

Sexualidad, ética y política en Foucault

Barry Smart

(Traducción de Ruth Claudia Noemi Narocki)

Introducción

La obra de Foucault ocupa una posición prominente, aunque hasta ahora relativamente indeterminada, en el pensamiento social y político contemporáneo. Un testimonio de la riqueza del trabajo es que parece ser, a la vez, relevante para muchas áreas de investigación y campos de estudio, y, sin embargo, difícil de situar dentro de las categorías analíticas y fronteras disciplinarias existentes ¹. El amplio espectro de asuntos tratados en el conjunto de su trabajo explica de alguna manera su extenso atractivo e impacto; pero mayor importancia que el contenido sustantivo de los diversos estudios tiene la relativa originalidad de la aproximación metodológica desplegada, es decir, la combinación de análisis arqueológicos y genealógicos, una conceptualización novedosa de los fenómenos, aunque a veces problemática, y, por último, la forma crítica de teorizar y analizar que se desarrolla a través y a lo largo de los diferentes estudios.

La dificultad para situar el trabajo de Foucault surge no sólo de su «originalidad», sino también, en parte, por la presencia de lo que podría decirse que son cambios significativos de foco y/o cambios de énfasis que emergen en el desarrollo del trabajo. Estos a su vez se complican más por la tendencia de Foucault a reformular, revisar y reconceptualizar la sustancia de trabajos anteriores a la luz de trabajos posteriores ². No propongo aquí intentar hacer un sumario general o una reseña del trabajo de Foucault. Mis comentarios se limitarán, en su mayor parte, a los textos tardíos sobre la «genealogía de la ética», textos que exploran un número de cuestiones concernientes a la constitución de formas de subjetividad, el Yo y su «verdad», y, en menor extensión, a las técnicas de gobierno. En mi discusión consideraré, en términos generales, el análisis de Foucault sobre la sexualidad y el placer en tanto éste tiene relación con la cuestión de la formación del individuo moderno capaz de representarse a sí mismo o a sí misma como un sujeto de una «sexualidad» ³; las implicaciones políticas de los estudios sobre la «problematización moral de los placeres», y, finalmente, consideraré respuestas críticas actuales al trabajo de Foucault.



Sexualidad y placer: de la modernidad a la Antigüedad Clásica

En el trabajo de Foucault hay varias referencias a la sexualidad. Un interés temprano en la cuestión de la «sexualidad moderna» aparece en un ensayo sobre el trabajo de Bataille, y más tarde, en la *arqueología del conocimiento* se hace referencia a la posibilidad de un análisis que «sería llevado a cabo... dirigido... a lo que podríamos llamar lo ético»⁴. Tales referencias sugieren que algunos de los últimos temas desarrollados en los volúmenes que componen *La Historia de la Sexualidad* estaban de hecho anticipados en trabajos anteriores. Una posible implicación de estas observaciones es que el punto de gravitación hacia el cual estaba dirigido el trabajo de Foucault era un análisis de la sexualidad moderna. Tal opinión sería responsable de atribuir a la obra de Foucault un nivel o rango de continuidad tan alto como inapropiado. Brevemente, hay otras dimensiones de significación en el trabajo, otras líneas de desarrollo, otros blancos de análisis y crítica. En realidad, si tomamos a Foucault al pie de la letra, es realmente inapropiado hacer demasiado hincapié en la «sexualidad» *per se*, porque, como él hace notar en una entrevista acerca de sus últimos estudios sobre la Antigüedad Clásica,

Tengo que confesar que estoy mucho más interesado en problemas de técnicas del Yo y asuntos de ese estilo que en el sexo... el sexo es aburrido⁵.

A la luz de estas afirmaciones, no es una sorpresa que el debate sobre la sexualidad y la problemática moral del placer que aparece en la colección de volúmenes sobre la *Historia de la Sexualidad* es representada más como un análisis del sujeto, la subjetividad y la verdad que de la sexualidad⁶.

En el primer volumen, introductorio, de la *Historia de la Sexualidad*, Foucault desarrolla algunos de los temas y líneas de investigación presentes en trabajos anteriores sobre las relaciones de poder y conocimiento. Una de las proposiciones centrales es que la relación entre poder y sexo no es de represión, que las relaciones de poder tienen que ser conceptualizadas no en términos de represión y ley, sino en términos de tecnologías sociales productivas y positivas, así como tácticas y estrategias asociadas. El interés analítico cen-

tral en este texto parece ser una reelaboración de la cuestión del poder. Esta opinión recibe confirmación a través del comentario de Foucault de que el «placer de escribir sobre sexualidad» no le hubiera proporcionado motivación suficiente para el trabajo, cuyo principal objetivo es presentado como la necesidad de reelaborar el problema del poder. La reelaboración toma la forma de desplazar una concepción del poder judicial y negativa por una concepción positiva y técnica de una red de bio-poder «que actúa como la matriz formativa de la sexualidad misma..., el fenómeno histórico y cultural en el cual parece que a la vez nos reconocemos y perdemos»⁷.

En una serie de comentarios críticos sobre la «hipótesis represiva» Foucault argumenta que la peculiaridad de las sociedades modernas no es que buscan confinar el sexo, reprimirlo, sino más bien que a través de una pastoral cristiana, la economía política de la población, discursos médicos, psiquiátricos y psicoanalíticos ha tenido lugar una multiplicación de los discursos concernientes al sexo, una incitación institucional a hablar de él, y una responsabilidad, si no una obligación, de comunicar a uno mismo y a los otros significantes cualquier placer, pensamientos o sensaciones que puedan tener alguna afinidad con el sexo, con el objetivo de revelar la «verdad» del sexo y así la verdad sobre nosotros mismos, sobre nuestro ser. Foucault sugiere que

Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo, el Occidente ha puesto una demanda ilimitada de verdad: depende de nosotros extraer la verdad del sexo... depende del sexo decirnos nuestra verdad⁸.

La tesis que emerge en esta etapa se puede resumir de la siguiente manera: el Occidente fue testigo de una transformación profunda de sus mecanismos de poder desde el advenimiento de la era moderna. Específicamente, el objetivo de las relaciones de poder es administrar, dirigir, gobernar o promover la vida. El poder sobre la vida es descrito a través de su desarrollo en dos formas básicas: una, alrededor de la concepción del cuerpo, su disciplina, optimización y crecimiento de su utilidad, y la otra, alrededor de una concepción de población, de la especie y las varias dimensiones apropiadas para su gobierno (por ejemplo, «propagación, nacimientos y mortalidad, el nivel de salud, expectativa de vida, etc.»). En resumen, el ejercicio del bio-poder, poder sobre la vida, implica «la entrada de fenómenos peculiares de la vida de la especie humana al orden del conocimiento y el poder, a la esfera de

las técnicas políticas»⁹. El significado del sexo como un asunto discutido políticamente surge del hecho que da acceso a los dos ejes por medio de los cuales se ejerce la tecnología política de la vida, permite «acceder tanto a la vida del cuerpo como a la vida de la especie».

Los estudios prometidos acerca de las unidades estratégicas del conocimiento y el poder centradas en el sexo que surgen durante el siglo XVIII no fueron nunca desarrolladas de acuerdo a la forma enunciada en el volumen introductorio¹⁰. Cuando finalmente apareció el segundo volumen sobre la sexualidad, éste reveló la presencia de un número de modificaciones y un cambio significativo tanto en el foco analítico como en el histórico, alejándose de un estudio de las relaciones del poder, yendo más directamente a la cuestión del sujeto y alejándose de un interés inmediato respecto a la «sexualidad moderna», hacia el estudio del uso del placer en la Antigüedad Clásica, respectivamente. Sin embargo, la insinuación de que es evidente un cambio de foco en los estudios tardíos sobre la sexualidad no debe entenderse que significa un abandono de la concepción de las relaciones de poder, así como tampoco que el subsiguiente interés en la verdad, el decir la verdad o *parrhesia*, evidente en cursos dados por Foucault poco antes de su muerte, signifique una marginalización del problema del sujeto. Los estudios de Foucault sobre problematización moral del placer en la Antigüedad Clásica y el interés asociado a una genealogía de la ética, no registran una ruptura con el interés más temprano respecto a las relaciones de poder y conocimiento. Por el contrario, los desarrollos incorporados en los trabajos posteriores establecen una articulación más estrecha de los tres intereses interrelacionados que se pueden hallar a lo largo de todo el trabajo de Foucault, a saber, el análisis de formas de racionalidad, conocimiento y verdad, el sujeto, su conceptualización y problematización, y relaciones de poder y sus efectos, respectivamente, alrededor del tema del «gobierno», donde el último abarca tanto una inquietud «ética» respecto al Yo o su cuidado y la conducta del individuo, así como una preocupación política por las formas del cuidado, la regulación y el control ejercido sobre los grupos, colectividades y poblaciones¹¹. A su vez, estos desarrollos pueden ser considerados, en parte, como una respuesta medida a unas cuantas críticas, a saber, de una ambigüedad alrededor de la cuestión de la resistencia a las relaciones de po-

der, no haber prestado atención al sujeto y las formas de subjetividad, y la ausencia de una visión explícita de una política apropiada.

