativa, con lo cual el cínico no da consejos ni modera las decisiones de los reyes, sino

[1183] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 291.

[1184] Foucault ve en esta aleturgia cínica de la monarquía irrisoria un tema que tendrá una importante posteridad, y que requeriría de un estudio atento en el marco de una historia del pensamiento que se proponga el estudio de las artes de la existencia. (*Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 299). El interés que Foucault pone en el cinismo en el último curso impartido en su vida, no se queda en esta forma de filosofía. Consideramos contraproducente intentar decidir si Foucault proponía una resistencia cínica, o si su filosofía es estoica, menos aún si una u otra filosofía eran consideradas por Foucault como modelos de conductas, como ejemplos a imitar. Este es un peligro que se corre, por ejemplo, cuando se quiere estudiar el problema del placer en Foucault: se intenta adaptar las problematizaciones foucaultianas de lo que aquí llamamos prácticas hedónicas, a lo que se considera una ética foucaultiana, todo lo cual impulsa a buscar un hedonismo en Foucault. El cinismo, como lo fueron los estudios de las tragedias griegas, como lo fue el estudio de los diálogos de Platón, y con ello de la parresía socrática, distinta a la que veremos surgir en las cartas atribuidas a Platón, son los episodios de una historia del decir veraz, que en el mundo helenístico tomó la forma de la parresía, pero que, con el cristianismo, invertirá la relación entre quien habla y quien escucha, modificando las formas aletúrgica. Esta historia continuaba, y el hilo conductor no era el cinismo, sino las formas de vida y los modos de decir la verdad que aúnan gobierno, verdad y subjetividad. Al mismo tiempo, Foucault ve una posteridad cuya procedencia es el cinismo en el tema del rey oculto, ignorado, que pasa desapercibido a los demás, a pesar de su magnanimidad. Lo veremos en la historia de Cristo o en la tragedia del *Rey Lear*. El cinismo sirve a la historia del pensamiento como "la matriz, el punto de partida de una larga serie de figuras históricas", que bajo la forma del ascetismo, del rey desconocido, o del rey con su bufón, permiten mapear el campo de estudio que viene abriendo Foucault desde sus cursos sobre la antigüedad grecorromana. El cinismo es matriz, punta pie inicial para el estudio genealógico de procedencia y emergencias, como fue la parresía política de las tragedias un telón de fondo para el estudio de la parresía filosófica de Sócrates, y como lo relatado por Platón en la *Carta VII* sirvió de "escena matricial" para la relación de la filosofía con respecto al poder, lo que llevó a la extrapolación cínica de la verdadera vida como matriz para una serie de problemas a los que tendría que enfrentarse una historia del pensamiento.

[1185] Escribió Diógenes Laercio sobre el filósofo canino: "Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necedad. Y que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. Y que, así como los acostumbrados a vivir placenteramente cambian a la situación contraria con disgusto, así los que se han ejercitado en lo contrario desprecian con gran gozo los placeres mismos. Conversaba sobre estas cosas y las ponía en práctica abiertamente, troquelando con nuevo cuño lo convencional de un modo auténtico, sin hacer ninguna concesión a las convenciones de la ley, sino sólo a los preceptos de la naturaleza, afirmando que mantenía el mismo género de vida que Heracles, sin preferir nada a la libertad" (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres*. *Op. cit.*, pp. 311-312)

que interviene en la monarquía como los médicos intervienen en la enfermedad, observando, diagnosticando e imponiendo un régimen de vida sin el cual no podrá llegar a ser quien pretender ser: alguien que se posee y se complace en los esfuerzos y fatigas de la vida heraclea.

El antidespotismo diogénico no es así un antidespotismo moderador. Es un intervencionismo médico, un intervencionismo terapéutico que hace gesticular el plus de goce, el exceso de goce que significa atender los asuntos ajenos. Una pantomimia del placer superlativo que requiere el servir a otros, la asunción feliz que transmuta la abnegación cínica en algolagnia, y lo perfila como aquél que cumple una misión benéfica, de cuidado de los otros, al hacer ver, materializándola en la vida misma, la soberanía despojada, miserable y oculta de la auténtica monarquía. Una monarquía filosófica que ante la monarquía política debe poner a prueba cuán alejada de la verdad está esta última, la que viven los reyes de hombres. De ahí el carácter polémico y muchas veces agresivo de las aleturgias cínicas, de sus dramatizaciones parresiásticas, que hacen ver la verdad aunque ella sea insolente y peligrosa.

> Las medicaciones propuestas por los cínicos son medicaciones duras. Puede decirse que el cínico es una suerte de benefactor, pero un benefactor esencial, fundamental, constantemente agresivo, cuyo instrumento principal es, claro, la famosa diatriba (…). Como ven, si el cínico presta un servicio, no lo hace en modo alguno a través del ejemplo de su vida o los consejos que puede dar. Es útil porque pelea, es útil porque muerde, es útil porque ataca.[1186]

Abnegación jovial, intervención terapéutica y diatriba benéfica, son los rasgos de la soberanía cínica como manifestación de la auténtica posesión hedónica de uno mismo.

Según esto es que puede comprenderse la misión cínica, su militancia filosófica, su bienaventuranza, que hace de su soberanía cuidado de otros, aunque cuidado intempestivo, escandaloso, agresivo. El modelo del combate militar o atlético es común en las filosofías del pensamiento clásico y del helenístico. La vemos aparecer desde Platón hasta la época imperial. El cínico, también, comprenderá su modo de vivir como

[1186] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 292. Un buen ejemplo de esto es la siguiente anécdota contada por Diógenes Laercio: "Como una vez exclamara <<¡A mí, hombres!>>, cuando acudieron algunos, los ahuyentó con su bastón, diciendo: <<¡Clamé por hombres, no desperdicios!>>" (Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. *Op. cit.*, p. 296.)

un combate. Lo hemos visto en los discursos de Dión de Prusa: mientras que en su encuentro con Alejandro Diógenes utiliza el modelo bélico para hacer ver al Magno que aún no ha derrotado a su principal enemigo, a sus vicios y defectos; en los llamados *Discursos Ístmicos* Diógenes aparece utilizando el modelo atlético. En cualquier caso, como todas las filosofías de la época, el cinismo es una lucha, una competencia, obligada a triunfar, por el bien de la humanidad, sobre los demás competidores: los apetitos, los deseos, los placeres y todos aquellos movimientos hedónicos que distraen al combatiente de su objetivo, que lo ablandan, lo arrastran, alejándolo del ideal heracleo que promueven quienes militan en la gran batalla por el bien común.

Ahora bien, a diferencia de otras filosofías combativas, la cínica no procede según proselitismos que convoquen a los sujetos a integrar grupos cerrados, sectarios, elitistas, dentro de los cuales se aprende el cuidado de sí y las virtudes que hacen a un hombre sabio. La militancia cínica es, dice Foucault, "una militancia abierta que constituye la crítica de la vida real y del comportamiento de los hombres y que, en el renunciamiento, en el despojamiento personal, libra el combate que debe llevar al cambio del mundo entero"[1187]. Foucault muestra en este punto la posteridad de esta actitud combativa en función del cambio del mundo: es la actitud revolucionaria, específicamente, la militancia revolucionaria del siglo XIX, que sigue siendo "esa especie de realeza, de monarquía oculta bajo los oropeles de la miseria"[1188]. Actitud de combate agresivo, cuyo objetivo es cambiar el mundo. ¿Quiere esto decir que los movimientos revolucionarios son cínicos? No. Esto quiere decir que los movimientos revolucionarios se caracterizan por su agresiva combatividad, cuestión que ha sido inaugurada como *actitud con respecto al poder* por el cinismo. Lo que se reencarna con la revolución es la militancia combativa, no a Diógenes.

Esto nos lleva a otra pregunta ¿ve Foucault en la soberanía diogénica, o en las transvaloraciones cínicas del *alethés bíos*, la forma de resistencia que hay que rescatar para la actualidad? ¿Es el modelo del antidespotismo gesticulante de Diógenes el que debe dar las coordenadas para una resistencia actual? Si bien se pueden ver relaciones interesantes entre las extrapolaciones cínicas y el modo en que la filosofía antidespótica *hace ver* lo que no vemos por ser parte de nuestra propia vida, esto no significa que

[1187] Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 300.
[1188] *Idem.*

Foucault esté convocando a llevar una vida cínico-marxista que sería la auténtica resistencia. Hay cuestiones problemáticas al momento de asimilar esta resistencia como actual. Principalmente en lo que atañe a la inmutabilidad e inquebrantable identidad que encuentra el soberano diogénico. Ante cualquier circunstancia, ante cualquier embate de la fortuna, el cínico será siempre el mismo, nada en él cambiará, aparte de su capacidad, cada vez mayor, de resistir los cambios forzados por la exterioridad. Nada más lejano a lo que Foucault propone como búsqueda para una resistencia cuya actualidad implica una acción respecto a formas de poder normalizadoras: a saber, la creación de modos de ser, al abrirse las transformaciones.

Se nos podría objetar que el cínico llega a ser por una transformación, por la capacidad que tuvo de despojarse de todo y salir a la calle a vivir en ella y combatir contra los vicios y las falsificaciones que los ciudadanos y sus monarcas producen en la verdadera vida. Y que podríamos tomar el modo en que el cínico se transforma y se entrena en la resistencia para pensar en el llamado foucaultiano a crear nuevos placeres y otras formas de vida. Estamos de acuerdo: el cinismo puede servir para una evaluación de los modos de transformación de sí, de lo que exige una militancia que se proponga transformar el mundo. Pero es preciso pensar lo que puedan aportar los estudios foucaultianos sobre el cinismo o sobre otras escuelas filosóficas, toda vez que hay elementos decisivos en esos otros modos de vida que no condicen ni con las formas de poder, ni con las formas de saber, ni con las formas de subjetividad. Cuando el combate que debe desplegarse tiene ante sí dispositivos de poder-saber que no sólo se incorporan a la vida misma, sino que producen subjetividades resistentes, no podemos seguir el hilo estabilizador y normalizador, que, sustentado en la identidad, en la posesión estricta de quien uno es, da fuerza a tecnologías gubernamentales, y con ello al dominio y a la relación que entablamos con nosotros mismos. Quizás la militancia agresiva de Diógenes pueda servir como un primer paso desubjetivador, e incluso desexualizador, hacia la creación de nuevos modos de vivir. Pero debemos recordar que para Foucault es clave, en las luchas por librar, abstenerse de estabilizaciones e identificaciones, sea respecto a uno mismo o respecto a causas colectivas.

