

# El deseo como forma del sujeto en Michel Foucault

*Desire as Form of the Subject in Michel Foucault*

**Fernando Sánchez-Ávila Estébanez**

Universidad Complutense de Madrid  
fsaestebanez@ucm.es

**Resumen:** ¿Cómo abordó Michel Foucault el ‘problema del deseo’ desde *Maladie Mentale et Psychologie* hasta *Les Mots et les choses*? ¿Cómo influyó su crítica al estructuralismo freudomarxista francés en el proyecto cambiante de *L’Histoire de la sexualité*? ¿Por qué las obras de Juan Casiano y Agustín de Hipona le causaron tal fascinación? Respondiendo estas preguntas bajo una atenta lectura del Archivo Foucault, planteamos que la crítica foucaultiana aporta elementos esenciales para una arqueogenealogía del deseo como forma del sujeto.

**Palabras Claves:** Sujeto de deseo, Voluntad de saber, Libido, Concupiscencia, Freud-estructuralo-marxismo francés.

**Abstract:** How did Michel Foucault address the «problem of desire» since *Maladie Mentale et Psychologie* to *Les Mots et les choses*? How did his critique of French Freud-Marxist Structuralism influence in *L’Histoire de la sexualité*s changing project? ¿Why did John Cassian’s and Augustine of Hippo’s works gave him such a fascination? Answering this questions under an attentive lecture of Foucault’s Archive, we argue that Foucault’s critique contribute essential elements for an archeo-genealogy of desire as form of the subject.

**Keywords:** Subject of desire, Will to Know, Libido, Concupiscence, French Freud-Structural-Marxism.

---

Fecha de recepción: 15/09/2018. Fecha de aceptación: 21/11/2018.

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez cursó los estudios de Licence en philosophie y Master 2 en Philosophie et Critiques de la Culture por la Universidad de Vincennes–Saint-Denis (Paris 8). Actualmente realiza sus investigaciones como doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. Bajo el proyecto general de una ‘arqueología de la queeridad’ (queerness), desarrolla una revaluación de la crítica freudomarxista francesa y del método arqueo-genealógico foucaultiano considerando los desafíos que plantea el giro antisocial (Anti-social Turn) en el criticismo cuir (queer) del siglo XXI.

En 1976, el año de publicación de *La Volonté de savoir*,<sup>1</sup> Michel Foucault propuso a su amante Thierry Voeltzel<sup>2</sup> la grabación de una conversación donde discutieran los desafíos políticos más cruciales del momento. Mediante una serie de entrevistas que conjugan la reflexión crítica con un tono directo y afable, no solo se constata que la luchas por la liberación sexual estaban ya virando hacia las actuales políticas de la identidad, sino que esta nueva sensibilidad política en charnela –donde Foucault encarna la generación política anterior, y Voeltzel, la emergente– permitía poner en jaque las formas de militancia de la extrema izquierda francesa y las expectativas reales de crear nuevas formas de existencia. Entre las muchos temas abordados, destaca uno particularmente inesperado en el contexto de una entrevista con un militante de la liberación (homo)sexual. Se trata del tema de la religión. Por su cuenta, Voeltzel no puede dejar de reconocer que los discursos eclesiásticos y las jerarquías internas de la Iglesia le parecen una «comedia siniestra» (*une sinistre comédie*),<sup>3</sup> y que lo único susceptible de ser rescatado de la religión es la fe de los creyentes cuando esta se mantiene independiente de toda institución. Es más, aún cuando Foucault le menciona la importancia del entonces emergente neocatolicismo de izquierdas, Voeltzel afirma que, pese a todo, este está destinado a fracasar.<sup>4</sup> Por el contrario Foucault, al menos durante toda esta parte de la entrevista, no deja de expresar un entusiasmo que raya la paradoja y que le sitúa en un lugar estrictamente opuesto al de Voeltzel:

Mi posición es exactamente la inversa. La Iglesia me encanta. [...] Históricamente, lo que existe es la Iglesia. ¿Qué es eso de la fe? La religión es una fuerza política. [...] Es un estupendo instrumento de poder por sí mismo, enteramente tramado de elementos imaginarios, eróticos, afectivos, corporales, sensuales, etc., ¡es estupendo!<sup>5</sup>