A pesar de las reservas antes enunciadas, es indiscutible que con el surgimiento de *El Uso del Placer* aparecen una serie de modificaciones significativas en el trabajo de Foucault. Continúa habiendo una preocupación respecto a la emergencia, a principios del siglo XIX, de una experiencia de sexualidad a través de la cual en las sociedades occidentales los individuos llegan a reconocerse a sí mismos como sujetos, donde la sexualidad es conceptualizada como una experiencia histórica singular, constituida a través de la correlación entre:

- i) campos de conocimiento (ciencias) que se refieren a ella,
- ii) relaciones de poder que regulan su práctica,
- iii) modos y técnicas a través de las cuales los individuos se reconocen como sujetos de ella.

Pero los textos tardíos le dedican la mayor atención a la última, es decir, al análisis de las «formas y modalidades de la relación al Yo por la cual el individuo se constituye y se reconoce a sí mismo *qua* sujeto»¹². Dada tal modificación del foco analítico, resulta inadecuada una restricción del estudio a la era moderna, porque la experiencia moderna de «sexualidad», aunque es muy distinta de la experiencia cristiana temprana de la «carne», comparte con ella una concepción del deseo y es denominada igualmente por el principio del «hombre deseante». Por ello, Foucault argumenta que para dar un análisis de la aparición y desarrollo de la experiencia moderna de sexualidad es necesario un estudio histórico del deseo y el sujeto que desea, es decir, un estudio de las prácticas a través de las cuales los individuos llegan a considerarse a sí mismos como sujetos de deseo, poniendo en juego una cierta relación entre ellos y ellos mismos que les permite descubrir en el deseo la verdad de su existencia, sea éste natural o bajo¹³. Esto quiere decir o bien suplementar el proyecto original con algún tipo de breve examen histórico del tema del deseo, o bien reorganizar todo el proyecto alrededor de la «lenta formación, en la antigüedad, de una hermenéutica del Yo» dentro de la cual la consideración de la historia del hombre deseante constituiría un elemento. Foucault escogió el segundo camino y reorientó el estudio hacia un análisis de las técnicas del Yo y los juegos de verdad en la relación del Yo con el Yo, a

través de los cuales se constituye la subjetividad¹⁴.

La pregunta que sólo se clarifica de manera parcial en la atención inicial de la formación de la experiencia de la sexualidad, que es ¿por qué la conducta sexual debe constituir un objeto de inquietud moral, más que, por ejemplo «el comportamiento alimenticio o el cumplimiento de los deberes cívicos»?¹⁵ se convierte así en el tema guía del trabajo posterior. El tema a tratar es ahora:

¿Cómo, por qué y de qué maneras la sexualidad se constituyó como un dominio moral? ¿Por qué esta preocupación ética que fue tan persistente a pesar de su variada forma de intensidad? ¿Por qué esta «problematización»?¹⁶.

A través de una consideración de la cultura griega y greco-romana y su respectiva problematización de la *aphrodisia* o la conducta «sexual», Foucault trata de esbozar algunos elementos de una historia de las «técnicas del Yo», es decir, aquellas acciones descritas como intencionales y voluntarias a través de las cuales los individuos se imponen reglas de conducta e intentan «cambiarse a sí mismos en su ser singular».

Así como en el caso del primer volumen sobre la sexualidad, donde Foucault eleva una serie de dudas sobre la hipótesis de la represión sexual, también en los siguientes volúmenes la idea de una ética pagana más liberada, tolerante y permisiva que la austera del subsiguiente cristianismo es considerada problemática por la identificación de una serie de temas y ansiedades comunes al orden moral cristiano predominante en las sociedades occidentales y al pensamiento griego o grecorromano. Son los siguientes:

- i) una expresión de miedo o preocupación por el acto sexual y sus efectos,
- ii) una forma de conducta ideal o modelo,
- iii) una imagen negativa,
- iv) un modelo de abstinencia.

Sin embargo, estos temas comunes no deben considerarse como indicadores de una relación de continuidad entre la moralidad sexual del paganismo y la del cristianismo, porque en un examen más detallado se hace evidente que los temas particulares y los elementos concernientes no ocupan la misma posición y tampoco tienen el mismo valor en los respectivos discursos. En particular, es importante enfatizar que mientras en el cristianismo los principios morales y los preceptos eran generalmente obligatorios y universales en su alcance, en el pensamiento de la Antigüedad Clásica las demandas de austeridad

estaban dispensar más que unificadas en un sistema moral coherente y autoritario; ellas proponían, más que imponían, autocontrol o dominio. En consecuencia, Foucault afirma que

No debe concluirse que la moralidad cristiana del sexo era algo «pre-formado» en el pensamiento antiguo; en vez de eso, uno debería imaginar que muy temprano en el pensamiento moral de la antigüedad se formó un complejo temático —una «quadrimática» de austeridad sexual— alrededor y a propósito de la vida del cuerpo, la institución del matrimonio, las relaciones entre los hombres y la existencia de la sabiduría. Y atravesando instituciones, grupos de preceptos, referencias teóricas extremadamente diversas y a pesar de muchas alteraciones, esta temática mantuvo una cierta constancia al paso del tiempo; como si comenzando en la antigüedad hubiera habido cuatro puntos de problematización sobre los cuales —y de acuerdo a esquemas que eran muchas veces muy diferentes— la preocupación por la austeridad sexual era reformulada sin cesar¹⁷.

Siguiendo adelante según estas líneas, Foucault arguye que cualquier moral está compuesta de dos elementos: códigos de conducta y formas de subjetivización. Con respecto al cristianismo, el primer elemento parece predominar; brevemente, se tiende a poner énfasis en la imposición de reglas y valores y en la penalización de infracciones y la subjetivización, es decir, la formación de los individuos como sujetos éticos, «ocurre básicamente de una manera casi jurídica», con el sujeto ético refiriendo la conducta a ley(es) a que debe someterse. En el caso de la antigüedad griega y greco-romana, el sistema moral ponía más énfasis en formas de subjetivización y prácticas del Yo. En esta última, la estricta observación de códigos y reglas de conducta se vuelve relativamente no importante, mientras que se pone énfasis en la práctica del Yo y en el entrenamiento práctico vital de los individuos para que puedan transformarse a sí mismos en sujetos morales. Sucintamente, el contraste esbozado se establece entre una moral predominante «orientada a códigos» y una que puede ser descrita como «orientada a la ética». La distinción identificada arriba permite a Foucault reformular la cuestión de la relación entre la moral de la Antigüedad Clásica y el cristianismo según las siguientes líneas: en lugar de proceder a un análisis de los elementos del código de pensamiento de la antigüedad adoptados por el cristianismo, Foucault arguye que

Parece más pertinente preguntar cómo, dada la continuidad, la transferencia o modificación de códigos, a la forma de relación al Yo (y las prácticas del Yo asociadas a ellas) fueron definidas, modificadas, redistribuidas y diversificadas¹⁸.

Lo que significa esto no es que los códigos sean insignificantes, sino que la manera según la cual se invita a los individuos a reconocerse como sujetos éticos de la conducta (sexual) ofrece un análisis más rico y un campo de historicidad más complejo.