La militancia combativa, agresiva, irrisoria y oculta, deben considerarse, en las posibilidades de un pensamiento foucaultiano de la resistencia hedónica, como un gesto-puente, como un movilizador del estado de cosas, del modo en que verdad y falsedad se

coagulan en sistemas de dominio y en formas de subjetividad. En palabras modernas, la militancia agresiva es un acelerador de procesos de liberación ante estados de dominación en los que los espacios de libertad se estrechan y las fuerzas en circulación se reducen. Como ya hemos visto, las liberaciones, si bien son necesarias, están lejos de haber saldados los problemas por lo que luchan sus militantes. Las liberaciones suelen servir de matriz para nuevas formas de dominación, a veces peores que la anteriores. Según afirma Foucault el mismo año de este curso, en la entrevista *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, la cuestión clave para una filosofía que no promueva formaciones dominantes de poder, es la del control que deben operar respecto al vaivén dominación-liberación, las prácticas de libertad. Es quizás en este punto, respecto a la tarea de definición de prácticas de libertad como núcleo activo de una resistencia, donde las artes de vivir helenísticas y sus formas aletúrgicas pueden servir a una filosofía antidespótica actual.

El cinismo, afirma Foucault, retoma la tradición de la verdadera vida, para trasponerla, invertirla, reivindicando y afirmando la necesidad de una vida otra. Y al transvalorar la soberanía como goce de sí, traspone esta misma necesidad de una vida otra en la urgencia del cambio del mundo. El juego parresiástico del cínico respecto al poder es el de *trasponer para abrir* la alteridad de la vida y del mundo, no para construir en el horizonte un mundo cínico, donde Diógenes es rey, donde todos son cínicos. Lo vemos en el célebre discurso de Diógenes sobre Heracles. Cuando recibe la ovación del público, Diógenes se agacha y defeca[1189], ocultándose de nuevo en su miseria, en su despojo, en una soberanía que sólo cumple su militancia en la soledad, una militancia que fracasa si el cínico es entronizado, una militancia filosófica que se borra del todo si el cínico detenta un poder político, que desaparece si el cínico legisla, si el cinismo se vuelve programa, proyecto común. El cínico cumple su objetivo, cumple su misión, consuma su militancia, en el momento en que traspone para abrir, cuando define esta actividad como práctica de libertad, y hace de la totalidad de su existencia prueba de que la vida y el mundo, tal como están cuando uno vive, pueden –y deben- alterarse.

[1189] "Así hablaba Diógenes, y lo rodeaban muchos, y escuchaban muy complacidamente sus palabras. Pero recordando, me imagino, la máxima de Heracles, dejó de hablar y, puesto en cuclillas, comenzó a hacer una de sus indecencias. Entonces, las masas comenzaron a mofarse de él y a decir que estaba loco y lo sofistas nuevamente suscitaron un alboroto; como las ranas en la charca, cuando no ven la presencia de la culebra" (Dión de Prusa. "<<Diógenes>> o <<De la virtud>>", en: *Discursos I-XI*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 420)

4.7. Proyecciones

En el marco de un estudio de aleturgias parresiásticas en la época helenística e imperial, Foucault alcanzará a entregarnos tres ejemplos de ergones: la *osadía política*[1190], la *ironía socrática* y el *escándalo cínico*[1191]. Todos ellos implican, no sólo decir la verdad, sino decirla en un contexto donde hacerlo es arriesgado. Decir la verdad según la modalidad aletúrgica parresiástica, implica un costo muchas veces elevado, que tendrá que pagar el parresiasta, incluso con su vida. La aleturgia parresiástica implica el coraje de vivir el riesgo de hablar con la verdad al poder, sea en la forma de la asamblea, de los príncipes y tiranos, o de los ciudadanos. Sea en su vertiente política o filosófica, solónica o platónica, la verdad que se hace saber a través de la osadía o de la ironía es peligrosa en el sentido de que va a contracorriente de la opinión común y de la forma general del pensamiento de su época.

Lo mismo puede decirse del cinismo, con la salvedad, según hemos visto, de que el cínico extrapola lo que en el pensamiento clásico y helenístico será considerado *alethés bíos*, llevando sus rasgos hasta el límite a través de la dramatización y la diatriba. El cínico impone a sí mismo, para lograr ese estado fisiológico que le permita fusionar *logos* y *ergón*, un gobierno casi absoluto de las prácticas hedónicas, que según nos ha planteado la genealogía del sujeto de deseo trabajada por Foucault, deben ser pensadas en una dinámica que aúna actos-deseos-placeres, y en modo alguno en el sentido sexual que hoy damos a estas prácticas. Según esta *ergología cínica*, quien vive la verdadera vida vive la abnegación y sus sufridos despojos, como un placer superlativo, un contento general con su modo de vivir, que lo hace soberano de sí, y lo aboca a una misión encomendada por los dioses, que es la del cuidado del mundo a través de la manifestación de la verdad. De una verdad que anuncia la alteración del estado de cosas, la transformación del mundo.

Tenemos así dos parresías filosóficas, que tendrán una importante posteridad en la época imperial, en la medieval, y también en la moderna. Esto puede llevar a los lectores y comentaristas de la obra foucaultiana a tomar la diferencia entre la parresía

[1190] Según los intereses de nuestro trabajo, hemos dejado fuera las tematizaciones foucaultianas de la osadía política, por querer adentrarnos directamente en la parresía filosófica (socrático-platónica y cínica), donde las prácticas hedónicas tendrán un intenso rol problematizador del modo de vivir, filosófico y político.

[1191] *Cfr*, Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit.*, p. 245.

socrático-platónica y la cínica como una relación estructural para el estudio de esa posteridad de las formas de decir la verdad. Pero consideramos que asumir esto no es del todo correcto, ya que Foucault no ignoraba que, entre la ironía socrática y el escándalo cínico, había otra modalidad aletúrgica del coraje de la verdad, otra forma parresiástica, a la cual Foucault aludió de paso en *El gobierno de sí y de los otros*, pero en la que no se detuvo. Se trata de la parresía de Aristipo[1192], llamado por el mismo Diógenes el "perro regio".

Sería del todo errado reducir la parresía aristípica a la diogénica o a la socrático-platónica. Sería, en cierto modo, hacer caso a la tradición histórica de la filosofía, que ha dejado a este crucial personaje en las sombras, como ocurrió en su momento respecto al cinismo. En la parresía de este irreverente discípulo de Sócrates, el coraje de la verdad es materialmente transvalorado como afirmación de los placeres como modo de vida. Por ejemplo, Aristipo jugará parresiásticamente con ese antiguo problema, que Diógenes resuelve viviendo en la pobreza, según el cual quien tiene riquezas, no puede vivir la verdad. Aristipo es aquél maestro de verdad que no sólo cuenta con una gran riqueza, sino que, además, manifiesta la verdadera vida en la multiplicidad de placeres que fluyen de un lado al otro de la vida. Con esto, problematiza también la idea de que la capacidad parresiástica de poner de manifiesto la verdad debe sostenerse en la mismidad, en la unidad, sin dejarse afectar por lo múltiple. Aristipo vive en la mezcla, en lo múltiple, en

[1192] En la actualidad contamos con una serie de interesantes estudios de la filosofía cirenaica. Mencionamos algunos. Ángel Capelletti dedica un capítulo de sus *Notas de filosofía griega* a Aristipo: *Cfr.* Ángel J. Capelletti. *Notas de filosofía griega.* Caracas: Colección Cuadernos USB, 1990, pp. 51-57. Tenemos también el libro de Salvador Feliu Castello: *Cfr*. Salvador Feliu Castello. *Socráticos menores (cínicos, cirenaicos, megáricos*). Valencia: Universidad de Valencia, 1977. En inglés podemos encontrar estudios completamente dedicados a la filosofía cirenaica. *Cfr*. Voula Tsouna. *The epistemology of the cyrenaic school*. New York: Cambidge University Press, 2007; *Cfr*. Ugo Zilioli. *The Cyrenaic*. Essex: Acumen, 2013. También en inglés, el que consideramos el estudio más recomendable sobre los cirenaicos: *Cfr.* Kurt Lampe. *The Birth of Hedonism. The cyrenaics philosophers and Pleasure as a Way of Life*. New Jersey: Princeton University Press, 2015. No podemos dejar fuera al francés Michel Onfray. Hay dos textos del francés donde se puede consultar sobre la filosofía cirenaica. El primero es el primer tomo de su *Contrahistoria de la filosofía*, donde dedica un apartado al filósofo de Cirene. *Cfr*. Michel Onfray. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007. Un importante aporte del filósofo francés ha sido la recopilación de los fragmentos cirenaicos: *Cfr*. Michel Onfray. *L'invention du plaisir. Fragments cyrénnaïques*. Paris: Libraire Generale Française, 2002. Todos estos estudios tienen en cuenta el imprescindible trabajo de Gabriele Giannatoni: *Cfr*. Gabriele Giannantoni. *I Cirenaici*. *Raccolta delle Fonti antiche. Traduzione e Studio introduttivo*. Firenze: Publicazioni dell' Istituto di Filosofia dell' Universita di Roma, 1958. Y también: *Cfr.* Erich Mannebach. *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*. Leiden: E. J. Brill, 1961.

la riqueza, pero es transparente, desvergonzado, dice la verdad a la cara, ante todos, incluso en la mesa del tirano, mientras come sus alimentos y bebe sus vinos.

¿No ocurre, en los dos cursos sobre *El gobierno de sí y de los otros*, lo mismo que ocurrió en la conferencia de Tokio respecto al cinismo, mencionado de paso pero no tematizado hasta tiempo después? ¿Profundizaría el curso siguiente al de 1984, si Foucault no hubiera muerto, en la modalidad aletúrgica cirenaica? Nunca lo sabremos. Pero sí consideramos, al menos, que Foucault no hizo vista gorda a la importancia y a la diferencia que Aristipo introdujo en la parresía filosófica helenística. Según esto, consideramos no sólo pertinente, sino sobre todo urgente, un estudio foucaultiano del pensamiento cirenaico, en el marco de una genealogía de las formas del decir veraz, como enlazamiento de gobierno y verdad. Lo consideramos urgente porque quien recoja el guante de esta genealogía del sujeto veraz, que tomará el rumbo, con el cristianismo –y desde el estoicismo tardío- del sujeto de deseo, lo hará sin la referencia a una modalidad parresiástica que encaró tanto a Sócrates, como a Platón y al mismo Diógenes. Una modalidad parresiástica que, además, se desplegaba como una defensa del hedonismo, de la vida de placeres y deleites como un camino directo hacia la virtud y la felicidad.