Es muy probable que la fascinación espontánea que expresa aquí Foucault por el ardiente imaginario eclesiástico sea el efecto de un descubrimiento de importancia capital en su sistema crítico. A saber, que el motivo que permite estudiar, u objetualizar, a la 'Iglesia' como «un instrumento de poder por sí mismo», diferenciándolo así de la especificidad instrumental propia de los Estados o los mercados, resida precisamente en su entramado erótico. Esta hipótesis, que a priori puede resultar extravagante, podría responder a una simple aplicación,

1 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1: La Volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976.

2 A mediados de los años setenta, Thierry Voeltzel rondaba los veinte años y militaba en el colectivo *Sexpol-Antinorme*, uno de los grupos de trabajo herederos del *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire* (F.H.A.R.). Mantuvo una estrecha relación con Michel Foucault, a hasta el punto de acompañarle varias veces en sus viajes, entre ellos, el que hizo a Teherán durante la revolución iraní. VOELTZEL, Thierry, «Letzlove. l'anagramme d'une rencontre, postface de l'auteur». En *Vingt ans et après*. Verticales, París, 2014, pp. 203-211

3 VOELTZEL, Thierry. *Vingt ans et après*. Verticales, París, 2014, p. 141.

4 VOELTZEL, Thierry. *Vingt ans et après*, p. 144.

5 Todas las traducciones de los fragmentos citados son propias. «[M]oi, ma position est exactement inverse. L'Église, ça me ravit. Historiquement, ce qui existe, c'est l'Église. La foi, qu'est-ce que c'est? La religion est une force politique. [...] [C]'est un superbe instrument de pouvoir pour lui-même, entièrement tramé d'éléments imaginaires, érotiques, affectifs, corporels, sensuels, etc., c'est superbe!». VOELTZEL, Thierry, *Vingt ans et après*, p. 141.

en el cristianismo primitivo, del principio-función más relevante del dispositivo de sexualidad moderno. Me refiero a ese «juego de sensaciones intensas» (*jeu de sensations intenses*) y de «acercamientos físicos» (*approche[s] physique[s]*) que impulsa el saber biomédico desde finales del siglo XVIII, y que Foucault describió como las «espirales perpetuas del poder y del placer» (*les spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir*).<sup>6</sup> Así pues, ¿hasta qué punto *Les Aveux de la chair* interpela los problemas contemporáneos del 'deseo' y sus implicaciones políticas tras los acontecimientos de mayo? ¿En qué medida problematiza la noción de deseo al Archivo Foucault?

Cualquier intento de responder a esta pregunta se topa ante uno de los grandes desafíos de la crítica foucaultiana; esto es, la evasión de toda sobreinterpretación biográfica y toda forma de reduccionismo psicologista. A finales de los años noventa, en «*Les hétérotopies de Michel Foucault*»,<sup>7</sup> Didier Eribon circunvala esta misma cuestión a propósito de las implicaciones teóricas que tenía la propia 'homosexualidad' de Foucault en el análisis de la Sinrazón (*Déràison*) clásica. Eribon se interroga si, mucho antes de su abordaje del cristianismo primitivo, e incluso antes de *La Volonté de savoir, L'Histoire de la folie* podía ser tomada como una suerte de 'historia de la homosexualidad' que, debido a la homofobia de la academia francesa, «no hubiera osado decir su nombre» (*n'aurait pas osé dire son nom*). Aunque las obsesiones e inquietudes personales de Paul-Michel avalan las relecturas en clave 'político-biográfica' de buena parte del Archivo Foucault —y de hecho son estas las que sostienen el imaginario de un Foucault anticipado a los años noventa como una suerte de militante pre-*queer*—, existen razones de peso para considerarlas como meros ejercicios de reconstrucción actualista. En primer lugar, el propio Eribon reconoce que las lecturas reduccionistas —ya sea en clave «homosexual» o no— del problema verdad–poder–sujeto tienen el peligro de incurrir en formas de «interpretación psicológica» (*interprétation psychologique*) que Foucault siempre dijo detestar (*Foucault a toujours détesté*). De hecho, y también a finales de los noventa, el propio Daniel Defert recusaba los intentos de «biografización» del Archivo Foucault apelando a la incesante obsesión de Paul-Michel por desujetar su identidad.<sup>8</sup> Asimismo, Eribon observa que, como es consabido, Foucault se esforzó continuamente por «abrir al máximo el campo de aplicación de sus análisis específicos» (*ouvrir au maximum le champ d'application de ses analyses spécifiques*) con el fin de que estos cobraran el mayor grado posible de utilidad material. Sin embargo, creemos que las amenazas de sobreinterpretación y de reduccionismo psicologista quedan anuladas aplicando una suerte de inversión en la interrogación de Eribon. ¿Qué ocurre si en lugar