Aunque parece que las variaciones en la conducta sexual eran consideradas menos escandalosas y, por tanto, menos sujetas a recriminaciones en la Antigüedad Clásica que lo que subsecuentemente fue el caso en la Edad Media y en la Edad Moderna, los griegos estaban en última instancia preocupados por estos asuntos. Sin embargo, no existían instituciones, pastorales o médicas, que reclaman autoridad para determinar qué es lo que puede ser permitido o prohibido en relación a la conducta sexual, porque la «manera como este tipo de placer era disfrutado era considerado... un problema ético»¹⁹. Así, Foucault arguye que los principales temas de austeridad sexual estaban claramente presentes en la Antigüedad Clásica. Se encuentran, por ejemplo, en los discursos filosóficos y médicos concernientes a prácticas dietéticas, la práctica del gobierno doméstico y el cortejo. Pero éstos estaban articulados como recomendaciones no para la codificación judicial de la conducta sexual, sino para su «estilización». La dietética («el arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo»), la economía (el arte de la conducta del hombre como cabeza de familia) y la erótica (el arte de la conducta recíproca del hombre y el niño en una relación amorosa) son descritos por Foucault como «las tres principales técnicas del Yo que fueron desarrolladas en el pensamiento griego»²⁰. Volviendo al cristianismo, Foucault arguye que la conducta sexual estaba constituida de manera bastante diferente:

La sustancia ética tenía que ser definida no según la *aphrodisia*, sino por un dominio de deseos que están escondidos entre los misterios del corazón y por un grupo de actos que están especificados cuidadosamente en cuanto a su forma y a sus condiciones. El sometimiento no tiene que tener la forma de un *savoir faire*, sino de un reconocimiento de la ley y una obediencia de la autoridad pastoral. Por ello, el sujeto ético llegó a ser caracterizado no tanto por la autoridad perfecta del Yo por el Yo en el ejercicio de un tipo de actividad viril, como por el autorrenunciamiento y la pureza cuyo modelo debía ser buscado en la virginidad²¹.

Las diferencias históricas identificadas son, sin embargo, más complejas que lo que el contraste esbozado brevemente hasta aquí sugiere.

Sexualidad, subjetividad y verdad

En el trabajo de Foucault resulta evidente que la relación entre sexualidad (*aphrodisia*), subjetividad y verdad tiene una larga historia, y que tanto como podemos considerarnos como niños de Freud, tratando la sexualidad como el «sismógrafo de nuestra subjetividad», como sinónimo de la verdad del Yo, la constitución de formas de subjetividad ética alrededor del placer sexual y la verdad se extienden más allá de las concepciones del Yo y de las comprensiones de la sexualidad formada en y a través de la teoría y de la práctica psicoanalítica, llegando hasta la Antigüedad Clásica.

Con el riesgo de esquematizar demasiado el análisis de Foucault de la historicidad de la problematización moral del placer, yo creo que pueden ser identificados cinco episodios o momentos distintos, en cada uno de los cuales la conexión entre sexualidad (*aphrodisia*), subjetividad y verdad es considerada como sujeta a modificación. El primer episodio histórico es el de la *Antigüedad Clásica preplatónica*, al que ya me he referido más arriba. La preocupación ética por el uso del placer y la expresión de sensualidad toma la forma, en esta etapa, de una estilización de la conducta, dirigida a conseguir la autodisciplina, el dominio y el control sobre las fuerzas del cuerpo. El objetivo era ocuparse en el uso del placer con moderación, y de ese modo liberarse de su gobierno. Foucault arguye que

Uno no puede practicar la moderación sin una cierta forma de conocimiento, que fue por lo menos una de sus condiciones esenciales. Uno no se puede formar a uno mismo como un sujeto ético en el uso del placer sin formarse al mismo tiempo como sujeto de conocimiento²².

La relación entre la práctica moderada del placer y el conocimiento asume tres formas principales en la filosofía griega del siglo IV. Primero, una *forma estructural*, en la cual la moderación implicaba la «superioridad de la razón sobre el deseo»; segundo, una *forma instrumental*, en la cual la práctica de la moderación necesitaba una razón práctica para determinar el uso apropiado de placeres subordinados, y, por último, una *forma reflexiva*, en la cual la práctica de la moderación significa «el reconocimiento ontológico del Yo por el Yo», lo que implica que es necesari-

rio «conocerse a uno mismo para practicar la verdad y sojuzgar los deseos»²³.

La segunda forma, a través de una elaboración específica de Platón, conduce al segundo episodio. Su punto de partida es la ansiedad generada por la relación entre hombres y niños en la cultura griega, y en el trabajo de Platón lleva finalmente a la transformación de la erótica de una preocupación por tales relaciones a una estructuración de la relación amorosa como una relación con la verdad. Brevemente, la ansiedad o problema, llamado por Foucault, de «la antinomia del niño», surge del hecho de que los hombres jóvenes eran, por una parte, considerados objetos de placer, y no obstante, por otra, como preparándose a sí mismos durante la juventud para la virilidad, en relación a la cual un rol pasivo o no viril era considerado inapropiado. En tanto los griegos no prohibieron las relaciones de este tipo, estuvieron preocupados o ansiosos por ellas. Sin embargo, su preocupación no era por

El deseo que puede inclinar al individuo a ese tipo de relaciones, tampoco se refería al sujeto de ese deseo; su ansiedad estaba enfocada en el objeto de placer o, más precisamente, en el objeto en tanto el tenía, a su vez, que volverse el amo en el placer que era disfrutado con otros y en el poder que era ejercido sobre sí mismo²⁴.

Esta problematización constituyó el punto de partida para la elaboración platónica de una investigación de la naturaleza del amor verdadero, a la cual es intrínseca una exploración de las relaciones entre los usos del placer y el acceso a la verdad. Es en la introducción de la cuestión de la verdad, como una pregunta fundamental en relación a estos asuntos, donde la erótica platónica del deseo prepara el terreno, desde el punto de vista de Foucault, para una futura hermenéutica del deseo.

Transformaciones adicionales en las artes de autoconducción o técnicas del Yo son analizadas por Foucault en *El Cuidado del Yo*. En este estudio se identifica un tercer episodio, que es la emergencia durante las dos primeras centurias a. C. de una «cultura del Yo» romana, que parece ser sinónimo de una desconfianza acumulada hacia los placeres de la actividad sexual. Una problematización más intensa o marcada de la *aphrodisia* se manifiesta con la forma de una preocupación médica incrementada por los efectos del uso del placer sobre el cuerpo; la prescripción de una simetría mayor en las relaciones entre hombres y mujeres, y, finalmente, un desplazamiento del problema del amor de los niños por el

del matrimonio. Las demandas incrementadas de austeridad sexual implicadas en lo anteriormente dicho se expresan en el marco de lo que Foucault describe como la «cultura del Yo», a través de la cual hay una intensificación de la relación del Yo con el Yo²⁶. La expresión de la necesidad de mayor austeridad o severidad en relación al uso del placer, no asume la forma de una prohibición, más bien hay una insistencia incrementada sobre la necesidad de «cuidar por el Yo», de redefinir las relaciones con el Yo y desarrollar un estilo particular de conducta sexual²⁷.

Otra vez surge la pregunta acerca de si en la «cultura del Yo» romana está presente el esbozo de un futuro sistema moral en el cual el acto sexual va a ser considerado como un mal, legitimado sólo dentro del matrimonio y donde la homosexualidad va a ser considerada como antinatural. ¿Acaso aporta «un modelo de austeridad sexual, al cual se le dará luego, en las sociedades cristianas, un marco legal y un soporte institucional»?²⁸. La respuesta de Foucault es que la «cultura del Yo» romana representa de verdad una forma diferente de problematización moral, pero la raíz de las modificaciones en el sistema de moralidad sexual no es una acentuación de tabúes, sino más bien es el desarrollo de un estilo de conducta que gira alrededor de la cuestión del Yo²⁹. Lo que es evidente en los textos analizados es una atención y una preocupación crecientes con respecto a la práctica sexual, y a la emergencia del enfoque de que es crecientemente necesario «controlarla y localizarla». El estilo de conducta particular propuesto en el discurso moral, médico y filosófico

Es diferente del esbozado en el siglo IV, pero es también diferente de aquel encontrado más tarde en el cristianismo. La actividad sexual se conecta aquí con el mal por su forma y efectos, pero no es en sí misma o sustancialmente un mal. Esta encuentra su satisfacción natural, racional, en el matrimonio, pero no es, con ciertas excepciones, la condición vital, oficial, para que deje de ser mala. Encuentra con dificultad su lugar en el amor de los niños, pero éste no es condensado por todo esto como antinatural³⁰.

Pese a que puede que haya pocos preceptos morales que se asemejen a aquellos presentes en sistemas morales posteriores, la diferencia clave sigue siendo la de la constitución moral del sujeto, «la formación de uno mismo como sujeto moral de su propia conducta sexual».