Vemos así que el tema de la posesión gozosa de sí, toma en Aristipo un tono extremadamente polémico. Rivaliza intensamente con la frugalidad por la que abogaban platónicos y cínicos, con el argumento de que no se podía inculcar en otro o en uno mismo la gubernamentalidad, sin la moderación o el rechazo de los placeres sensibles e inmediatos. ¿Y qué si uno rechaza la gubernamentalidad? ¿Y qué si uno no quiere gobernar ni ser gobernado, pues tiene los medios de moverse por el mundo, de ser, en todas partes, extranjero?[1193] No se trata de evadir los riesgo del juego político. Se trata de evadir sus esfuerzos y fatigas, que no hacen más que desviar la vida del único dato fidedigno que tenemos para vivir mejor, para vivir bien: los placeres.

¿Es la parresía aristípica una extrapolación, ya no de la verdadera vida sino del coraje de la verdad, tanto como osadía política, como ironía socrática, o como escándalo

[1193] Así responde Aristipo a Sócrates, cuando el maestro le hace elegir entre ser gobernante o ser gobernado. Aristipo propone un "camino intermedio", que a Sócrates disgusta: "<<Pero yo, ciertamente>>, dijo Aristipo, <<para no sufrir esas cosas, no me encierro en una ciudadanía, sino que en todas partes soy extranjero>> (Jenofonte. *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 184).

cínico? ¿No lleva Aristipo la osadía política a la mesa del tirano?[1194] ¿No utiliza la ironía para invertir los argumentos de sus interlocutores, a favor de los placeres?[1195] ¿No escandaliza al otro para dramatizar su decir veraz, cuando éste es un necio o un bribón?[1196] No podemos, por el momento, responder con seguridad a estas preguntas. Y es por esto que consideramos que un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, como el que aquí hemos querido trazar en sus lineamientos generales, debe proponerse introducir estos problemas. En el marco de una tarea de definición de prácticas de libertad, como posibilidad de una resistencia hedónica a las actuales estrategias de poder, falta esta pieza fundamental que es la filosofía cirenaica. Fundamental porque es en ella donde la cuestión de las prácticas hedónicas apareció, en el pensamiento clásico y helenístico, en su intempestiva positividad, contra la frugalidad y el despojo, contra la pobreza y la abnegación, aunque jugando osadamente con la ironía y con la desvergüenza.

Como puede observarse, entre la publicación de *La voluntad de saber*, y su intempestiva apuesta por una resistencia venida de los cuerpos y de los placeres, se despliega en el itinerario filosófico de Michel Foucault un esfuerzo por tematizar esto que hemos llamado *resistencia hedónica*, que será el motor reflexivo, según nosotros, del estudio del platonismo y del cinismo al que Foucault se dedicará en sus últimos cursos. Este despliegue, según hemos querido mostrar al comienzo de nuestro trabajo, recorre dos modelos analíticos: el primero, el modelo estratégico, el de las fuerzas excitantes en relaciones de enfrentamiento, composición según la cual los placeres abren la posibilidad de una resistencia como *contracara* e inversión táctica de las estrategias de poder. El segundo, el modelo gubernamental, el de las fuerzas excitantes en los juegos estratégicos entre libertades, composición según la cual el rol de los placeres, su puesta *en juego* en el

[1194] "Siendo reclamado en cierta ocasión por Dionisio para que hablara de filosofía, le dijo: <<Sería ridículo que tú aprendas de mí el tema, pero que me enseñes cuándo debe decirse>>. Ante esta respuesta se enojó Dionisio y lo envió a ocupar el último extremo de la mesa. Entonces él dijo: <<Has querido dar más realce al último puesto>> (Diógenes Laercio. *Vidas de los filósofos ilustres.* Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 121).

[1195] "Una vez que le visitó el sofista Políxeno y, al ver en su casa mujeres y una suntuosa comida, se lo reprochó, dejando pasar un rato, le dijo: <<¿Puedes también tú quedarte hoy con nosotros?>> (…). Asintió él, y comentó Aristipo: <<¿Qué nos reprochabas entonces? Parece que lo recriminabas no era la suntuosa comida, sino el gasto>>. (*Ib*., p. 123)

[1196] "Una vez Simo, mayordomo de Dionisio, le mostraba una espléndida mansión con los suelos de mosaico –era el tal frigio y un bribón- expectoró y le escupió en la cara. Cuando aquél se irritaba, le dijo: <<Es que no encontré un lugar más apropiado>>" (*Ib*., pp. 122-123). Resulta interesante el hecho de que Diógenes Laercio atribuya esta misma anécdota a Diógenes: "Al invitarle uno a una mansión muy lujosa y prohibirle escupir, después de aclararse la garganta le escupió en la cara, alegando que no había encontrado otro lugar más sucio para hacerlo. Otros cuentan esto de Aristipo (*Ib*., p. 293)

sistema poder-libertad, debe replantearse. Este replanteamiento de la resistencia hedónica nunca se consumó. La muerte fue más rápida. Pero Foucault nos ha dejado un par de cuestiones interesante que deben ser tomadas en cuenta para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas.

Primero, el antidespotismo como rasgo filosófico principal. Según hemos visto, este sería el rol principal de la práctica filosófica, desde Solón, Platón y Diógenes. Ahora bien, cuando se trata de antidespotismo, de un ejercicio de la resistencia que genera fricción y asperezas con los modos en que se ejerce hoy el poder, a Foucault no le parece provechoso tomar el modelo del legislador solónico o del consejero platónico. La figura que interesa a Foucault, para estudiar la posibilidad de un antidespotismo, será la de Diógenes, y sus gesticulaciones y extrapolaciones del juego político. Esto no quiere decir que en las anécdotas diogénicas se encuentra la clave última de una resistencia foucaultiana. La vida cínica constituye el esquema referencial para la formación histórica de estilos de vida, tanto para el ascetismo cristiano, como para la vida revolucionaria, y también, para el arte moderno[1197]. El estudio foucaultiano del cinismo tiene el valor de extraer del espesor histórico el esquema existencial que ha servido de referencia a la creación de modos de vida ascéticos, revolucionarios y artísticos. Más que definir en la vida cínica el modelo experiencial para una actual resistencia hedónica, el estudio de este estilo canino de existencia permite lanzar líneas genealógicas que permitan un abordaje transhistórico del cinismo, como matriz ética para la historia de las disidencias. Esto, sin duda, con el fin de pensar *otras* formas de resistir, otros modos de preguntarse por la libertad, ahora que el poder no se juega, necesariamente, como elemento enfrentador, sino que, también, muchas veces, como elemento liberador. Estudiar el cinismo y sus posteridades es abrir el plano de problematización de lo que consideramos "resistir" el poder.

Segunda cuestión importante para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas: las prácticas de libertad, cuestión clave para una resistencia hedónica. Si tuviéramos que decir cuál es la tarea principal, en la actualidad, a la que se enfrenta una filosofía antidespótica, responderíamos, con Foucault, que esa tarea, urgente, es la de definición de prácticas de libertad, esto es, de prácticas que permitan cierto control de los

[1197] Foucault se detendrá en las posteridades del cinismo en la segunda hora de la clase del 29 de febrero de 1984 (*Cfr*. Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. *Op. cit*., pp. 189-229.

procesos de liberación, con el objetivo de no permitir la composición hipertrófica de las fuerzas, que configura estados de dominación, que los que las prácticas de libertad son perseguidas y disminuidas. Para llevar a cabo esta urgente tarea de la filosofía en la actualidad, sirven los estudios foucaultianos sobre la antigüedad, siempre teniendo en cuenta que la experiencia griega de la libertad (como no-esclavitud) difiere en todos sus puntos de la libertad en juego en nuestra gubernamentalidad liberal. Consideramos que los estudios de Foucault sobre el cinismo, deben encuadrarse en este proyecto de definición de prácticas de libertad, según una genealogía de la resistencia, que comienza con los cínicos, pasa por el cristianismo medieval, por lo milenaristas, y después, por los movimientos revolucionarios y artísticos de la modernidad. Tarea en la cual las prácticas hedónicas cumplen un rol importante, ya que, según hemos visto, estas prácticas, y la excitabilidad hedónica que ellas suscitan, están hoy enredadas con las fuerzas, dominadas o liberadas, jugadas en las relaciones de poder. La tarea de una definición de práctica de libertad como actual tarea de la filosofía, inevitablemente pasa, según esto, por las prácticas hedónicas. Definir prácticas de libertad implica un ejercicio crítico sobre uno mismo que permita comprender qué fuerzas excitantes están en juego en los modos en que doy cuerpo al poder. Respecto a lo que en la experiencia helenística era considerado un mal gobierno, es decir, al hecho de que no podría ser buen gobernante quien no se proponga moderar o anular las fuerzas excitantes suscitadas por las prácticas hedónicas, la modernidad ha efectuado, pensamos, un giro. Tanto Platón como Diógenes se presentaban como quienes ya tenían, en gran parte, resuelta su relación con las *aphrodisia*. Según esto, Platón es llamado a la corte de Dionisio, y Alejandro decide ir a visitar a Diógenes. En la actualidad, consideramos alejado de los objetivos de un antidespotismo el presentarse ante el poder como quien tiene resuelta su relación con los placeres. Principalmente por encontrarnos en una época asistencia y psicoterapéutica que ha deslegitimado la capacidad autárquica de dominarse a uno mismo y de resolver, por uno mismo, abnegadamente, sus asuntos. Consideramos, pues, que se ha producido un giro antidespótico: en la actualidad, el despotismo ya no lo encarnan sólo quienes detentan poderes de modo despilfarrado o abusivo. En la actualidad, el despotismo se hace un cuerpo en nuestro modo de vida. Es decir que hoy, no se trata sólo de la *akrasia* que lleva al mal gobierno, y que define las tiranías abusivas. Hoy, se trata de un hedonismo intercalado a los modos de gobernar, según el cual, y en el marco del juego estratégico entre libertades que compone nuestra política, se da cuerpo a la capacidad de cada individuo de determinar la conducta de los demás, según una determinación de la propia

