

la familia como taller primordial de la cultura, al ser ésta la única institución heredada del animal. Aunque la sociabilidad que nos caracteriza como especie tiene como base la plasticidad generalizada de nuestros instintos, Malinowski afirma que es imposible cualquier forma familiar sin la prohibición del incesto, ya que éste comprometería todas las distinciones de edad y rango existentes. Si las relaciones incestuosas estuvieran permitidas, las generaciones se yuxtapondrían y ciertos sentimientos como la autoridad y la benevolencia paternas, costosamente contruidos en el seno familiar se desorganizarían, haciendo imposible la garantía del desarrollo infantil y la instrucción cultural de los nuevos miembros sociales. La represión es consecuencia de la cultura y no al contrario, ya que toda sociedad requiere para perpetuarse el respeto estricto a determinadas reglas de parentesco y a los roles sociales que éstas comportan.

Por último, el autor alude al hecho de que la institución del derecho materno es sin duda preferible, al evitar la raíz de los conflictos sexuales de nuestra sociedad, que son producto del papel ambivalente del padre. No obstante, la prohibición del incesto ha sido fruto de la cultura, y todas las sociedades deben protegerse de él mediante el cumplimiento de una de las prescripciones más importantes y universales. Incluso bajo el derecho materno, el incesto y su deseo son complicaciones y tormentos que sufren los seres humanos durante toda su vida, tal como el psicoanálisis se ha encargado de mostrar.

La relación tan conflictiva que observa Malinowski hacia los planteamientos, tesis y métodos de la escuela psicoanalítica hacen del libro una auténtica gigantomaquia. Por desgracia para Freud, el avance de una disciplina nunca se basa únicamente en el progreso sobre una sola línea de investigación, ya que a menudo las semillas esparcidas caen en suelo estéril y jamás darán sus frutos, al haberse adentrado en el terreno de la pura especulación. Para un estudio o escuela de pensamiento es necesario a menudo dar marcha atrás al haber topado con afirmaciones insostenibles. Malinowski, en cambio, tuvo la suerte de verse ayudado por una teoría fructífera que necesitaba, no obstante, ser rectificada de inmediato. Con el inestimable apoyo del psicoanálisis, y sólo después de un arduo trabajo de campo, el antropólogo terminó por descubrir unas cuantas pepitas de dorada

verdad tras el lavado y eliminación de toneladas de escombros.

Octavio BARRIUSO VARELA

FOUCAULT, Michel: *De gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. París: Seuil/ Gallimard, 2012, 400 págs.

Si en los años setenta habitabas en París, luego de caminar muy temprano por el Barrio Latino había que bajar por el Boulevard de Saint-Michel hacia la Rué des Écoles, seguir de largo en el cruce de Saint-Germain-des-Près con su bella Facultad de Medicina y la escultura de Marat en dirección al Sena; obligado era dar un vistazo a los jardines medievales y, mucho antes de llegar a sus homónimos de Luxembourg, dar vuelta hacia la izquierda. Veías –de reojo, no hay tiempo– a la imponente Sorbonne, blanca y orgullosa, mostrándote su costado con un dejo de reproche ¡No es para menos! Te diriges a la esquina de Saint-Jacques, donde se encuentra esa otra institución de educación superior; la única que le hace sombra y con la que compite sempiternamente. Atraviesas a toda velocidad un arco pronunciado; es la entrada del Collège de France. Encuentras un auditorio abarrotado, ¡hay gente en las ventanas! Entrás sin más. Las palabras y las horas se suceden mientras el ciclo lectivo comienza. El orador se desplaza subrepticamente entre diversas edades y temáticas; con gran talento realiza cortes transversales en la historia. Sesión a sesión, mes con mes, la exposición avanza. El filósofo muestra a los *auditeurs* la constitución de lo que llama nuestros “sistemas de pensamiento”: se trata de Michel Foucault dictando su cátedra; ensayando uno de esos *actos filosóficos*, como dirían Ewald y Fontana, con los cuales ataja la actualidad y exhibe la problematización inherente a nuestro ser.

Sin duda, la reciente publicación de la enseñanza oral de Foucault es un acontecimiento filosófico de tanta importancia como, en su momento, la asistencia a esas sesiones de verdadera investigación universitaria. Es bien sabido que el francés no sólo era hábil en hacer proliferar sus prácticas discursivas, sino también en profundizarlas al grado de imprimir a cada uno de sus actos un *estilo* singular. Así, sus conferencias de prensa se carac-

terizaban por intercambiar los lugares de la enunciación lanzando preguntas a los periodistas o desplegando certeros análisis sobre la condición de los castigos penitenciarios; mientras las charlas radiales evocaban con placer las heterotopías distantes y chinescas de la infancia y la muerte, o del cuerpo utópico como experiencia propia. Algún día habría que leer la filosofía de Foucault desde sus actos de habla, o, mejor, desde su pragmática discursiva.