En el caso del cristianismo, lo que podemos llamar el cuarto episodio identificado por Foucault, el Yo es constituido mediante una herme-

néutica de articulación-renuncia, en la que los placeres de la «carne» son considerados como pecaminosos o malos y hay que renunciar a ellos. Con el advenimiento del cristianismo, la constitución ética no es la *aphrodisia*, sino la «carne», la concupiscencia, una forma de deseo; el modo de sujeción ya no es el cultivo de estilos (estéticos) de existencia o conducta expresando o manifestando usos normalmente valorados del placer, sino la ley divina; la tarea ética, la(s) forma(s) de elaboración que uno ejecuta sobre sí mismo para transformarse en el sujeto ético de su propia conducta no es aquella de dominio, sino de un autodescifrase, que es visto como sin fin, dado el conflicto continuo dentro del alma con el mal ³¹, y, finalmente, el propósito o fin de la acción moral, su telos, no es más la moderación, sino la pureza y la inmortalidad. En la «fórmula» cristiana, el acento se ubica en el deseo y su erradicación:

Los actos deben volverse neutrales; tu debes actuar sólo para producir niños o para cumplir tus deberes conyugales. Y el placer es a la vez práctica y teóricamente excluido ³².

El episodio final a considerar aquí es aquel sinónimo de la emergencia de una concepción positiva del Yo, en la cual el deseo es «teóricamente subrayado y prácticamente aceptado». Tal concepción del self, del deseo y de la «sexualidad» propia se constituye en y mediante las prácticas discursivas de la psicología, la psiquiatría, el psicoanálisis y disciplinas normativamente asociadas. El verdadero Yo de uno es el revelado a través de los procedimientos reveladores analíticos e interpretativos de las ciencias humanas y las prácticas terapéuticas asociadas.

Lo implicado en lo anterior no es que haya habido un proceso civilizador evolutivo extendido desde la Antigüedad Clásica hasta el presente, sino más bien que la formación del sujeto ético, o del self como sujeto de conducta éticamente modulada, revela una historicidad compleja en acción, en la que hay áreas importantes de similitud o continuidad y, no obstante, elementos sustanciales de diferencia. Tampoco es una cuestión de, como modelo, emular a los griegos de la Antigüedad Clásica, de exaltar su particular problematización moral de los placeres ³³. Sin embargo, aunque la Antigüedad Clásica no tiene valor ejemplar para nosotros respecto a cómo nos conducimos en relación a asuntos sexuales, no obstante revela la existencia de una «economía diferente de cuerpos y placeres», esto

es, «una economía de placeres acumulada por el control que es ejercido por el Yo sobre sí mismo» ³⁴. En esa medida, ello revela la historicidad de la experiencia moderna de «sexualidad» y pone en cuestión la idea de una «liberación» del deseo sexual, así como un objetivo de conducta posible o apropiado. Lo cual no significa negar que es posible una economía diferente de cuerpos y placeres, o que sean posibles otros modos de relación al Yo, o de constituir el Yo. Por cierto, puede argüirse que es justamente esta posibilidad la que es afirmada mediante el examen de la ética sexual griega.

Cuestiones de ética y política

La cuestión general de la política del discurso de Foucault ya ha sido considerablemente comentada, por tanto, limitaré aquí mis notas a un breve resumen y al desarrollo de los asuntos claves, antes de ofrecer algunas observaciones sobre los estudios más tardíos y sus implicaciones ³⁵.

El análisis de Foucault no se dirige hacia la cuestión de la integridad de la sociedad, sociedad como totalidad, sino hacia formas particulares de la experiencia humana (locura, enfermedad, criminalidad y castigo, sexualidad, etc.). El objetivo de tal análisis no es producir «respuestas» o «soluciones» a «problemas», ni ayudar en el desarrollo de nuevas tecnologías sociales de intervención que puedan ser adoptadas y desplegadas por ingenieros sociales y/o varias categorías de profesionales contratados para «cuidar de otros», mediante un directorio de condiciones, conductas y experiencias, concebido para situar fuera de los parámetros de lo «normal» o deseable. Más bien, la meta es desafiar y problematizar prácticas prevalentes, por ejemplo, causar que aquellos profesionales vinculados profesionalmente a marcos institucionales «no sepan más que hacer» ³⁶. La sustancia crítica del trabajo está dirigida hacia una recuperación, amplificación y apoyo a las formas locales y menores de conocimiento, y hacia una dislocación de concepciones mantenidas comúnmente sobre experiencias, prácticas y eventos. El enfoque de las cuestiones políticas que se encuentran en el trabajo de Foucault

No es resultado del tipo de crítica que declara ser un examen metódico destinado a rechazar todas las soluciones posibles, excepto la única válida. Es más del tipo «problematización», lo que es decir el desarrollo de un dominio de actos, prácticas y pensamientos que me parece que plantean problemas a la política ³⁷.

Una respuesta a esta orientación del trabajo de Foucault ha tendido a mostrar su carácter negativo y nihilista. La ausencia de un modelo de la «buena» sociedad es interpretada como que significa que el cambio es fútil, que toda modificación en las prácticas, instituciones y experiencias sociales carece efectivamente de valor. En mi opinión, tal respuesta es desubicada; es más, es desacertada y constituye una parodia de la posición tomada por Foucault en estos asuntos. En la base de esta discusión yace una confusión sobre la cuestión de las relaciones de poder y una incomprensión fundamental de la concepción de Foucault de estas relaciones, tanto productivas como perpetuamente presentes en las relaciones humanas. Brevemente, para Foucault existen relaciones de poder en todo campo social, lo que tiene como corolario que no puede haber una sociedad sin relaciones de poder. Veremos luego que la lectura de la concepción de Foucault y de su analítica del poder como si sugiriera una red de control que lo abarca todo, y una determinación de la experiencia humana, unida a una notable ausencia de una concepción de la buena sociedad, yace en el corazón de muchas de las críticas dirigidas a su trabajo.

En el caso de la historia de la sexualidad, lo que proporciona Foucault es más que una comparación de la problematización moral de los placeres y las formas asociadas de constitución de la subjetividad ética en la Antigüedad Clásica y el cristianismo ³⁸. A pesar del más bien distante foco histórico del trabajo, hay mucho de relevancia que puede derivarse para el presente, particular en relación al desarrollo de un análisis y una comprensión crítica del sujeto, la política, y la ética moderna.

Respecto a la ética de la filosofía o la medicina clásica griegas, el énfasis está puesto en las virtudes de una «estilización de conducta» particular, el cultivo de una estética de la existencia que representa una elección personal. No hay obligación o requisito de conducirse según la manera recomendada; los individuos eligen hacerlo si ellos desean cultivar una buena reputación o llevar una existencia hermosa. Con el estoicismo tardío empiezan a constituirse como obligación patrones de conducta particulares, la elección de-

saparece y tienes que conducirte en una forma concreta «porque eres un ser racional» ³⁹. Más tarde, con el advenimiento del cristianismo, es impuesta una obligación respecto a la conducta sexual de una manera legal, por medio de instituciones religiosas —«debes tener el control de tí mismo... para mantenerte puro»— ⁴⁰. Después del iluminismo del siglo XVIII y el surgimiento de las ciencias médicas en objeto de examen y observación, la conducta se somete a disciplinas «normativas» y a prácticas asociadas de intervención y terapia. Foucault describe esta secuencia como una serie de cambios en los cuales la «cultura del Yo» fue integrada, desplazada y reutilizada dentro del cristianismo, y después por las instituciones seculares que le siguieron. Respecto al cristianismo, Foucault arguye que éste logró un conocimiento individualizador mediante la apropiación de «dos instrumentos esenciales que estaban en acción en el mundo helenístico: el autoexamen y la guía de la conciencia. Los adopta, no sin antes alterarlos considerablemente» ⁴¹.

En la serie general de cambios de los que se ocupa Foucault hay un movimiento que va del «cuidado de los otros», asociado con voluntarismo y autonomía, hacia una incorporación de la última a la constitución de una pastoral del poder ejercida sobre las vidas y acciones de «individuos» y dirigidas hacia el «cuidado de los otros». En ambos casos lo que se deduce es un ejercicio de poder que «consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden el posible resultado» ⁴². Foucault describió la dirección al «Yo» y al «otro» de la conducta de individuos y grupos, descrita arriba, por medio del término gobierno, y es evidente que los estudios tardíos de la Antigüedad Clásica y el cristianismo temprano hacen una contribución importante al desarrollo de la historia del «gobierno de individuos por su propia verdad» ⁴³, en tanto documentan el desarrollo y la modificación de varias técnicas y prácticas del Yo que se han convertido en parte integrante de las racionalidades individualizadoras de gobierno, ejerciendo una «guía exhaustiva individualizada de existencias singulares» ⁴⁴.