conducta. Hoy, el despotismo se juega como formación de poder en uno mismo, sea uno gobernante o no, sea uno filósofo o no, pues cada vida hedonista, cada excitabilidad determinada según la regularidad y la racionalidad de los dispositivos, pretende regir la vida del otro, determinarla, enclaustrarla de modo tal que todo lo que uno se propone resistir, se presenta como *fuera de nosotros.* En esto consiste, pensamos, el despotismo actual. A la formación de modos de vida despóticos, de determinación de conductas, y con ello, a composiciones hipertróficas del poder, contribuyen nuestras prácticas hedónicas y las promesas de recreación y dicha que depositamos en ellas. Un antidespotismo actual, debe problematizar las prácticas hedónicas, para buscar el modo de no contribuir a las formaciones históricas de dispositivos y tecnologías. Y para ello, debe definir prácticas hedónicas que no entorpezcan la configuración de espacios de libertad, de situaciones estratégicas del poder que permitan la reversibilidad y la circulación de la excitabilidad, sin que ella energice y dinamice las relaciones de poder hegemonizadas por nuestras propias prácticas hedónicas y por nuestros deseos. El despotismo actual se juega en un hedonismo liberador y consumador que hoy termina por determinar las conductas de los demás, esto es, que termina por coartar la capacidad de los demás de poner en práctica sus propios hedonismos liberadores. En este ingente despliegue de múltiples excitabilidades liberadoras, se produce una intensidad hedónica, energías y dinámicas hiperpotentes, las cuales, lejos de permitirnos avanzar hacia el antidespotismo, facilitan la hipertrofia de las relaciones de poder.

Finalmente, una tercera cuestión importante tiene que ver con la transformación, creación y amistad, como formas de poner en juego la excitabilidad del cuerpo de manera resistente, tanto a las estrategias de dominación que implica la sexualidad, como a los juegos estratégicos entre libertades que ella compone en nuestros días, que dan la pauta para la determinación de las conductas de los demás y de la propia conducta. El problema del despotismo en la actualidad, de un despotismo que atraviesa el cuerpo social, y que ya no debe ubicarse en una individualidad tiránica, se sostiene en el despliegue desenfrenado de excitabilidad hedónica. Esta excitabilidad es la que energiza y dinamiza los juegos de poder. ¿Quiere esto decir que una resistencia hedónica debe jugarse como un freno a la propia excitabilidad, como moderación de los placeres, o como renuncia a las excitaciones? ¿Debemos retomar el manejo de la excitabilidad que se propusieron griegos, romano o cristianos? Consideramos que, tanto como difiere la idea de libertad griega con la nuestra, tanto como difiere la idea de despotismo con la nuestra, o la idea

misma de placer, difiere también la idea de una resistencia al poder. Ejemplo de un manejo antiguo de la excitabilidad, de un dominio de los placeres, según el cual uno podía poseerse a sí mismo, y con ello ser el rey de los reyes, es, según hemos visto, el diogénico. Lo que hace al insolente Diógenes mostrar a Alejandro que él es el verdadero soberano, es el modo en que este ha vencido a los placeres, lo cual le ha otorgado la independencia y el placer superlativo que lo hacen poder vivir ante cualquier contingencia, sin necesidad de ejércitos, de armaduras, de buenos vinos o de cortesanos. Se juega aquí una resistencia hedónica, que consiste en mostrar al soberano que éste no es, verdaderamente, soberano. Y esto lo muestra Diógenes apelando al hecho de que él ha logrado la autonomía casi total respecto a las prácticas hedónicas. Lo que no exime a Diógenes, insistimos, de *otra* dinámica de placeres, aquella que sobreviene cuando el cínico se prueba a sí mismo que no depende de la excitabilidad que a su maestro, Antístenes, prefería evitar, aunque fuera muriendo. Consideramos que una resistencia diogénica como la que hemos revisado, sirve como ejemplo de práctica de libertad en la que los placeres son puestos en juego como elementos relevantes. Un ejemplo que, no obstante, es urgente sopesar como posibilidad de resistencia en la actualidad. Hoy, según hemos podido ver con Foucault, la cuestión de una resistencia como práctica de libertad que ponga en juego los placeres, debe pensarse según tres aspectos, propios de las prácticas hedónicas: la transformación del modo de vida, para lo cual sirven experiencias de intensificación extrema de la excitabilidad que implican, como por ejemplo, las drogas o el BDSM. También, la creación: siendo el poder creador de prácticas, y siendo las prácticas hedónicas creadoras de excitabilidad, los placeres traen consigo una capacidad productiva que puede desbordar la capacidad productiva del poder. Creaciones de nuevos placeres, de nuevas relaciones, de nuevas prácticas hedónicas, contribuirían a sobrenergizar las relaciones de poder. Lo que es peligroso, toda vez que el poder se alimenta, hoy, de las libertades y de las excitabilidades. Ahora bien, se pueden dar a la creatividad un posicionamiento táctico-estratégico, si esta es pensada como la creación necesaria para que un proceso de transformación no lleve a bloquear la capacidad transformadora y creativa de las prácticas. De ahí que Foucault ponga mayor énfasis en la definición de prácticas de libertad y en la creación de prácticas hedónicas. Si bien las liberaciones son proceso de transformación del estado de cosas, ellas ponen inicio a un proceso que puede llevar, nuevamente, a la composición hipertrófica del poder. Crear prácticas de libertad y prácticas hedónicas permite, según esto, modular las transformaciones, orientarlas hacia horizontes que, es preciso decirlo, nunca son ciertos. Y tercero: la amistad. Ella constituye

un campo facilitador de formaciones atópicas de excitabilidad hedónica. A través de la creación de formas de amistad, de otros modos de relacionarse, se fomenta y facilita el despliegue de excitabilidades, pero se lo hace en el marco de una relación entre dos, que puede cuidarse del acto de determinar conductas, para abrirse a la posibilidad de crear comportamientos nuevos en una relación ya entablada, en lugar de entablar relaciones según conductas ya determinadas, lo que mengua la capacidad hedónica de desplegar fuerzas excitantes, que, recordémoslo, sólo otorgan una excitabilidad hedónica, si ellas son inusitadas y esporádicas. En pocas palabras, y esto vale para la transformación, la creación y la amistad, una resistencia hedónica debe jugarse, sobre, todo, respecto a la ineludible obsolescencia de la excitabilidad. La excitabilidad de las prácticas hedónicas se agota rápidamente. Su capacidad transformadora y creativa pierde rápidamente su capacidad resistente. Si hemos de proponernos un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, y sus posibilidades de una resistencia a los juegos de poder, debemos tener en cuenta el cuidado que hemos de poner en esas prácticas, ya que de hacer uso indiscriminado de esas prácticas excitantes, implica un riego mucho mayor que el de las adicciones: implica el riesgo de hacer perder operatividad política a aquello que, en la actualidad, y según nuestra lectura de los textos de Michel Foucault, puede servir a un ejercicio antidespótico, en que se juega la actualidad de la filosofía, y las posibilidades de libertad.

Conclusiones

La voluntad de saber introdujo en el pensamiento foucaultiano un tópico que forzará una reformulación de los modelos analíticos que orientaban sus trabajos, así como una reprogramación del proyecto *Historia de la sexualidad*. Ese tópico es el que aquí hemos llamado prácticas hedónicas. Y lo introdujo como una apuesta por una forma de lucha alternativa ante una forma de poder que, según ha mostrado su análisis, funcionaba de un modo distinto al que solemos pensar. Ante la positividad y la productividad del dispositivo de sexualidad, cuyo funcionamiento es irreductible al mecanismo represivo, Michel Foucault abrió la posibilidad de pensar una contraestrategia proveniente de los cuerpos y de los placeres.

Esta apuesta, para nosotros fundamental, hizo evidente las limitantes del modelo estratégico. Si bien Foucault, en el curso de …, ya tenía claro que las investigaciones desarrolladas hasta esa fecha, no estaban permitiendo al análisis avanzar hacia cuestiones relevantes que el mismo análisis proponía, la tautología poder-resistencia, junto con la apertura de las problematizaciones hacia otra forma de dominio que Foucault llamará biopolítica, mostraron la insuficiencia del modelo estratégico. Si las relaciones de poder se caracterizan por el enfrentamiento de fuerzas, por el antagonismo, por una guerra perpetua entre fuerzas físicas, dominar y resistir serían complejos de fuerzas antagónicos que permitirían la formación de situaciones estratégicas a través de las cuales se domina. El sistema antagónico dominio-resistencia sería, a fin de cuentas, dominio. Lo que no sólo anula las posibilidades de la siempre urgente lucha contra los excesos y abusos del poder, sino que además explica la dominación por la dominación misma. El postulado de un antagonismo de las fuerzas como modalidad relacional constitutiva de lo que llamamos "poder", se muestra aún menos provechoso si se consideran las conclusiones de *La voluntad de saber*, según las cuales debe tenerse en cuenta que las formas de dominación han sido afectadas, con el surgimiento de la economía política de la población, por una modificación táctica: se pasar del hacer morir al hacer vivir. Si el poder no es soberanía, ley, represión o muerte, sino gestión, regulación, protección e incentivo ¿cuál sería la fuerza antagónica que permita luchar contra una dominación tal?

Este impasse en el que entra la analítica del poder presentada en *La voluntad de saber*, constituirá la base para una interesante deriva en el pensamiento foucaultiano. En

primer lugar, se pasará del modelo estratégico según el cual el poder se constituye por el antagonismo de las fuerzas, a un modelo *gubernamental* que permite observar una relación agónica entre poder y libertad. No puede haber dominación sin libertad, aunque esta sea precaria y casi nula. Lo que permite un desplazamiento desde el sistema tautológico poder-resistencia, al sistema intransitivo poder-libertad. En los intersticios y en las inmediaciones de este sistema intransitivo, se juegan las tecnologías de gobierno. Todo lo cual permite llevar más lejos la reintroducción crítica del problema de la verdad en la filosofía, la cual ha quedado, en la modernidad, entrampada en la automarcación de la verdad por sí misma, en la que se apoya el modo en que hoy se piensa y se lucha. Si bien esta cuestión ya aparece planteada en *La voluntad de saber*, según la indicación de una práctica confesional que se remonta al cristianismo, esta práctica ha pasado en nuestra actualidad a ser una obligación de verdad proveniente de diferentes dispositivos de poder-saber: jurídicos, médicos, psicosexuales, familiares, etc. La cuestión de la verdad debe jugarse, así, desde un polimorfismo que permita mostrar qué se juega en esta forma confesional de decir la verdad. Esta cuestión podrá ser englobada conceptualmente, unos años después de la publicación de *La voluntad de saber*, con el neologismo *aleturgia*. La trama de problematizaciones foucaultianas queda así configurada como un sistema gobierno-libertad-verdad.