Dentro de esta ingente producción los cursos lectivos ameritan mención aparte: constituyen una traza analítica sólida que bien podría conformar un *corpus* independiente en el pensamiento foucaultiano; de no ser porque a diferencia de sus libros se trata de documentos sin finalizar y porque su enseñanza siempre estuvo abierta a recapitulaciones, reelaboraciones, correcciones, en fin, vueltas constantes sobre inagotables pistas que muestran el alto grado de sistematicidad de su reflexión. La enseñanza de Foucault nunca fue normativa. Sus métodos, dominios y objetos nunca constituían la última palabra; sus lecciones no eran ley. Junto al intelectual específico, el estudioso de lo anormal, el arqueólogo del saber o el militante comprometido, el profesor universitario se volcaba a la tarea de saber cómo nuestro ser ha podido y ha debido constituirse como un problema. Podría decirse que los cursos de Foucault que van de 1977 a 1984 deben ser leídos como un conjunto coherente y sistemático de investigaciones sobre las artes del gobierno, una cuestión que ayudaría de manera determinante a complejizar la imagen del pensador. En *Du gouvernement des vivants*, cuya edición y glosa sobre la *Situación del curso* corre a cargo de Michel Senellart, se ensaya un nuevo enfoque del problema de la gubernamentalidad. Si en los cursos de 1977-1978 se elaboraba una genealogía del biopoder a partir del dispositivo de seguridad elaborado en Europa a finales del siglo XVII, y en el curso posterior de 1978-1979, bajo el título de *Naissance de la biopolitique*, Foucault sostenía que el liberalismo clásico y el nuevo liberalismo alemán y norteamericano pueden ser entendidos dentro de la genealogía de las artes del gobierno, en este curso apreciamos un nuevo campo de estudio en torno al problema de cómo el gobierno de los hombres precisa de la verdad para poder conducir las acciones humanas. Habría que acotar lo anterior. Es cierto que desde muy temprano Fou-

cault se ocupó de la *Voluntad de saber* occidental, y de cómo el problema de la verdad se encontraba presente en el pensamiento griego de la tragedia; su lectura y conferencias franco-brasileñas sobre el Edipo de Sófocles giraron sobre la figura del *tirano* como sujeto de un saber, sujeto de una transformación en virtud de un saber, que lo enfrentaba con el psicoanálisis y la estructuración inconsciente de lo edípico. Por otra parte, el filósofo siempre mostró interés en estudiar los rituales sociales, las prácticas reguladas mediante las cuales la verdad y el saber se producen como muchas otras cosas en la sociedad: sus conferencias con el grupo italiano de la antipsiquiatría, así como sus análisis arqueológicos de la práctica médica y del viejo derecho alemán así lo constatan. De tal modo que *Du gouvernement des vivants* prolonga estas preocupaciones latentes en el pensamiento de Foucault al mismo tiempo que contribuye innovadoramente en la incursión de las relaciones entre el sujeto, el gobierno y la verdad.

El estudio inicia con un análisis de la dramaturgia de la verdad elaborada por un emperador romano (Séptimo Severo) que mandó a construir un palacio en cuyos techos podía apreciarse la pintura de la constelación y la posición de las estrellas de su nacimiento, éstas mostrarían que su relación con sus gobernados no obedece a las disputas facciosas del mundo humano sino a la necesidad misma de las cosas. Práctica semioriental de las satrapías persas, derroche antieconómico de fasto, todo ello apunta hacia la necesidad, dentro de las relaciones de gobierno, de una *aleurgia* –palabra confeccionada por Foucault para valerse de la *alethurges* de Dion Casio–, vale decir, de todo un conjunto de procedimientos y rituales en los que la verdad se manifiesta, en los que la verdad se opone al error, a lo escondido, lo invisible, al olvido y brilla de manera pública. Foucault entonces muestra interés en estudiar la *aleurgia* como una práctica de gobierno. Con ello desplaza varios temas con los que se lo vinculaba: en lugar de estudiar las relaciones saber-poder se trata de analizar el régimen de verdad que caracteriza a cada sociedad, en vez de describir a los discursos verdaderos desde la lógica interna de su validez y constatación se trata de analizar la producción de enunciados dentro de prácticas muy específicas de gobierno de los hombres, y en lugar, por último, de declarar la muerte del sujeto se trata de mostrar