La relevancia para el presente del análisis de Foucault de la problematización moral del placer en la Antigüedad Clásica no consiste en proporcionarnos un modelo a emular o soluciones a nuestros problemas. Por el contrario, Foucault rechaza categóricamente toda idea de este tipo. Sin embargo, aunque la ética griega del placer no

constituye un modelo, quepa la posibilidad de trazar una comparación general o paralelo entre el pasado clásico y nuestro moderno presente. La sugerencia esbozada por Foucault es que así como en la Antigüedad Clásica hubo una ausencia de fundamento religioso o legal para la conducta moral y la preocupación fue constituir «un tipo de ética que fue una estética de la existencia», así en el presente parece ser el caso que

muchos de nosotros ya no cree que la ética está fundada en la religión, ni queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral personal, privada ⁴⁵.

De aquí el interés que aparece en el trabajo de Foucault respecto a la posibilidad de una «nueva ética» concebida como «una estructura muy fuerte de existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria» ⁴⁶. Es claro, sin embargo, que cualquier similitud general que podría parecer que existe entre la Antigüedad Clásica y el presente moderno está confinada a la esfera de los «problemas» morales y no se extiende al dominio de las posibles «soluciones».

El análisis de la problemática moral del placer revela una variedad de diferentes formas y posibilidades en la constitución de las formas de conducta ética, llevando a Foucault a sugerir, primero, que no es necesario relacionar «problemas éticos a conocimiento científico» y, segundo, que «la idea de un vínculo analítico o necesario entre ética y otras estructuras sociales, económicas o políticas» debe ser abandonada ⁴⁷. De manera contraria al comentario crítico convencional sobre el trabajo de Foucault, los estudios más tardíos enfatizan el espacio que tiene la expresión humana, la libertad y la acción para conseguir cambios en la vida personal y cotidiana, y en esa medida constituyen una réplica a críticas que han intentado argüir que el trabajo de Foucault retrata al sujeto humano como atrapado sin salida en redes de relaciones de poder que producen un dominio inevitable. Como Foucault ha remarcado sobre tales lecturas,

Uno no puede imputarme a mí la idea de que el poder es un sistema de dominación que controla todo y que no deja lugar para la libertad ⁴⁸.

Volveré luego sobre esto en una consideración de críticas al trabajo de Foucault.

Críticos y críticas

La amplitud de los escritos e intereses de Foucault, su atención crítica y ataque a las preguntas convencionales y el análisis de una serie de formas significativas de experiencia y conducta humana los han convertido en blanco dispuesto para la crítica. En esta sección limitaré mis comentarios a las críticas que se han dirigido a dos asuntos centrales en el trabajo de Foucault:

- i relaciones de poder y resistencia,
- ii el problema de los fundamentos.

Una crítica muy común, si no la más común, al análisis de Foucault de las relaciones de poder es que las tecnologías modernas del poder son retratadas como incrementando su previsión sobre las mentes, cuerpos y experiencias de los individuos hasta un nivel tal que la amplitud o el potencial de resistencia aparece como mínimo, si no completamente circunscrito. Además, se arguye que la concepción del poder desplegada carece de una cualidad, sustancia o potencial, la cual es constreñida o reprimida en el curso de su ejercicio, y el corolario de esto es que no parece haber un fundamento o base normativa para la resistencia. De una forma u otra, estas críticas están presentes en los trabajos de Bernman, Dews, Habermas y Fraser, respectivamente. Se arguye que en la concepción de Foucault no hay libertad frente al poder, que no hay espacio o lugar para la libertad y que la tesis que presenta se asemeja al análisis de Weber del proceso de racionalización creciente, considerado como endémico a las sociedades occidentales, y que la única diferencia es que las barras de la jaula son más estrechas y fuertes en la versión de Foucault ⁴⁹. De la misma forma, Foucault es criticado por retratar las formas modernas de poder como ejerciendo «formas más herméticas de poder social y psicológico» y un «control más estrechamente coercitivo sobre el cuerpo», y por no hacer explícito el «principio, fuerza o entidad» que el trabajo debe... contener, aunque sea sólo de manera implícita», al cual el poder reprime ⁵⁰. Una crítica comparable se evidencia en el comentario de Habermas de que el «(b)iopoder es el nombre de la forma de asociación que se deshace de todas formas de espontaneidad natural y transforma la vida de las criaturas, como un todo, en un sustrato de autoridad» ⁵¹.

Una característica consciente de esas críticas

es una lectura que, irónicamente, atribuye al trabajo de Foucault justamente la idea del poder que él critica, a saber, una concepción negativa, judicial y en última instancia represiva. A la vez, las calificaciones y clarificaciones avanzadas en el trabajo en apoyo a concepciones de las relaciones de poder como positivas y productivas son subvertidas. Una resurrección del propio concepto de poder que Foucault problematiza, permite a sus críticos atribuirle al trabajo la idea de que son «las instituciones represivas las que hacen posibles ciertos tipos de conocimientos»⁵², argüir que retrata la «sumisión progresiva de los cuerpos y de todo el sustrato vital bajo las tecnologías del poder»⁵³, y de esa manera argüir que es necesaria una concepción de lo que el poder subvierte, de lo que está más allá del poder, aunque sea en potencia. Brevemente, lo que se considera ausente son nociones normativas sobre «¿por qué el poder debe ser resistido?» y «¿por qué luchar es preferible a la sumisión?»⁵⁴.

La búsqueda de tales nociones normativas por parte de la crítica en el trabajo de Foucault conduce a dificultades adicionales. Por ejemplo, a través de los escritos de Foucault se expresa consistentemente la opinión de que las relaciones de poder son vulnerables, están sujetas a cambios e incluso son revertibles. Sin embargo, un cambio en las relaciones de poder existentes no implica una «liberación» de las relaciones de poder en general, por lo que se argumenta que

en las relaciones humanas, cualesquiera sean —tanto si es una cuestión de comunicación verbal o una cuestión de relación amorosa, una relación institucional o económica—, el poder está siempre presente: quiero decir, la relación en la que uno desea dirigir la conducta de otro⁵⁵.

Entonces, contra Habermas *et al.*, afirma que no es posible concebir una economía de cuerpos o placeres libre de relaciones de poder, a las que podríamos dirigirnos en búsqueda de «liberación». Pero en el trabajo está presente una sensación de posibilidad de otra economía de cuerpos y placeres de la que actualmente existe, a pesar de que ésta tendría sus relaciones de poder. De manera similar, cuando Foucault hace referencia a luchas contra el poder disciplinario dirigidas hacia «la posibilidad de una nueva forma de derecho», lo que está implicado no es, como Habermas sugiere, que la última constituye una forma libre de relaciones de poder⁵⁶. Esto tendría que estar absolutamente claro, porque el texto al cual Habermas hace referencia comienza con la afirmación «si uno quiere buscar una

forma no disciplinaria de poder...»⁵⁷ (el énfasis es mío). Sin embargo, la frase de apertura es omitida en la referencia citada por Habermas, y esto le permite evitar el asunto central de la presencia de relaciones de poder positivas y productivas, que son juzgadas como sinónimos de socialidad. En este sentido, las relaciones de poder no son necesaria o inevitablemente malas. Como comenta Foucault,

las relaciones de poder no son algo malo en si mismas, de lo que uno debe liberarse. No creo que pueda haber una sociedad sin relaciones de poder, sin entiendes a éstas como medios por los cuales los individuos intentan guiar, determinar la conducta de otros⁵⁸.

Mientras en el subtexto del discurso de los críticos parece ser que la revuelta o rebelión contra el poder es un evento inusual o raro, que exige la presencia de una sustancia, cualidad o experiencia a ser liberada y/o alguna noción normativa de lo que está errado en una forma prevalente de relaciones de poder. Foucault presenta la libertad * (* nota de la trad.: «Freedom or Liberty», en el original), como condición necesaria de la existencia de relaciones de poder y arguye que

si no hubiera posibilidad de resistencia —de resistencia violenta, de escape, de ardid, de estrategias que reviertan la situación—, no podría haber relaciones de poder —si hay relaciones de poder a través de todo el campo social es debido a que hay libertad en otro lugar⁵⁹.