Fue según estas aclaraciones que nos propusimos un repaso general por los estudios foucaultianos desarrollados en los ochenta, que profundizan en los modos en que los sujetos, desde su libertad, se entraman en las gubernamentalidades en función de la obligación a ser veraces. Comenzamos por revisar la experiencia de los placeres en la antigüedad clásica y en el helenismo, siguiendo los postulados de *El uso de los placeres*, lo que nos permitió comprender lo que Foucault designa como la prehistoria de la historia de una hermenéutica de sí como acceso a la verdad. Hemos designado a esta experiencia como *dinámica afrodítica*. A este repaso, agregamos observaciones hechas por Foucault en el Dartmouth Collège, respecto a la inversión de cargas de las veridicciones desplegadas entre maestro y discípulo. Inversión que sentó las bases para una experiencia cristiana de la carne, en la que el discípulo se verá en la obligación de exponer a través de la verbalización los movimientos libidinales y los actos lujuriosos que desvían del camino de la santidad. Esta experiencia se enmarcó en lo que Foucault llamó *morfología de la carne*, en la cual la voluntad consiente una forma de deseo que, por el mero hecho de consentirla, es ya punible.

Comienza así un proceso de juridización de la práctica de la confesión, que llevará, ya en la modernidad, a hacer de la confesión un sacramento, aunque manteniendo la operatividad de un dispositivo jurídico como el implementado por una tecnología de la carne. Esta deriva de la historia de las experiencias hedónicas, la dinámica y la morfológica, la obtuvimos volviendo a los estudios foucaultianos sobre el cristianismo presentado en *Los anormales*, lo que, complementado con *Obrar mal, decir la verdad*, nos permitió observar cómo un cuerpo de deseos y placeres fue recortado de esa experiencia de la carne, un cuerpo solitario, presto al examen de conciencia y al emergente examen médico. Para comprender el relevo de este cuerpo solitario desde una tecnología eclesiástica a una tecnología médica, es que nos hemos detenido en el fenómeno de la posesión, tal como lo ha estudiado Foucault en este mismo curso *Los anormales*. En él se plantea que la irrupción de este fenómeno demoniaco en el contexto de un encuadre confesional ya consistente, desbordó la práctica confesional y las moderaciones que se planteaba a los confesores -cuyo objeto era evitar la impregnación, a través de la escucha de discursos ominosos, de las agitaciones diabólicas-. Este cuerpo paroxístico, diabólico, blasfemo, en el que la carne se erizaba hasta abrirse ante los ojos de los promotores de la santidad, obligó a la iglesia a buscar por fuera de su práctica un modo de sacarse del medio este desenfreno maldito. Es en este punto que la medicina de los nervios toma este cuerpo demoniaco, y lo hace pasar por el tamiz de la nerviosidad. El cuerpo poseído será pensado, desde este punto, como cuerpo convulsivo. Convulsión que servirá de modelo a la experiencia médica de la locura.

Todo esto cimentó lo que será nuestra actual experiencia de los placeres. Experiencia que Foucault designa como una *lógica del sexo*. Ahora bien, el hecho de que nuestra experiencia sexual sea vivida como una lógica, no excluye el hecho de que, en el fondo, lo que se está haciendo operativo a través de dispositivos como el de sexualidad, es una *física*, una dinámica de las fuerzas que es hoy clave para las formas de dominación. Es esto lo que nos ha llevado de vuelta hacia *La voluntad de saber*, ya que es en ella donde se identifican los puntos de apoyo en que se sostienen dispositivos de poder-saber que tienen a la sexualidad como arreglo concreto. Dispositivos implantadores e incitadores que han desplegado en nuestra actualidad las espirales perpetuas que concatenan las formaciones de poder y las prácticas hedónicas. Es decir, un particular movimiento de incitaciones circulares en que se acoplan poder y placer.

¿Cómo es que puede pensarse, a la luz de todas estas problematizaciones foucaultiana de las prácticas hedónicas, una resistencia a las formaciones de poder venidas de aquellas prácticas hoy acopladas según dispositivos de poder-saber? Es esta pregunta, que ya nos hacíamos al comienzo de nuestro trabajo, la que nos llevó a proponer la posibilidad, para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, de una resistencia alternativa a la de la liberación. Este asunto, central en nuestro trabajo, no aparece resuelto en los textos de Foucault. No obstante, somos testigos, en entrevistas y cursos desplegados entre 1976 y 1984, de los esfuerzos del pensamiento foucaultiano por perpetuar la pregunta por el estatuto resistente de las prácticas hedónica. Consideramos clave, en estos esfuerzos, los estudios sobre el ergón filosófico que ocuparon a Foucault en sus dos últimos cursos sobre *El gobierno de sí y de los otros*. Enfocado en una investigación sobre la parresía filosófica, Foucault pudo mostrar la entrada en escena del decir veraz filosófico con respecto a la práctica política, retomando con ello la posibilidad de definir una filosofía antidespótica actual que tenga en cuenta los modelos opuestos que implican el platonismo y el cinismo. Mientras que el primero busca moderar la acción tiránica al educar a los gobernantes en la virtud filosófica, el segundo, el modelo parresiástico cínico, se propone una extrapolación irrisoria de la tiranía. Según esto, el cínico hace ver que el modo de vida que se supone soberano, es decir, un modo de vida caracterizado por una posesión gozosa de sí, por el dominio feliz de la propia dinámica afrodítica, no tiene la forma explicitada por personajes como Alejandro Magno o Dionisio, el tirano de Siracusa. La verdadera vida del soberano sólo puede hacerse manifiesta según la desvergonzada franqueza de Diógenes.

Es en este punto donde los trabajos de Foucault son interrumpidos por la muerte. Lo que nos hizo suponer que esta interrupción no debe asimilarse al final de las problematizaciones foucaultianas. Asumir que la oposición parresiástica entre Platón y Diógenes debe operar como una estructura base para comprender estos últimos trabajos de Foucault, nos parece apresurado. Esto, porque Foucault tenía en cuenta, en estos cursos, otra parresía filosófica, que no es ni platónica ni cínica. Una parresía filosófica que debe distinguirse de ambas, y que es la de Aristipo. Nosotros barajamos la hipótesis según la cual, tal como ocurrió con el cinismo en la conferencia impartida en Tokio en 1978, la parresía aristípica es dejada en suspenso en *El coraje de la verdad*, con el fin de retomarla en un momento propicio. Esto no deja de lado la posibilidad de que, si la muerte

no hubiese interrumpido estos trabajos, los modelos analíticos y los campos de estudios se vieran modificados en problematizaciones posteriores del pensamiento foucaultiano.

Así pues, nuestras conclusiones no pueden ser un cierre. Vemos proyectarse la posibilidad de una investigación sobre la parresía filosófica, como apuesta crítica para nuestra actual tarea antidespótica, que debe hacerse cargo de esta pieza faltante y fundamental que es la filosofía cirenaica. Esa investigación no buscaría privilegiar a la parresía aristípica respecto a la actualización de la tarea filosófica. Buscaría, más bien, desarrollar un estudio foucaultiano de la parresía aristípica, cuyo fin será el articular un triángulo problematizador conformado por Platón, Diógenes y Aristipo. Para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, que pone en juego la capacidad resistente de estas prácticas, resulta fundamental hacer pasar la oposición platonismo-cinismo a la triangulación platonismo-cinismo-cireneismo. Sólo así podremos abrir lo que consideramos un trabajo fundamental para perpetuar las problematizaciones foucaultianas referidas a las prácticas hedónicas: un trabajo comparativo entre lo que llamamos ergón afrodítico, para designar la relación entre placer y verdad en el pensamiento antiguo; y lo que llamamos, por otra parte, ergón hedónico, para designar una pregunta por las posibilidades de las prácticas hedónicas en el marco de nuestra actual aleturgia confesional. Un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas no puede prescindir de este trabajo comparativo, si lo que se propone es ser fiel a la tarea ética que nos ha legado Michel Foucault: el cuidado de la libertad. Y, sobre todo, si esta posibilidad de un actual cuidado de la libertad es movida por una pregunta eminentemente ética que Foucault se hace al estudiar el helenismo: "¿somos hoy capaces de tener una moral de los actos y los placeres que pueda tener en cuenta el placer del otro?"[1198].

De todo este recorrido, podemos obtener una serie de rasgos del quiasma poder-placer que constituye nuestro tema de investigación. En este sistema poder-placer descrito por Foucault, lo que llamamos "placer" no es un concepto. Es un término precario, enhebrado esporádicamente en el marco de una serie de reflexiones foucaultianas. Prueba de esto (de la precariedad conceptual de palabra "placer", de que el placer no es un concepto foucaultiano) es el hecho de que en los diccionarios foucaultianos, tanto en el

[1198] Michel Foucault. "Acerca de la genealogía de la ética", en: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. *Op. cit*., p. 129.

de Judith Revel[1199] como en el de Edgardo Castro[1200], no existe una entrada para la palabra "placer". Lo que nos parece consecuente con el modo en que esta palabra aparece en el itinerario filosófico de Michel Foucault, ya que, al lado de términos como episteme, dispositivo, anatomopolítica, biopolítica o aleturgias, el término placer no encuentra en los textos de Foucault un cierre conceptual, una definición clara, que permita definirlo como se define una palabra en un diccionario. No consideramos apropiado un trabajo que se proponga decir qué es el placer. Es este carácter precario del término que nos interesa, el que nos permite desplegar lo que aquí llamamos *pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas.*

Otro rasgo del placer se apoya en el anterior. Según Foucault, en la actualidad, nada sabemos del placer. Lo que sabemos hoy se regimenta por un discurso del deseo que ha efectuado sobre la excitabilidad de las prácticas hedónicas un aplanamiento y un agravamiento, que ha situado a los placeres como zona ensombrecida, donde, no obstante, se juega toda la existencia de los cuerpos las dinámicas del poder. Que sobre el placer no sepamos nada, no quiere decir que tengamos que proponernos una filosofía del placer o un hedonismo foucaultiano. Que sobre el placer no sepamos nada puede ser una ventaja, toda vez que es a través de los placeres –y no sólo a través del deseo- que el poder se hace un cuerpo. La potencia disidente de las prácticas hedónicas se juega en este no-saber del placer.