qué operaciones han hecho posible el *assujettissement* de los individuos a una relación de gobierno. Hablar de un régimen de verdad, como se habla de un régimen económico o político, permite vincular el saber con el poder de una manera distinta a la relación de utilidad o requerimientos tácitos de una administración centralizada que fiscaliza bienes y conductas de la ciudadanía. Foucault muestra a lo largo de este y otros cursos que el poder no debe pensarse como *guerra* sino como *gobierno*, si bien esta tesis es la menos conocida. Así el curso de 1979-1980 sigue dos ejes principales: toda la primera parte del curso está abocada a un análisis de la *aleurgia* tal como aparece en *Edipo rey* de Sófocles, análisis que aporta nuevos elementos dentro de la lectura foucaultiana de la tragedia griega y del pensamiento político griego; mientras que la segunda parte muestra cómo el cristianismo primitivo desarrolla todo un arte de la conducción de las almas.

En el caso de la tragedia edípica, Foucault insiste en que toda tragedia en la Grecia clásica es en el fondo una *aleurgia*, una puesta en escena de la verdad. Pero esto es lo relevante: se trata de una manifestación y no de una demostración, dos actos discursivos que pertenecen a regímenes de veridicción distintos. Podría decirse que la demostración científica o teórica es sólo un caso entre otros de *aleurgia*. En este orden de ideas, Foucault argumenta que en Edipo se desarrollan dos tipos de *aleurgia* distinto: el de los dioses que comandan el destino del hombre, un destino oculto para los mortales, y la *aleurgia* de los sirvientes, de quienes obedecen al tirano; de igual manera se muestra que el pensamiento político griego se relacionaba con el fenómeno de la tiranía con tanta ambigüedad como el pensamiento moderno con los fenómenos de la revolución, pues tirano era quien gobernaba con su voluntad en lugar de con leyes. En cierta medida, al igual que Hannah Arendt, Foucault indicaría que el valor del pensamiento político moderno debe medirse en relación con el tesoro de las revoluciones. Pero además de estas dos prácticas aletúrgicas distintas el filósofo identifica un cambio histórico peculiar: la aparición del “yo”, de la primera persona del singular, dentro de los procedimientos de descubrimiento de la verdad; esto es peculiar, toda vez que en la Grecia clásica la verdad no dependía del “yo” para ser enunciada, así lo muestran la épica y su apelación

genérica a la autoridad de las Musas sobre el poeta.

A partir de esta idea de que el “yo” debe estar implicado en el descubrimiento de una verdad que ha de establecerse como una relación de sí sobre sí mismo, Foucault estudiará al cristianismo; menos como un conjunto doctrinal que a través de su régimen de verdad. En los textos fundacionales de los padres de la Iglesia, el filósofo identifica una serie de prácticas encaminadas a la conducción de las almas. Si en Sófocles el arte máximo consistía en gobernar a las ciudades, a partir del cristianismo primitivo consistirá en transformar al sujeto a partir de su encuentro con la verdad. Foucault atiende a varias prácticas como el bautismo (que reproduce una escena parecida a la de los exorcistas que atacan al enemigo interno), las penitencias (en los cristianos que abandonaron la fe en el momento de las persecuciones romanas, quienes, para volver a la comunidad, debían protagonizar una escena suplicante), y por último la confesión para la cual no se monta todavía el tinglado que separa individualmente a los dos actores de esta escena sino que se ejecuta en cierta medida de manera pública, a los ojos de la comunidad, en prácticas monásticas que tienden a conformar una conducción permanente. A diferencia de la conducción helenística de los estoicos, la cual se mantenía mientras el alumno o discípulo era capaz de ser autónomo, el cristianismo primitivo tiende a hacer del ejercicio de la conducción una práctica de la docilidad sempiterna, una práctica en la cual quien es conducido somete voluntariamente sus pensamientos a quienes conducen. De igual forma, quienes conducen, a diferencia del estoicismo, no son sabios y con frecuencia no desarrollan un conocimiento teórico disciplinar significativo, son personas sin formación fundamentalmente, por lo cual la conducción cristiana no requiere de una especialización como la vida de autogobierno del sabio que cuida de sí. En líneas generales, éste curso de Foucault aporta elementos para volver a reflexionar la problematización del poder y la relación entre sujeto y verdad. Sin duda, el hecho de que el sujeto deba decir la verdad sobre sí mismo es un elemento constitutivo de nuestra cultura, en gran medida atribuido al cristianismo, aunque Foucault, en contra de Nietzsche, argumentará que el cristianismo no introdujo la noción de pecado en un mundo de inocencia pagana, sino que, por el contrario, el mundo griego conocía muy bien la