Las relaciones de poder cambian, surgen revueltas y rebeliones, y nuevas formas de relaciones de poder emergen y se desarrollan. La resistencia y las revueltas ocurren, esto es un hecho, pero no puede haber garantías científicamente racionalizadas en relación a tácticas y estrategias y sus respectivos resultados, hasta el punto que las relaciones de poder perduran de una manera u otra. Según lo anterior, muchas de las cuestiones planteadas por Habermas *et al.* parecen inapropiadas. Pedir una respuesta a la cuestión «¿por qué resistir, por qué pelear, por qué luchar, en vez de someterse?» es asumir que las revueltas o resistencias necesitan de un racional intelectualmente articulado. Esto es no reconocer que el trabajo toma una posición de principio opuesta a la orientación legislativa y prescriptiva en el análisis social y político, convencionalmente encarnada en la universalización de despachos y soluciones⁶⁰. Lo que puede decirse que sostiene el trabajo, en última instancia, además de una forma de teorización y análisis críticos, es más difícil de contestar, a pesar que podría afirmarse

que lo que parece emerger de los estudios y reflexiones más tardíos fue una concepción de «política como una ética».

La segunda línea de crítica contra el trabajo de Foucault que se va a considerar aquí se ocupa del problema de los fundamentos. Dews señala que hay un dilema en el trabajo de Foucault, a saber, que si «modos de experiencia, sistemas de significado y objetos de conocimiento son *completamente determinados* por “reglas de formación” o, luego, por operaciones de poder», entonces para que su propio trabajo funcione como crítica política se debe apelar a «alguna forma de significado, experiencia y conocimiento que no está tan determinada» (énfasis agregado) ⁶¹. Si hay algún problema, éste está asociado a la lectura de Dews, que una vez más invoca el espectro de relaciones de poder y conocimiento que determinaría enteramente la experiencia, los significados y los objetos, lo que implicaría que el análisis de Foucault no deja espacio a la expresión, a la libertad *, (* nota de texto: «liberty, freedom» en el original) o a la resistencia. Como he indicado antes, tal concepción de las relaciones de poder y conocimiento es la antítesis de la propuesta por Foucault.

El trabajo de Habermas proporciona la línea de crítica más fundamentada y más desafiante no sólo del trabajo de Foucault, sino también de lo que se ha venido a denominar teoría social «postmoderna», y es evidente que tanto Dews como Fraser fundan sus críticas al trabajo de Foucault en el de Habermas. La cuestión central articulada por Habermas en relación al trabajo de Foucault es «cómo puede ser compatible el autoconcepto de Foucault como un pensador en la tradición del iluminismo con su inconfundible crítica de esa misma forma de conocimiento de la modernidad» ⁶² (énfasis mío). Lo implicado aquí es que Foucault intenta proporcionar una crítica de la razón radical, en tanto por necesidad permanece dentro del horizonte de la razón. Según Habermas, el intento de Foucault de producir una crítica radical de la razón con la forma de una historiografía de las ciencias humanas ⁶³ termina al final en un fracaso, sobrecargado por un *presentismo* involuntario de una historiografía que permanece hermenéuticamente fijada a su situación ideal, un *relativismo* inevitable de un análisis... que sólo puede entenderse a sí mismo como contexto —dependiente de la empresa práctica— y, finalmente, por un *partidismo* arbitrario, por una crítica que no puede dar cuenta de sus fundamentos normativos ⁶⁴.

Se considera que la radical crítica de Foucault a la razón no sólo pone de manifiesto una temeraria desconsideración por sus fundamentos, sino también que entra en «un repudio totalizador de las formas modernas de vida» y revela una tendencia a rendirse ante un «irracionalismo declarado». Otra vez, hay una serie de supuestos contenidos en esta crítica que es necesario discutir. La presentación del trabajo de Foucault como una crítica a la racionalidad o la razón *per se* y de la modernidad *in toto* puede proporcionar un blanco fácil a Habermas, pero sólo al costo de una representación errónea del análisis en cuestión. En tanto es irrefutable que Foucault presenta análisis críticos, el objetivo no es establecer la culpa de la Razón, sino delinear los efectos de las formas particulares de racionalidad, de *racionalidades*, según éstas se han manifestado en distintas formas de experiencia humana en la sociedad moderna. A diferencia de Habermas, cuyo proyecto puede ser considerado, con el riesgo de sobresimplificar, como dirigido hacia el restablecimiento de la primacía de la razón (comunicativa) y una restauración de su rol normativo, Foucault busca cuestionar formas de racionalidad, examinar sus efectos, sus límites y sus peligros históricos. Según la opinión de Foucault, la cuestión a plantear es

¿Cómo podemos existir como seres racionales, afortunadamente dedicados a practicar una racionalidad que está entrelazada, desafortunadamente, con peligros intrínsecos?... Si es extremadamente peligroso decir que la Razón es el enemigo que debe ser eliminado, es igualmente tan peligroso decir que cualquier cuestionamiento crítico de esta racionalidad tiene el riesgo de mandarnos a la irracionalidad... Si la filosofía tiene función en el pensamiento crítico, es precisamente aceptar... este tipo de puerta giratoria de la racionalidad que nos refiere su necesidad, su indispensabilidad y, al mismo tiempo, sus peligros intrínsecos ⁶⁵.

De manera similar, el análisis crítico de las formas modernas de experiencia no constituye una crítica a la modernidad *in toto*. No hay una preferencia nostálgica por el pasado, acechando en el trabajo de Foucault, de manera contraria al comentario extraordinario de Dews sobre *Disciplina y castigo* de que «el tono de Foucault traiciona claramente su preferencia por “la ceremonia de ejecución pública”... ante la “suave eficacia del control total”» ⁶⁶. Tampoco hay en el trabajo una concepción del futuro preferido esperando ser puesta en funcionamiento a través de una práctica social y política recomendada. Así como el presente no es considerado deficiente en relación a algún pasado imaginario, tampoco

—de manera contraria a la crítica de Habermas de un «presentismo involuntario» en el trabajo de Foucault— el presente es conceptualizado como el final predeterminado de una serie continua de procesos históricos o eventos.

De las restantes críticas articuladas por Habermas queda por considerar la acusación de «relativismo», ya que la crítica de un partidismo arbitrario que carece de fundamentos normativos ha sido anticipada (y contestada) en la sección anterior sobre ética y política. Al responder a la acusación de relativismo levantada contra Foucault por Habermas, Dreyfus y Rabinow han arguido que el trabajo representa una «analítica interpretativa de nuestra situación actual» que necesariamente tiene que abandonar la idea de principios y fundamentos normativos. Ellos arguyen que él, que practica tal análisis, se da cuenta de que

compartimos prácticas culturales con otros, y siendo que esas prácticas nos han hecho lo que somos, tenemos, por necesidad, alguna posición segura común para proceder desde ella a comprender, a actuar. Pero esta posición segura ya no es más una, universal, garantizada, verificada o establecida ⁶⁷.

En otras palabras, no se puede apelar a una concepción de la verdad universal, un fundamento epistemológico seguro o a un terreno normativo o de principio. Si como en el caso del trabajo de Foucault, un objetivo central es cuestionar las formas de la verdad a las cuales estamos sujetos, a través o por las cuales estamos formados y gobernados por nosotros mismos o por otros, entonces no se puede apelar a un fundamento normativo a-histórico y universal. Además, en vez de considerar el «relativismo» como una debilidad se puede más bien decir que constituye una posición filosófica que se está haciendo cada vez más común, si no inevitable ⁶⁸. Como ha observado Fejerabend,

El relativismo es una doctrina popular. Rechazada por la insolencia de los que piensan que ellos conocen la verdad y habiendo sido testigos de los desastres creados por los intentos de forzar un modo de vida uniforme, mucha gente cree hoy que lo que es verdad para una persona, o un grupo, o una cultura, no tiene que ser verdad para otros. Este relativismo práctico es secundado por el pluralismo inherente a las sociedades modernas, y especialmente por los descubrimientos de historiadores y antropólogos: las ideas antiguas y las cosmologías «primitivas» de nuestro propio tiempo pueden ser diferentes de lo que estamos acostumbrados, pero tienen la capacidad de crear bienestar material y espiritual. No son perfectos —ninguna concepción universal lo es—, pero sus inconvenientes, juzgados por nuestro propio medio de vida, son muchas veces compensados por las ventajas de las que carecemos ⁶⁹.

Aunque Foucault no trata la discusión sobre el relativismo en su trabajo, hay un desarrollo en los estudios tardíos que se dirige hacia este tema. Hay una evidencia de un cambio de énfasis en los trabajos tardíos, de una preocupación por la sexualidad y la subjetividad a una consideración de la subjetividad y la verdad o formas de decir la verdad (*parrhesia*). Se ha sugerido que esto tenía que convertirse en parte de un proyecto más amplio sobre la historia de la producción de la verdad, que examinaría los modos en los cuales hemos venido a gobernarnos a nosotros mismos y a otros a través de la constitución de «normas de resistencia, de estilos de vida —de “verdades”— que deben recibir expresión» ⁷⁰.