También podemos señalar aquél rasgo según el cual los placeres permitirán resistir el dispositivo de sexualidad. De esta resistencia posible, se hizo pensable, para nosotros, placeres que tiene la posibilidad de actuar respecto al placer, sin recurrir a la conformación de un movimiento filosófico-político de corte hedonista. El placer ha sido, en la historia de la formación del dispositivo de sexualidad, un elemento enfrentador, la contracara al rostro fijo del poder, un elemento transformador y creador. Son estos rasgos lo que sirve de puntos de apoyo para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas como resistencia alternativa. Esta posibilidad debe orientarse, sobre todo, por la capacidad que tenemos de incluir en nuestras propias prácticas hedónicas, las prácticas hedónicas de los otros.

[1199] *Cfr.* Judith Revel. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
[1200] *Cfr*. Edgardo Castro. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.

Finalmente, es preciso anotar algo que no constituye un rasgo de los placeres, sino más bien un proceso histórico. Según hemos observado, las fuerzas excitantes provenientes de prácticas hedónicas, han sido objeto de una creciente problematización, que ha llevado a la patologización y a la modulación de la experiencia hedónica según una aleturgia confesional. Esta historia es la que ha permitido la contención y conservación de una excitabilidad que, ya en la modernidad, y según una lógica sexual, servirá como energizante y dinamizador de dispositivos y tecnologías. Las prácticas hedónicas serán moduladas, en este escenario, según una redundancia desiderativa que es motor de acción de tecnologías de gobierno. Esta historia de problematización creciente, agravamiento, y luego de *uso* estatal de la excitabilidad hedónica de los cuerpos, es lo que nos obliga hoy a considerar la importancia de prácticas de libertad en una operatividad conjunta con las prácticas hedónica. En la actualidad, esta conjunción es clave para retomar la antigua tarea de la filosofía: el antidespotismo.

Somos una especie que durante milenios ha transformado el dolor -el soportar el dolor-, en un plano existencial del cual obtener enseñanzas y aprendizajes, en una fuente de intensificación y excitabilidad que ha llevado al surgimiento, en el siglo V a. C., cerca de la medicina hipocrática y de la filosofía socrática, del hedonismo. Se trata de la apertura de una experiencia –de un pensamiento que se piensa a sí mismo-, de un esfuerzo vital por abrir un pensamiento de las prácticas hedónicas, que según nosotros Foucault retoma, a su manera, y según sus dolores, en la actualidad. Desde la muerte de Sócrates y hasta la época imperial romana, este pensamiento hedonista se irá debilitando, no sin haber dejado sendos exponentes de las capacidades de las fuerzas excitantes de transvalorar la existencia sufriente, como son Diógenes, Aristipo Epicteto o Epicuro.

Con el cristianismo, y siguiendo una transvaloración de las experiencias sufrientes apoyada en un combate contra la excitabilidad, contra la carne y contra el modo que esta hace a la voluntad querer lo que daña, las posibilidades de un pensamiento hedónico fueron afectadas por un movimiento asintótico, por un achatamiento y agravamiento que llevaron a nuestra psicopatología, apoyada ella en una sexualidad anormal, que debe corregirse o *tratarse* según una discursivización terapéutica del deseo. En esta actualidad, es donde han surgido nuevas posibilidades de un pensamiento hedonista, prendido al poder político y a sus abusos, en una época en que algunas fuerzas excitantes entran en juegos más complejos que en los del dolor y el castigo (juegos milenarios, según hemos

dicho). Las fuerzas excitantes que dan consistencia a los pensamientos hedonistas, entran hoy en juegos estratégicos entre libertades, un juego de fuerzas físicas y dinámicas políticas que pronto hacen de sus movimientos en espiral la trama racional y regular que forma a los dispositivos. Es en esta escena que vuelve el placer ser objeto de pensamiento. Es en esta escena en la que Foucault introduce un pensamiento crítico que atañe a las prácticas hedónicas, que sobresale por su originalidad y por su capacidad de proponer una experiencia del pensamiento en la que los placeres deben estimarse como un componente importante, dada su excitabilidad y su actual impregnación excitante de los dispositivos de poder-saber.

Hoy, en nuestra actualidad humanista, en la cual nuestros dolores, aquellas fuerzas sufrientes que durante milenios han forjado nuestra capacidad de formarnos como sujetos, han sido puesta en entredicho, han sido descalificadas, han sido patologizadas y medicalizadas. Debemos preguntarnos, con urgencia, si la apuesta por una vida de deleites y lujos, por una vida feliz, puede aportar realmente algo en una actualidad como la nuestra. Debemos preguntarnos si no es mejor tomar esas fuerzas excitantes como medios culturales para la apertura de otras experiencias del pensamiento, para otras formas de relaciones y de amistades, para otra vida. Nada asegura que esa otredad existencial a la que pueden llevarnos algunas prácticas hedónicas será, en efecto, una existencia en la que el placer y la felicidad serán los componentes base de toda vivencia. Es probable, incluso, que algo de la esa experiencia milenaria de transvaloración del dolor y del sufrimiento en aprendizaje y formación de uno mismo, se reactive, y con ello un pensamiento de los placeres vuelva a pasar a un segundo plano. No podemos saberlo. Lo que sí podemos saber es que una vida de placeres, una vida de deleites, una vida dichosa, completamente feliz, no sería una vida de crítica, una vida en la que el pensamiento se piensa a sí mismo en el esfuerzo de transvalorar la excitabilidad de la existencia. En una vida de hedonismo o eudaimonismo consumado, no hay filosofía. Y en lo que respecta a un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas, se trata de filosofía, de un ejercicio del pensamiento que debe proponerse ser creativa y libre, que debe ser transformadora, y que debe ser, sobre todo, antidespótica.

Bibliografía

A continuación, presentamos una lista de la bibliografía utilizada en la investigación. Hemos compartimentado esta lista del siguiente modo: primero, detallamos los textos de Michel Foucault que hemos consultado, tanto sus libros publicados, como artículos, prefacios o resúmenes, también cursos y conferencias, y entrevistas y conversaciones. En un segundo apartado, detallamos los libros y artículos de distintos comentaristas de la obra de Michel Foucault, que nos han servido de apoyo y guía para nuestra investigación. En un tercer apartado enlistamos la bibliografía general utilizada en la tesis, tanto las obras de autores estudiados y comentados por Foucault en diferentes libros, cursos, conferencias, entrevistas o artículos, y que hemos consultado en esta investigación, como aquellos textos que nos han sido útiles para comprender las implicancias de un pensamiento foucaultiano en torno a la cuestión de los placeres, aunque estos no hayan sido mencionados explícitamente por Foucault. Hemos titulado este apartado "Archivo", para designar las fuentes bibliográficas que las investigaciones históricas de Foucault nos permiten reconocer como relevantes, para un pensamiento de los placeres. Este archivo es comentado, a través de la crítica foucaultiana, sobre todo en los capítulos 2 y 3 de este trabajo, donde hemos delimitado tres experiencias de los placeres trazadas por la genealogía desarrollada por nuestro autor, y que nosotros hemos designado del siguiente modo: dinámica afrodítica, morfología de la carne y lógica sexual. Por esta razón, hemos decidido ordenar este apartado titulado "Archivo", subdividiéndolo en tres grupos de textos, correspondientes a esas tres experiencias. De este modo, ordenamos una bibliografía variada, que combina la lectura del corpus bibliográfico de un autor, con la consulta de un conjunto de textos estudiados por el autor, y también, con un conjunto de textos consultados por nosotros, relevantes para los objetivos de la investigación.

1. Textos de Michel Foucault:

a. Libros:

- *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954 (Trad. cast. *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1984).
- *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Age Classique.* Paris: Plon, 1961 (Trad. cast. *Historia de la locura en la época clásica,* 2 vols. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009).
- *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962 (Trad. cast. *Enfermedad mental y psicología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2016).
- *Naissance de la Clinique. Une Archéologie du Regard Médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963 (Trad. cast. *El nacimiento de la clínica*: *una arqueología de la mirada médica*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2009).
- *Les Mots et les Choses. Une Archéologie des Sciences Humaines* Paris: Editions Gallimard, 1966 (Trad. cast. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Madrid: Siglo XXI, 2006).
- *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Editions Gallimard, 1969 (Trad. cast. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores, 2010).
- *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Editions Gallimard, 1975 (Trad. cast. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2012).
- *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir.* Paris: Editions Gallimard, 1976 (Trad. cast. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009).
- *Histoire de la Sexualité. 2. L' Usage des Plaisirs*. Paris: Editions Gallimard, 1984 (Trad. cast. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009).
- *Histoire de la Sexualité. 3. Le Souci de Soi.* Paris: Editions Gallimard, 1984 (Trad. cast. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2009).

- *Histoire de la Sexualité 4: Le aveux de la chair*. Paris: Editions Gallimard, 2018 (Trad cast. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 2019).

b. Artículos, prefacios, introducciones, resúmenes.

- «Préface», en *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'Age Classique.* Paris: Plon, 1961, págs. I-XI ("Prefacio", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- «Nietzsche, Freud, Marx». Conferencia del año 1964 en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont sobre Nietzsche, en: *Cahiers de Royaumont, Philosophie, VI, 1967* (*Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona: Cuadernos Anagrama, 1970).
- «Réponse à une Question». *Esprit*, Nº 371, Mayo de 1968 (Trad. cast. "La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión", en: *Saber y verdad*. Madrid: La piqueta, 1985).
- «"Préface" a Groupe d'ínformation sur les prisons, *Enquête dans vingt prisons*, París, Champ libre, 1971 (28 de mayo), col. "Intolérable", num. 1, pp. 3-5 ("Prefacio", en: *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).
- *Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 1978 (Trad. Cast. *Herculin Barbin, llamada Alexina B. Selección de Antonio Serrano*. Madrid: Talasa Ediciones, 2007).
- «Un plaisir si simple», *Le Gai Pied*, n°1, abril de 1979 (Trad. cast. "Un placer tan sencillo", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- «Le vrai sexe», *Arcadie*, 27, núm. 323, noviembre de 1980 (Trad. cast. "El verdadero sexo, 1980", en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).
- «Le combat de la chasteté», *Communications*, n° 35, *Sexualités occidentales*, mayo de 1982 (Trad. cast. "El combate de la castidad", en: *Obras esenciales*. Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le Débat*, 27, noviembre de 1983 (Trad. cast. "Uso de los placeres y técnicas de sí", en: *La inquietud por la verdad:*

Escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).