falta y la necesidad de resarcirla. Entonces, ¿qué cambia el cristianismo? En gran medida el cristianismo refuncionaliza viejos rituales de penitencia pagana: escenas públicas de suplicantes, una codificación ritual del llanto, etc.; pero lo que introduce es la práctica permanente de conducción como un gobierno de las almas, dentro de una gubernamentalidad pastoral que vigila a todo el rebaño y al mismo tiempo desarrolla un saber individualizado de cada uno. Michel Foucault continuará con su estudio de las relaciones entre el sujeto y la verdad dentro de las técnicas de gobierno en su curso *Mal faire, dire vrai* en la Universidad de Lovaina.

Donovan HERNANDEZ CASTELLANOS

ISRAEL, Jonathan: *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, 1004 págs.

La famosa primera parte de la trilogía sobre la ilustración radical de Jonathan I. Israel ha sido traducida recientemente al castellano por Fondo de Cultura Económica. Este enciclopédico primer volumen de más de mil páginas sienta las bases de una novedosa y controvertida concepción del período ilustrado que se basa en la reivindicación de la vital importancia de la llamada ilustración radical, conjunto de ideas, obras y pensadores hasta ahora considerados secundarios, que se infiltran en todas las capas de la sociedad y que tienen como punto de fuga de la figura de Spinoza. Como esqueleto de la obra sobre el que se superponen e imbrican la gran diversidad de corrientes intelectuales que Israel estudia se halla una tripartición básica: los llamados conservadores de la fe y la tradición, la ilustración moderada (neocartesianismo, leibnizismo-wolffismo y newtonismo) y la radical, coincidiendo las dos primeras, a pesar de su oposición, en la exigencia de la censura y disolución de toda expresión de lo que pueda considerarse el ala radical de la misma. Spinoza se erige, así, como un gigante cuya sombra se proyecta por toda la Europa en la segunda mitad del XVII, y que sintetiza los aspectos más genuinos de la ruptura con todo lo anterior que supone el movimiento que da título a este libro, de tal ma-

nera que ni siquiera las guerras confesionales que lo precedían tendrían comparación con la conmoción que las nuevas ideas radicales causarían a partir de la constitución del grupo holandés alrededor de Van den Enden y del propio Spinoza.

La obra está dividida en cinco grandes partes en las cuales se exponen las principales características del nuevo tiempo en relación con el anterior y el papel de la censura, las bibliotecas y las publicaciones de la Alta Ilustración (primera parte), la filosofía de Spinoza y el círculo en el cual tuvo su origen y sus primeros receptores (segunda parte), las nuevas controversias intelectuales que surgieron a partir de los mismos, centradas principalmente en la discusión de aspectos centrales de la autoridad, la fe y la tradición (parte tercera) y, finalmente, la contraofensiva intelectual y el progreso clandestino que hubo en los distintos países europeos, principalmente en Inglaterra, Francia, Alemania e Italia (cuarta y quinta partes). En ellas, Israel da cuenta de su titánica tarea de investigación de fuentes y de rastreo, por toda Europa, de los itinerarios de un gran número de pensadores, obras e ideas, que le confieren a la obra su carácter monumental y la convierten no sólo en un libro de consulta, sino también en una referencia indispensable para quien quiera estudiar el período aquí denominado de la Alta Ilustración (1650-1750). Por otro lado, el epílogo se hace cargo, aunque brevemente y centrándose en los aspectos ideológicos más generales, de la continuidad del ideario de este período y el de la Revolución Francesa. Es interesante resaltar aquí la especial utilidad que pueden tener para quien se sienta interesado por lo estudiado en esta obra la nada despreciable información acerca de las traducciones, ediciones y métodos de edición, bibliotecas, panfletos, deliberadas sentencias y diccionarios que aquí se ofrece.

El llamado período ilustrado ha sido objeto de numerosos y relevantes estudios y reflexiones, si bien la tesis del autor es que ninguno de ellos se ha hecho cargo del mismo de manera global (es relevante aquí que, explícita y brevemente, discuta únicamente con el estudio clásico de P. Hazard, sosteniendo que cifra el comienzo de la crisis de la conciencia europea demasiado tardíamente, en 1680). Contra esto, Israel toma su método interpretativo como esencialmente novedoso, ya que busca estudiar la Ilustración como un todo por medio de un análisis general y a gran escala, todo