Vale la pena agregar que el intento de Habermas de reconstruir el materialismo histórico al buscar reconciliar el paradigma de los sistemas con el del mundo de la vida a través de la constitución de una teoría de la acción comunicativa, es en sí mismo vulnerable a la crítica, en tanto en cuanto ésta es predicada de una teoría del discurso de la verdad que se basa en una concepción de un acuerdo o consenso motivado racionalmente, «causado solamente a través de la fuerza del mejor argumento» ⁷¹. Desafortunadamente, las situaciones de habla están lejos del ideal, y como ha observado Miller, Habermas afirma sólo que el «movimiento de la palabra implica fundamentalmente una orientación hacia una condición de comprensión genuina» ⁷². No se adelantan los fundamentos para la posibilidad de conseguir un consenso verdadero, y en ausencia de estos últimos nos sorprende que los críticos, incluidos Foucault, encuentran «utópica» la formulación de Habermas ⁷³.

Conclusión: ética, política y el presente

Los estudios de Foucault sobre el placer sensual y la sexualidad en la Antigüedad Clásica y en el Cristianismo temprano, al tiempo que aportan documentación adicional sobre la historia de la sexualidad, ofrecen un análisis de las «formas y modalidades de la relación al Yo por la cual los individuos se constituyen a sí mismos como sujetos» ⁷⁴. Si la cuestión que guía el trabajo al comienzo de las investigaciones es cómo vino a constituirse, en las sociedades occidentales, una experiencia por

medio de la cual los indicios se reconocen a sí mismos «como sujetos de una "sexualidad"», según avanza el análisis el interés se amplía para abarcar el dominio de la «ética», «entendida como la elaboración de una forma de relación al Yo que permite al individuo forjarse a sí mismo como sujeto de conducta ética»⁷⁵.

En tanto los libros y artículos tardíos sobre la sexualidad se ocupan explícitamente de la cuestión del sujeto, se ha afirmado que Foucault ha modificado su posición. Por ejemplo, Merquior señala que hay un cambio de «subjetividad como variable dependiente (producto histórico del poder)» «sujeto como una variable independiente»⁷⁶. Lo que implica esto es que en los estudios tardíos se recurre a una teoría *a priori* del sujeto. Esto es incorrecto. Si se considera que los estudios sobre la locura, la enfermedad, la delincuencia y el castigo, y el primer volumen sobre la sexualidad presenta una concepción del sujeto y la subjetividad como formados en y a través de relaciones de poder y conocimiento, esta posición no es abandonada o trastornada en los estudios posteriores. Si hay algún cambio, éste es de un interés respecto a relaciones y prácticas objetivadoras, a través de las cuales han sido constituidas formas de subjetividad hacia una consideración de formas de subjetividad autoconstituida. Como Foucault ha señalado,

Yo podría decir que si ahora Yo estoy interesado, de hecho, en la forma en que el sujeto se constituye de un modo activo o, por las prácticas del self, *estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo inventa por sí mismo*. Son patrones que él encuentra en su cultura y que son propuestos, sugeridos e impuestos sobre él por su cultura, su sociedad y su grupo social (énfasis agrado)⁷⁷.

Pero tales prácticas o técnicas del Yo y las formas de individualidad que ellas constituyen no son fijas, como demuestra el análisis histórico del uso del placer y la experiencia de sexualidad. Es evidente que el interés de Foucault en explorar la problematización del placer en la Antigüedad Clásica no es meramente demostrar la singularidad histórica de la experiencia de la sexualidad, sino llamar la atención por medio de esto sobre la posibilidad de promover «nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de... [el] tipo de individualidad»⁷⁸ al que hemos sido sujetos. Brevemente, la preocupación por las diferencias históricas en la constitución del individuo como un sujeto de conducta ética tiene una dimensión política, que «está relacionada con lo que desea-

mos aceptar en nuestro mundo, rechazar y cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestras circunstancias»⁷⁹.

Esta concepción tiene una referencia bastante específica. El argumento de Foucault es que una de las cualidades distintivas del presente es la importancia creciente de luchas relacionadas con, contra «formas de sujeción —contra sumisión— de la subjetividad» que gira «alrededor de la cuestión de "Quiénes somos"». En relación a tales luchas, contra el «gobierno de la individualización» mediante procedimientos totalizadores que «ignoran quiénes somos individualmente» y técnicas individualizadoras que determinan «quién es uno»⁸⁰, Foucault arguye que es necesario reconocer «que el Yo no nos es dado»⁸¹, que podemos sentir, nos sentimos y, por implicación, deberíamos sentirnos libres de rechazar lo que somos y buscar, cultivar y promover nuevas formas de subjetividad. Esto implica que no hay una relación necesaria entre la ética personal y otras estructuras sociales, económicas o políticas y que, en consecuencia, no estamos encerrados en la forma de subjetividad individual constituida en el período moderno mediante la práctica de una hermenéutica del deseo.

Los estudios de Foucault sobre placer y sexualidad en la Antigüedad Clásica y el cristianismo temprano —la genealogía de la ética— revelan alguna de las técnicas mediante las cuales el individuo se constituye a sí mismo/a como sujeto de conducta ética, como sujeto moral de acción, y demostrando que algunos de los principales fundamentos de nuestra ética han sido encarnados en estilos de existencia y conducta bastante diferentes, ello confirma que

[las] cosas pueden ser cambiadas, frágiles como son, pueden ser mantenidas juntas más por contingencias que por necesidades, más por lo arbitrario que por lo obvio, más por compleja pero transitoria contingencia histórica que, constreñimientos antropológicos... Vosotros sabéis, decir que somos mucho más recientes de lo que creemos no es una manera de poner toda la carga de nuestra historia sobre nuestros hombros. Más bien, ello pone dentro del rango del trabajo que podemos hacer para y por nosotros la mayor parte posible de lo que se nos presenta como inaccesible⁸².

NOTAS

¹ El trabajo de Foucault ha sido considerado de relevancia para debates y estudios en varios campos, incluyendo arquitectura, medicina, geografía, historia, literatura, sociología, pensamiento social y político y filosofía.

² Ver, por ejemplo, la reconceptualización de FOUCAULT de su proyecto como concierne principalmente a la «cuestión del sujeto»; cf.

«The Subject and Power», en H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton, Harvester Press, 1982.

³ Cf. FOUCAULT, M.: *The use of Pleasure: The History of Sexuality*, Volume 2. London, Penguin Books, 1987, pp. 5-6.

⁴ Cf. respectivamente «A Preface to Transgression», en D. F. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected essays and interviews by Michel Foucault*. Oxford, Basil Blackwell, 1977; y *The Archaeology of Knowledge*. London, Tavistock, 1977.

⁵ Cf. FOUCAULT, M.: «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. Harmondsworth, Penguin Books, 1986, p. 340.

⁶ Cf. FOUCAULT, M.: «Final Interview», en *Raritan*, summer 1985, p. 11.

⁷ Cf. the interview with Lucette FINAS: «The History of Sexuality», en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*. Brighton, Harvester Press, 1980, p. 186.

⁸ Cf. FOUCAULT, M.: *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. London, Allen Lane, 1979, p. 77.

Ver también DAVIDSON, A.: «Sex and the Emergence of Sexuality», *Critical Inquiry*, Vol. 14, n. 1, autumn 1987 para una discusión sobre la inter-relación entre la historia de la ciencia y la historia de la sexualidad.

⁹ Cf. *The History of Sexuality. Volume 1, op. cit.*, pp. 141-2.

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 103-105.

¹¹ Para una clarificación del uso de Foucault del concepto de «gobierno», ver FOUCAULT, M.: «Is it really important to think?». Una entrevista traducida por T. Keenan en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 9, n. 1, spring 1982, p. 38. Ver también la discusión de ese y asuntos relacionados en SMART, B.: *Michael Foucault*. London, Ellis Horwood/Tavistock, 1985, y MILLER, P.: *Domination and Power*. London, Routledge and Kegan Paul, 1987.

¹² Cf. FOUCAULT, M.: *The Use of Pleasure, op. cit.*, p. 6.

Es apropiado agregar aquí que el predominio de pronombres masculinos refleja el hecho de que el foco de análisis es una «ética de hombres hecha para hombres», *ibid.*, p. 83.

¹³ Cf. *ibid.*, p. 5.

¹⁴ Ver, por ejemplo, el comentario de Foucault, que,

Es un hecho, un misterioso hecho, que en esa espiral indefinida de verdad y realidad del Yo, la sexualidad ha sido de importancia sobresaliente desde los primeros siglos de nuestra era. Se ha hecho más y más importante. ¿Por qué hay una conexión tan fundamental entre la sexualidad, subjetividad y la obligación de la verdad?