6 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, pp. 60-62.

7 ERIBON, Didier, « Les hétérotopies de Michel Foucault ». En *Réflexions sur la question gay*, Flammarion, París, 2012, pp. 367-500, p. 391-392.

8 DEFERT, Daniel. « Glissements progressifs de l'oeuvre hors d'elle-même ». En Franche, Dominique. *Au Risque De Foucault*. Centre G. Pompidou, París, 1997, pp. 151-161.

de sospechar que la ‘locura’ funcionaba como una «metáfora» (*métaphore*) o un «código» (*code*) destinado a expresar la «verdad secreta y auténtica» (*vérité secrète et authentique*) sobre la homosexualidad del autor y sobre la clave de su obra, atribuimos a Foucault la ‘intuición arqueológica’ de que su propia subjetividad había sido sujeta a una metáfora intencional e históricamente codificada como una verdad interna a las experiencias modernas de la locura y la sexualidad —y con ella, la enfermedad y el crimen—? Bajo esta hipótesis, y en el seno mismo de la analítica del saber—poder—placer, emerge un problema ontológico de mayor alcance que aquí nombraremos, escuetamente, ‘problema del deseo’. ¿Pues, qué otra forma de ‘verdad’ ha sido astutamente codificada como metáfora y secreto, y a la par alojada en las experiencias de la locura y el sexo?

### 1. «*Tout un paysage d’ombre*»

Ninguna problematización de la noción de ‘deseo’ en el Archivo Foucault puede esquivar la movilización de la estrecha y compleja relación de Foucault con la figura de Sigmund Freud. Este es el tema general que, veinticinco años después de *L’Écriture et la différence*,<sup>9</sup> convoca de nuevo Jacques Derrida en su contribución para *Penser la folie*.<sup>10</sup> Sin embargo, en este ensayo, Derrida intercambia la relación entre Descartes y el «gran Encierro» (*Grand Renfermement*) en la «época clásica» (*âge classique*) por la figura de Freud en la «época del psicoanálisis» (*âge de la psychanalyse*). En 1967, Derrida propuso que el Genio Maligno de Descartes no podía ser interpretado como el mero símbolo del Encierro de la locura en la época clásica,<sup>11</sup> sino como la figura que «convoca —en la narrativa de Descartes— la posibilidad de una locura total» (*convoquer la possibilité d’une folie totale*)<sup>12</sup> cuya «amenaza rest[ó] perpetua» (*sa menace reste perpétuelle*) durante los siglos XVII y XVIII.<sup>13</sup> En 1992, Derrida reinterpreta esta «locura total» bajo la metapsicología de la negatividad propuesta por Freud en *Más allá del principio de placer*,<sup>14</sup> y con ello, sostiene que la pulsión de muerte, la compulsión de repetición y el *Fort/Da* constituían el ‘Genio Maligno’ de Freud.<sup>15</sup> Siguiendo esta analogía a lo largo de las publicaciones mayores de Foucault, Derrida le hace dos grandes reproches que a mi juicio revelan las claves de la problemática intrínseca a la relación de Foucault con Freud.

En primer lugar, Derrida reprocha a Foucault el intento constante de «objetivar y reducir el psicoanálisis a aquello *de* lo cual habla, más que a aquello *desde* lo

9 DERRIDA, Jacques, «Cogito et Histoire de la folie». En *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, pp. 51-98.

10 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud». L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse. En ROUDINESCO, E. (ed.), *Penser la folie : essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, pp. 139-195.