- «Manifeste du GIP», en *Dits et écrits.* Vol. 1., núm 86, pp. 1042-1043 (Trad. cast. "Manifiesto del GIP", en: *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).
- «What is Enligthenment?», en P. Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, págs. 32-50 (Trad. Cast. "¿Qué es la ilustración?", en: *Obras esenciales*. Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- Resumé des Cours. Paris: Julliard, 1989. (Trad. cast. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral: breviarios de los cursos del Collège de France; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).

c. Cursos y conferencias.

- *La sexualité suivi de Le discours de la sexualité*. París, Seuil-Gallimard, 2018 (*La sexualidad, seguido de El discurso de la sexualidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2021).
- *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. Paris: Seuil/Gallimard, 2011 (Trad. cast. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012).
- *La société punitive. Cours au Collège de France, 1972-1973*. Paris, Seuil/Gallimard, 2013 (Trad. cast. *La sociedad punitiva*. *Curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016).
- *Le Pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. Paris: Seuil/Gallimard, 2003 (*El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008).
- «La Incorporación del Hospital en la Tecnología Moderna». Conferencia de 1974 en la Universidad de Río de Janeiro. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud*, Nº10, Mayo-Agosto 1978 (Trad. cast. "La incorporación del hospital en la tecnología moderna", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).

- «A verdade e as formas juridicas». *Cuadernos da P.U.C.*, n° 16, junio de 1974, págs. 5-133 (Trad. cast. "La verdad y las formas jurídicas", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Seuil/Gallimard, 1999 (Trad. cast. *Los anormales*. *Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011).
- *Il Faut Défendre la Société. Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997 (Trad. cast. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Bueno Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000).
- «La politique de la santé au XVIIIe siecle». *Les Machines à Guérir. Aux Origines de l'Hôpital Moderne: Dossiers et Documents*. Paris: Institut l'Environnement, 1976 (Trad. cast. "La política de la salud en el siglo XVIII", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- *Sécurité, territoire, population. Cous au Collège de France, 1977-1978*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004 (Trad. cast. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Ediciones Akal, 2008).
- «Gendai no Kenryoku wo tou», *Asahi Jaanaru*, 2 de junio de 1978, págs. 28-35 (Tras. cast. "La filosofía analítica de la política", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004 (Trad. cast. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Ediciones Akal, 2009).
- «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason"». Lección del 10 y 16 de octubre de 1979, en la Universidad de Stanford. *Le Débat*, Nº 41, Septiembre-Noviembre 1986 (Trad. cast. "Omnes et singulatim", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2014).
- *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris, Seuil/Gallimard, 2012 (Trad. cast. *Del gobierno de los vivos*. *Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014).
- *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris, Seuil/Gallimard, 2014 (Trad. cast. *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2020.

- «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self», *Political Theory*, vol. 21, núm. 2 (May, 1993), págs. 198-227 (Trad. cast. "Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos, edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).
- *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice – Cours de Louvain 1981*. Louvain: Presses universitaires de Louvain, 2012 (Trad. cast. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014).
- «Sexuality and Solitude», *London Review of Books*, vol. III, n° 9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, págs. 3, 5 y 6 (Trad. cast. "Sexualidad y soledad", en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Seuil/Gallimard, 2001 (Trad. cast. *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011).
- «Technologies of the Self». Conferencias en la Universidad de Vermont, Octubre de 1982, en: P. Hutton, H. Gutman y L. Martín (Comps.). *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault*. 1982. Amherst: University of Massachussets Press, 1988 (Trad. cast. "Tecnologías del yo", en: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2014).
- *Discours et verité, précédé de La* parrêsia (Trad. cast. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2017).*Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France, 1982-1983*. Paris: Seuil/Gallimard, 2008 (Trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010)
- «La *parrêsia*», *Anabases. Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, Universidad de Toulouse, núm. 16, 2012, págs.. 149-188 (Trad. cast. "La *parrêsía* (Conferencia en la Universidad de Grenoble), 1982", en: *La ética del pensamiento*: *Para una crítica de los que somos, edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).

- *Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France: Le Courage de la vétité, 1983-1984.* Paris: Seuil/Gallimard, 2009 (Trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010).

d. Entrevistas y conversaciones.

- «Hospícios, Sexualidade, Prisões». Conversación con M.Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman. *Revista Versus*, Nº 1, Octubre 1975 Trad. cast. «Asilos, sexualidad, prisiones», en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- «Les Rapports de Pouvoir passent a l'Intérieur des Corps». Conversación con Lucette Finas. *La Quinzaine Littéraire,* Nº 247, 1977 (Trad. cast. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos», en: *Microfísica del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2019).
- «Le Jeu de Michel Foucault». Conversación con Jacques-Alain Miller y miembros del Département de Psychanalyse de la Universidad de Vincennes. *Revista Ornicar*, Nº 10, Julio de 1977 («El juego de Michel Foucault», en: *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1991).
- «Non au Sexe Roi». Conversación con Bernard-Henri Lévy. *Le Nouvel Observateur,* 12 de Marzo de 1977 (Trad. cast. «No al sexo rey. Entrevista por Bernard-Henri Lévy», en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2008).
- «De l'Amitié comme Mode de Vie». Conversación con René de Ceccotty, Jean Danet y Jean Le Bitoux. *Gai Pied*, Nº 25, Abril 1981 (Trad. cast. «De la amistad como modo de vida», en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).
- «The Social Triumph of the Sexual Will». Conversación con G. Barbedette, 20 Octubre de 1981. *Christopher Street*, Vol. 6, Nº 4, Mayo de 1982. (Trad. cast. «El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault», en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).
- «The Subject and Power», en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago

Press, 1982 (Trad. cast. «El sujeto y el poder, 1983», en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).

- «Sexual choice, sexual act: An interview with Michel Foucault», en *Salgamundi*, Fall 1982-Winter 1983, No. 58/59, pp. 10-24.
- «Entretien avec M. Foucault» (realizada por Jean-Pierre Joecker, M. Overd y Alain Sanzio), *Masques, revue des homosexualités*, 13, primavera de 1982, pp. 15-24 (Trad cast. «Desear un mundo donde otras formas de relación sean posibles», en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).
- «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». Conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en: Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 (2ª edic.). (Trad. cast. «Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso», en: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013).
- «Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins». *Ethos*, Nº2, Vol.1, otoño 1983 (Trad. cast. «Entrevista con Stephen Riggins, 1982», en: *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos; edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez.* Madrid: Biblioteca Nueva, 2015).
- «L'Ethique du Souci de Soi comme Pratique de la Liberté». Conversación con Helmut Becker, Raúl Fornet-Betancourt y Alfred Gomez-Müller, 20 de 417 Enero de 1984. *Concordia: Revista Internacional de Filosofía*, Nº 6, 1984 (trad. cast. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- «Sex, Power and the Politics of Identity». Conversación con B. Gallagher y A. Wilson. *The Advocate*, Nº 400, 7 de Agosto 1984 (Trad. cast. «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad», en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010).
- «Le Retour de la Morale». Conversación con Gilles Barbedette y André Scala. *Les Nouvelles Littéraires*, Nº2.937, 28 de Junio-5 de Julio 1984 (Trad. cast. «El retorno de la moral», en: *Obras esenciales*. Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2010, pp. 1021-1022.

- «The Gay Science», en: *Critical Inquiry*, Vol. 37, No. 3 (Spring 2011), pp. 385-403.

2. Textos sobre Foucault:

- ALLOUCH, J. «La "intensificación del placer" (Foucault) es un "Plus de goce" (Lacan)», en: *Acheronta*, N° 10, diciembre 1999.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013.
- CASTRO, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014.
    - «La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les Mots et les choses*», en: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos. Número I, diciembre 2016.* Viña del Mar: Cenaltes Ediciones EIRL, 2016.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
    - *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016
- CASTRO ORELLANA, R. *Foucault y el cuidado de la libertad: Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2008.
    - «Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto», en: *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, vol. XXII-N°1 (2017).
- DEAN, T. «The biopolitics of pleasure», en *South Atlantic Quaterly* (2012) 111 (3), p. 492.
- DE FREITAS, J. H. *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*, [en línea]. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019 (consulta: 14-07-2020). Disponible en web: <http://eprints.ucm.es/id/eprints/59426/1/T41808.pdf>.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Barcelona: Espasa Libros, 2010.
    - «Deseo y placer», en: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos, 2007.

- DERRIDA, J. «Cogito e historia de la locura», en: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1992
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política», en: Nicolás Sánchez Durá (Ed.). *La guerra*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- MORENO PESTAÑA, J. L. *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Editorial Montesinos, 2006
- MOREY, M. *Escritos sobre Foucault.* Editorial Sexto Piso, Madrid, 2014
- REVEL, J. *Foucault, un pensamiento de los discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
    - *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
- SÁNCHEZ-ÁVILA ESTÉBANEZ, F. «Michel Foucault: el placer del otro y la estética de la existencia», en: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 2, junio 2017.
- SAUQUILLO GONZALES, J. *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- VEYNE, P. *Cómo se escribe la historia*. *Foucault revoluciona la historia.* Madrid: Alianza Editorial, 1984.
    - *Foucault: pensamiento y vida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.

3. Archivo

a. Dinámica afrodítica.

- ADLER, A. *Suidae Lexicon*, Stuttgart: Verlag Teubner, 1928-1938.
- ARISTÓTELES, "*De Partibus Animalium* (Sobre las partes de los animales)" 661a., en: *Obras biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*. Madrid: Luarna Ediciones, 2010, p. 177.
    - *Ética a Nicómaco*, 1148a. Madrid: Editorial Gredos, 2014.
    - "*De Partibus Animalium* (Sobre las partes de los animales)" 661a., en: *Obras biológica (De Partibus Animalium, Motu Animalium, De Incessu Animalium)*. Madrid: Luarna Ediciones, 2010.