Cf. «Sexuality and Solitude», London, Review of Books, 21 de mayo-3 de junio de 1981, p. 5.

¹⁵ Cf. *The Use of Pleasure, op. cit.*, p. 10; ver también pp. 50-51. Sobre este asunto ver también «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», *op. cit.*, p. 317.

¹⁶ Cf. *The Use of Pleasure, op. cit.*, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁰ *Ibid.*, p. 251; ver también p. 93.

²¹ *Ibid.*, p. 92.

²² *Ibid.*, p. 86.

²³ *Ibid.*, p. 88.

²⁴ Ver las referencias de Foucault a los escritos de PLATÓN en el *Phaedrus* y en el *Symposium, ibid.*, pp. 222-223; pp. 244-245.

²⁵ *Ibid.*, p. 225.

²⁶ Cf. *Le Souci de soi, Histoire de la sexualité, Volume 3*. Paris, Editions Gallimard, 1984, p. 54.

²⁷ La emergencia de una «cultura de self» romana es asociada con la responsabilidad y obligación sentida por los ciudadanos para constituir nuevas relaciones con el Yo como consecuencia de (i) la importancia creciente del matrimonio como una institución y el cambio asociado en las relaciones entre los sexos; (ii) una nueva problematización de la actividad política que surge de incrementos en las identidades y conflictos potenciales relacionados a puestos ocupados, poderes ejercidos y responsabilidades asumidas; cf. *Le Souci de soi, op. cit.*, parte III.

²⁸ *Ibid.*, p. 269.

²⁹ *Ibid.*, pp. 272-274.

³⁰ *Ibid.*, p. 274.

³¹ Las verdades concernientes al Yo fueron, por definición, consideradas precarias porque existía siempre la posibilidad de que ellas puedan ser utilizadas por maldad.

³² Cf. «On the Genealogy of Ethics...», *op. cit.*, p. 359.

³³ Como observa FOUCAULT, «Su ética sexual, de la cual la nuestra deriva en parte, descansa sobre un sistema muy cruel de desigualdades y limitaciones (particularmente en conexión con mujeres y esclavos)»; cf. *The Use of Pleasure, op. cit.*, p. 253.

³⁴ Ver, respectivamente, *The History of Sexuality. Volume 1, op. cit.*, p. 159, y *The Use of Pleasure, op. cit.*, p. 244.

³⁵ Cf. mi consideración de este asunto en *Foucault, Marxism and Critique*. London, Routledge and Kegan Paul, 1983; también «The Politics of Truth and the Problem of Hegemony», en David Couzens Hoy, *Foucault: A Critical reader*. Oxford, Blackwell, 1986.

³⁶ Cf. «Questions of Method», *1 and C.*, n. 8, spring 1981, p. 12.

³⁷ Cf. FOUCAULT, M.: «Polemics, Politics and Problematisations: An Interview», en Rabinow (ed.), *op. cit.*, p. 384.

³⁸ Sin embargo debe notarse que, incluso dentro de esos términos de referencia, hay espacio para un número de proyectos interesantes, por ejemplo, comparar el análisis de Foucault de la «modernidad» y el requerimiento presente de una «nueva ética» con el análisis comparativo de Weber sobre la creencia religiosa y la preocupación por la suerte de los sujetos modernos.

³⁹ Cf. «On the Genealogy of Ethics...», *op. cit.*, p. 356.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 365.

⁴¹ Cf. FOUCAULT, M.: «Omnes et Singulatum», en S. M. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values. Volume 2*. London, Cambridge University Press, 1981, p. 238.

⁴² Cf. FOUCAULT, M.: «The Subject and Power», *op. cit.*, p. 221.

⁴³ Cf. «Omnes et Singulatum», *op. cit.*, p. 240.

⁴⁴ Cf. GORDON, C.: «The Soul and the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government», in S. Whimster and S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London, Allen and Unwin, p. 297; ver también mi discusión de las racionalidades gubernamentales en Smart (1985), *op. cit.*, pp. 127-132.

⁴⁵ Cf. «On the Genealogy of Ethics...», *op. cit.*, p. 343.

⁴⁶ Cf. Afterword (1983) en H. L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd. Edition. Chicago, The University of Chicago Press, p. 235; ver también «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: an Interview with Michel Foucault», en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, nn. 2-3, 1987, pp. 129-130.

⁴⁷ Cf. «On the Genealogy of Ethics...», *op. cit.*, pp. 349-350; observar también la discusión de FOUCAULT sobre el rol del conocimiento en el «Cuidado del Yo», p. 360.

⁴⁸ Cf. «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom», *op. cit.*, p. 124.

⁴⁹ Cf. BERMAN, M.: *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London, Verso, 1983, p. 34.

⁵⁰ Cf. DEWS, P.: *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London, Verso, 1987, pp. 146, 161, 162, respectivamente.

⁵¹ Cf. HABERMAS, J.: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Oxford, Polity Press, 1987, p. 285.

⁵² Cf. DEWS: *Op. cit.*, p. 175.

Merece agregarse que los textos citados por DEWS en apoyo de su exposición no hacen ninguna referencia a instituciones represivas.

⁵³ Cf. HABERMAS: *Op. cit.*, p. 287.

⁵⁴ Cf. FRASER, N.: «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», *Praxis International, Volume 1*, 1981, p. 283.

⁵⁵ Cf. «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom», *op. cit.*, p. 284.

⁵⁶ Cf. HABERMAS: *Op. cit.*, p. 284.

⁵⁷ Cf. «Two Lectures», en C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*. Brighton, Harvester Press, 1980, p. 108.

⁵⁸ Cf. «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom», *op. cit.*, p. 129.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁰ Cf. los comentarios de FOUCAULT sobre la cuestión de resistencia y

rebelión en «Is it useless to revolt», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 8, n. 1, 1981, p. 8; ver también SMART (1986), *op. cit.*, para una discusión de éste y otros asuntos relacionados.

⁶¹ Cf. DEWS: *Op. cit.*, p. 185.

⁶² Cf. HABERMAS, J.: «Taking Aim at the Heart of the Present», en David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader*, *op. cit.*, p. 106.

⁶³ Cf. HABERMAS, J.: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Oxford, Polity Press, 1987, p. 247.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 276.

⁶⁵ Cf. FOUCAULT, M.: «Space, Knowledge and Power», *Skyline*, march 1982, p. 19.

⁶⁶ Cf. DEWS: *Op. cit.*, pp. 198-199.

⁶⁷ Cf. H. L. Dreyfus and P. Rabinow: «What is Maturity?», HABERMAS and FOUCAULT on «What is Enlightenment», en D. Couzens Hoy, *op. cit.*, p. 115.

⁶⁸ Cf. D'AMICO, R.: «Going Relativist», *Telos*, n. 67, spring 1986; and MACINTYRE, A.: «Relativism, Power and Philosophy», *proceedings of the American Philosophical Association*, vol. 59, n. 1, 1985.

⁶⁹ Cf. FEYERABEND, P.: *Farewell to Reason*, London, Verso, 1987, p. 77.

⁷⁰ Cf. FLYNN, T.: «Foucault as a Parrhesiast», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 12, nn. 2-3, 1987, p. 223.

⁷¹ Cf. DEWS, P. (ed.): *Habermas: Autonomy and Solidarity - interviews with Jurgen Habermas*, London, Verso, 1986, p. 162; ver también p. 174.

⁷² Cf. MILLER, P.: *Op. cit.*, 1987, p. 86.

⁷³ Cf. FOUCAULT, M.: «The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom», *op. cit.*, p. 86.

⁷⁴ Cf. *The Use of Pleasure*, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁷⁶ Cf. MERQUIOR, J. G.: *Foucault*, London, Fontana/Collins, 1985, p. 138.

⁷⁷ Cf. FOUCAULT, M.: «The Ethic of Care for the Self...», *op. cit.*, p. 122.

⁷⁸ Cf. FOUCAULT, M.: «The Subject of Power», *op. cit.*, p. 216.

⁷⁹ Cf. FOUCAULT, M.: «Is it really important to think?», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 9, n. 1, 1982, p. 39, n. 20.

⁸⁰ Cf. «The Subject and Power», *op. cit.*, pp. 212-213.

⁸¹ Cf. «On the Genealogy of Ethics...», *op. cit.*, p. 351.

⁸² Cf. «Is it really important to think?», *op. cit.*, p. 35.