11 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. pp. 56-59.

12 DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*, p. 81.

13 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud», p. 159.

14 FREUD, Sigmund. «Más allá del principio de placer». En *Obras completas XVIII*. Amorrortu. Buenos Aires, 2012 [1979] pp. 1-62.

15 De hecho, Derrida considera esta serie de conceptos constituyen «la mayor potencia especulativa (*la plus grande puissance spéculative*) y la mayor resistencia al psicoanálisis (*résistance à la psychanalyse*)» DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud», p. 158.

cual habla» (*d'objectiver et de réduire la psychanalyse à ce dont il parle plutôt qu'à ce depuis quoi il parle*).<sup>16</sup> Es decir, Foucault habría reducido el psicoanálisis a la psicopatología antes que haberlo objetivado como una disciplina que habla de «la locura» en sí. Y en cierto sentido, Derrida no está falto de razón. En su primer proyecto arqueológico, *Maladie mentale et psychologie*,<sup>17</sup> Foucault afirmó claramente que «la neurosis es una arqueología espontánea de la libido» (*la névrose est une archéologie spontanée de la libido*).<sup>18</sup> Siguiendo de cerca la psiquiatría existencial de Binswanger,<sup>19</sup> Foucault intenta mostrar que la enfermedad mental en la modernidad occidental no responde a un «déficit que golpea ciegamente tal o cual facultad», sino más bien una «lógica» que «hay que saber leer» en «la absurdidad de lo mórbido» y que responde a la «lógica misma de la evolución normal». El evolucionismo estaba al servicio de la neuro y la psicopatología. El análisis comparativo entre John Hughlings Jackson, Pierre Janet y Freud, le permiten inferir una tendencia general propia del siglo XIX a otorgar «derecho de ciudadanía» (*droit de cité*) al evolucionismo en estas disciplinas.<sup>20</sup> De la misma forma que para el Jackson de las *Croonian Lectures* toda enfermedad constituía el «ataque mórbido» (*atteinte morbide*) de un nivel de evolución superior del «substrato anatómico» (*substratum anatomique*) de la consciencia, para Janet, toda enfermedad mental respondía a la abolición de alguna de las conductas sociales adquiridas a lo largo de la evolución histórica de la humanidad —donde cabe señalar, además, que la capacidad para el diálogo se considera una adquisición de las sociedades liberales—. Del mismo modo, y siguiendo sus propios estudios sobre la psicología infantil, Freud cifró las «virtualidades patológicas» (*virtualités pathologiques*) de las formas de neurosis obsesiva en personas adultas como el retorno a un estado de evolución libidinal concreto.<sup>21</sup> En definitiva, Foucault concluye que siguiendo implícitamente la evolución cerebral del individuo jacksoniano, y la evolución psico-lingüística de las sociedades en Janet, Freud usó la lógica de la evolución normal para explicar la adquisición del deseo genital reproductivo tras la resolución heterosexual del complejo edípico. Pero es más, Foucault sostiene que semejante adhesión de Freud y Janet a la lógica científica del evolucionismo les situaba, paradójicamente, en las «fronteras del mito» (*frontières du mythe*). Toda forma de psicología moderna habría necesitado postular algún tipo de «substancia psicológica» (*substance psychologique*), ya sea la 'fuerza psíquica' (*force psychique*) en Janet o la 'libido' de

16 DERRIDA, Jacques. «« Être juste avec Freud ». L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse ». p.147.

17 Esta breve obra estaba destinada a mostrar que «la raíz de la patología mental [...] debe buscarse [...] en una cierta relación, históricamente situada, del hombre con el hombre loco y con el hombre verdadero». (*La racine de la pathologie mentale [...] doit [...] être cherchée [...] en un certain rapport, historiquement situé, de l'homme à l'homme fou et à l'homme vrai.*) Foucault, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Puf, Paris, 1954, p. 2.

18 FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 26.

19 Así lo afirma Daniel Defert en la cronología que elaboró para los *Dits et Écrits*. DEFERT, Daniel. «Chronologie». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 13-90, p. 23.