- BOSSI, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Editorial Trotta, 2008
- CAPELLETTI, A. J. *Notas de filosofía griega.* Caracas: Colección Cuadernos USB, 1990.
- CRESPO, E. (coord.). «Edipo Rey (Sófocles)», en: *Obras completas de Esquilo, Sófocles y Eurípides*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos I-XI*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- ELIANO, C. *Historias curiosas*. Madrid: Valdemar, 2015.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*, III, XII, 15. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- EPICURO. *Obras completas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2012.
- FELIU CASTELLO, S. *Socráticos menores (cínicos, cirenaicos, megáricos*). Valencia: Universidad de Valencia, 1977.
- GARCÍA GUAL, C. *La secta del perro. Vida de los filósofos Cínicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
    - *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- GALENO DE PÉRGAMO. *De las pasiones y los errores del alma*, trad. Liliana Cecilia Molina Gonzales. Antioquía: Universidad de Antioquía, 2013
- GALENO, *Sobre la localización de las enfermedades (De locis affectis)*. Madrid: Editorial Gredos.
    - *Del uso de las partes*, trad. M. López Salvá. Madrid: Editorial Gredos, 2010.
- GARCÍA GUAL, C. & ÍMAZ, M. J. *La filosofía helenística*. *Éticas y sistemas*. Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
- GOSLING, J. B. C. & TAYLOR, C. C. W. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- HOMERO. *Odisea*. Madrid. Editorial Gredos, 1982.
- JENOFONTE. *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
    - *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- KAHN, Ch. *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo, 2013.
- LAERCIO, D. *Vidas de los filósofos ilustres.* Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- LAMPE, K. *The Birth of Hedonism. The cyrenaics philosophers and Pleasure as a Way of Life*. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

- LEBRUN, G. “A neutralizaçao do prazer”, en: *A Filosofía e sua historia*, Sao Paulo: Editorial Cosac Naify, 2006.
- MARESCA, S. *Placer y bien: Platón, Aristóteles, Freud*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Madrid: Editorial Gredos, 1977
- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 2 vols. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- ONFRAY, M. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2007.
    - *L’invention du plaisir. Fragments cyrénnaïques*. Paris: Libraire Generale Française, 2002.
- OYARZÚN, P. *El dedo de Diógenes*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1996.
- PLATÓN. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipas Mayor, Laques, Protágoras*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1985.
    - *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, trad. J. Calonge Ruiz, E. Acosta, F. J. Oliveiri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987.
    - *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1988.
    - *Diálogos IV. República*, trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988.
    - *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista. Político*, trad. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988.
    - *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, trad. M. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
    - *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*, trad. Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas* VII. Madrid: Editorial Gredos, 2009
- RUSSELL, D. A. & KONSTAN, D. *Heraclitus: Homeric problems*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005.
- SÉNECA. *A su madre Helvia. Consolación*. Pamplona. Universidad de Navarra, 1996.
    - *Epístolas morales a Lucilio I. (Libros I-IX, epístolas 1-80)*, trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.
    - *Epístolas morales a Lucilio II. (Libros X-XX y XXII [Frs.], epístolas 81-125)*, trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1989.

- *Diálogos. Sobre la providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la ira, Sobre la vida feliz, Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la vida*, trad. Juan Mariné Isidro. Madrid: Editorial Gredos, 2008.
- TRATADOS HIPOCRÁTICOS V, *Epidemias*, trad. A. Esteban, E. García Novo y Beatriz Cabellos. Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- TSOUNA, V. *The epistemology of the cyrenaic school*. New York: Cambidge University Press, 2007.
- ZILIOLI, U. *The Cyrenaic*. Essex: Acumen, 2013.

b. Morfología de la carne

- ALCUINI. "Opera omnia*"*, en: *Patrologiae cursus completus.* Paris: J.-P. Migne Editorem, 1863
- CARO BAROJA, J. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2012
- CASIANO, J. *Colaciones I*. Madrid: Ediciones RIALP, 1998.
- *Colaciones II*. Madrid: Ediciones RIALP, 1998.
- *Instituciones*. Madrid: Ediciones RIALP, 2017
- DESCARTES, D. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2006.
- *Las pasiones del alma*. Madrid: Editorial Tecnos, 2006
- DUJARIER, M. *Breve historia del catecumenado*. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1986.
- DE CERTEAU, M. *La posesión de Loudun*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2012.
- DE GODEAU, A. *Instrucciones De San Carlos Borromeo Sobre La Administracion Del Sacramento De La Penitencia*. Madrid: Antonio Cruzado, 1798.
- HABERT, L. *Pratique du sacrement de penitence, ou methode pour l'administrer utilement. Imprimée par l'ordre de Monseigneur l'Evêque, Comte de Verdun, pour servir aux Confesseurs de son Diocese. Nouvelle Edition, corrigée & augmentée.* A, Paris, Chez Denys Thierry, ruë Saint Jacques, devant les Mathurins, à la Ville de Paris, 1700.
- KRAMER, H & SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*. Barcelona: Reditar Libros, 2006

- SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios: San Posidio. Vida de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2019.
    - *Obras completas de San Agustín*, t. XXXV. *Escritos antipelagianos (3°). La perfección de la justicia del hombre. El matrimonio y la concupiscencia. Réplica a Juliano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, pp. 386-944
- SUMMERS, M. (trad.). *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger. Translated with an introduction, bibliography & notes by reverend Montague Summers*. New York: Dover Publications, 1978.
- TERTULIANO. *El bautismo. La oración*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2006.
- TURCK, A. «Aux origines du catéchuménat», en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, núm. 48, 1964, pp. 20-31; reed. En Everett Ferguron (comp.), *Conversion, Cathecumenate and Baptism in the Early Church*, Nueva York y Londres, Garland, 1993, pp. 266-278.
- VICASTILLO, S. «La estructura sacramental del bautismo según Tertuliano», en: *Estudios eclesiásticos*, vol. 83 (2008), núm. 324, pp. 87-98.

c. Lógica sexual.

- ACKERKNECHT, E. H. *Breve historia de la psiquiatría*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 1993.
- BENTHAM, J. *El panóptico, seguido de "El ojo del poder"*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1989.
- CASTEL, R. «El tratamiento moral. Terapéutica mental y control social en el siglo XIX», en: Basaglia, et. all. *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. Barcelona: Barral Editores, 1975, pp. 71-96.
    - "Notas sobre las orientaciones contemporáneas de la psiquiatría" (1972), en: Basaglia, *et al*. *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. Barcelona: Barral Editores, 1975.
- CHARCOT, J.M. *Histeria. Lecciones del martes*. Jaén: Del Lunar, 2003
- CHARLES-MALO, M. *Le Tissot moderne, ou Réflexions morales et nouvelles sur l'onanisme, suivies des moyens de le prévenir chez les deux sexes*. Paris: L'imprimerie de Richomme, 1815.

- DELEUZE, G. *Presentación de Sacher Masoch. Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
    - *Derrames: entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
    - *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 2006.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Espasa Libros, 2014.
- DE SAUVAGES, F. B. *Nosologia methodica sistens morborum classes. Juxta Sydenhami mentem & Botanicorum ordinem*. Venetiis, 1765.
- DESLANDES, L. *De l'onanisme et des autres abus vénériens considérés dans leurs rapports avec la santé*. Paris: chez A. Lelarge, Libraire-Éditeur, 1835
- DIDEROT, D. *Los dijes indiscretos*. Barcelona: Ediciones Barataria
- DIDI-HUBERMAN, G. *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2015
- DONZELOT, J. "Pleasure in work", en: *The Foucault effect: studies in governmentality: with two lectures by and an interview with Michel Foucault / edited by Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- ESQUIROL, J-E. D. *Tratado completo de las enagenaciones mentales, consideradas bajo su aspecto médico, higiénico y médico-legal*. Madrid: Imprenta del colegio de sordo-mudos, 1847.
    - *Des maladies mentales considérées sous le rapport médical, hygiénique, et médico-légal.* Paris: 1838.
    - *Las enfermedades mentales consideradas en sus aspectos médicos, higiénicos y médico-legales.* Buenos Aires: Editorial Polemos, 2014.
- FREUD, S. *Obras completas I: publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
    - *Obras completas IV: la interpretación de los sueños: primera parte, 1900* traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.
    - *Obras completas IV: la interpretación de los sueños: segunda parte, 1900-1901,* traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.

- *Obras completas VII: Fragmento de un análisis de un caso de histeria: Dora: tres ensayos de teoría sexual y otras obras, 1901-1905*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2005.
- *Obras completas XII: Sobre un caso de paranoia escrito autobiográficamente, Schreber: trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras, 1911-1913*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
- *Obras completas XIV: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras 1914-1916*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- *Obras completas XVII: De la historia de una neurosis infantil: el hombre de los lobos y otras obras 1917-1919*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- *Obras completas XVIII: Más allá del principio de placer: psicología de las masas y análisis del yo y otras obras: 1920-1922*, traducción de José L. Etcheverry Buenos Aires: Amorrortu, 2004.
- *Obras completas XIX: El yo y el ello y otras obras, 1923-1925*, traducción de José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

- KAAN, H. *Heinrich Kaan's "Psychopathia sexualis" (1844): a classic text in the history of sexuality*. Londres: Cornell University Press, 2016.
- KANT, I. *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.
- KASNER, E. & NEWMAN, J. R. *Mathematics and imagination*. New York: Tempus Books of Microsoft Press, 1989.
- LEURET, F. *El tratamiento moral de la locura*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2001.
- PINEL, P. *Tratado médico-filosófico de la enagenación [sic] del alma ó manía*. Madrid: Imprenta Real, 1804.
    - *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*. Paris: Brosson, 1809.
    - *Tratado médico-filosófico de la enajenación mental o manía*. Madrid: Nieva, 1988.

- STUART MILL, J. “El utilitarismo”, en: *El utilitarismo. Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- TISSOT, S-A. *Aviso á los literatos, y poderosos acerca de su salud, ó tratado de las enfermedades mas comunes á esta clase de personas.* Madrid: Imprenta de Benito Cano, 1786.
    - *El onanismo*. Madrid: Asociación española de neuropsiquiatría, 2003.
- VAN USSEL, J. *La represión sexual*. México: Roca, 1974.
- VON KRAFFT-EBING, R. *Psycopathia Sexualis. With Special reference to Contrary Sexual Instinct: a medico-legal study*. Philadelphia: The F. A. Davis Company, Publishers, 1894
- ZILBOORG, G, in collaboration with George W. Henry, M. D. *A History of Medical Psychology*. New York: W. W. Norton & Company, 1941.