20 FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 23.

21 FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 23.

Freud,<sup>22</sup> como «material bruto de la evolución» (*le matériau brut de l'évolution*). Pues bien, cerniéndonos exclusivamente al pensamiento freudiano, si comparamos las economías narrativas de la primera parte de *Maladie Mentale et psychologie* y la sección titulada «Psychanalyse, ethnologie»<sup>23</sup> en *Les Mots et les choses*, encontramos estrategias argumentativas sorprendentemente paralelas. Mientras que el Foucault de los cincuenta denunciaba que la introducción del mito substancialista de la libido constituía un requisito de la ciencia evolucionista; el Foucault de los sesenta dirá que la antropología y el 'hombre' modernos solo fueron posibles a condición de que las tres antiguas figuras imaginarias de la «Muerte» (Mort), la «Ley» (Loi) y el «Deseo» (Désir) –todas con mayúsculas– se vieran insertadas en los tres grandes problemas fundacionales de la analítica moderna de la finitud. Esto es, Foucault argumenta que la única razón por la que estas tres figuras no adquieren nunca el rango de positividad en el psicoanálisis y la etnología es porque «designan las condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre» (*ils désignent les conditions de possibilité de tout savoir sur l'homme*). De acuerdo con esto, a la hora de describir la figura de la Muerte, Foucault no encontrará ninguna pulsión metapsicológica, sino la «duplicación empírico-transcendental» (*redoublement empirico-transcendental*) que caracteriza, en su finitud, el modo de ser del hombre; asimismo, cuando describe la figura imaginaria de la Ley, Foucault no se topará con problemáticas estrictamente lingüísticas o jurídicas, sino con el problema moderno del «Origen» (*Origine*). Sin embargo, a propósito de la figura imaginaria del Deseo, Foucault se hace la siguiente pregunta: ¿No es acaso el deseo –con minúsculas– «aquello que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento» (*ce qui demeure toujours impensé au coeur de la pensée*)?<sup>24</sup> Lo más simple sería entender que, bajo esta pregunta retórica, se reafirma la idea de que el deseo funciona como una condición mítica de la episteme moderna precisamente porque esta siempre resta impensada en su seno. Sin embargo, a tenor de «*Le désir et la représentation*»,<sup>25</sup> sección última de la primera parte de *Les Mots et les choses*, el concepto de deseo experimenta una suerte de difracción conceptual que, a nuestro juicio, será clave en los desplazamientos ulteriores del pensamiento de Foucault. Como es sabido, la gran primera parte de *Les Mots et les choses* expone que el orden epistémico de los siglos XVII-XVIII estaba dirigido por un principio de plena representación que gobernaba el modo por el cual los objetos del saber sobre el lenguaje, la naturaleza y las riquezas adquirirían su estatus ontológico propio.<sup>26</sup>

22 En rigor, foucault propone la existencia de un un mito doble: el de la substancia psicológica y el que vincula la enfermedad con lo primitivo y lo infantil. FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*, p. 29-30.

23 FOUCAULT, Michel. «Psychanalyse, ethnologie» En *Les Mots et le choses*, pp. 385-398, p. 386.

24 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le choses*, p. 386.

25 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le choses*, pp. 221-224.

26 En plena *âge classique*, «el lenguaje no era sino la representación de las palabras, la naturaleza la representación de los seres [y] la necesidad la representación de la necesidad» (*Le langage n'est que la représentation des Mots; la nature n'est que la représentation des êtres; le besoin n'est que la représentation du besoin.*) Foucault, Michel. *Les Mots et le choses*, p. 221-222.

Pues bien, Foucault expone que la perfecta coherencia y homogeneidad del saber clásico comenzó a manifestar un «desequilibrio profundo» (*déséquilibre profond*) cuando, a finales del siglo XVIII, surgió «todo un paisaje de sombra» (*tout un paysage d'ombre*) que escapaba al «modo de ser de la representación» (*mode d'être de la représentation*). Lo que Foucault denomina solemnemente «la retirada de la representación» (*retrait de la représentation*), habría dado lugar a lo que, hoy por hoy, conocemos bajo el nombre de «lo inconsciente» (*l'inconscient*).<sup>27</sup> Desde ese momento, el espacio irrepresentable de «lo impensado» (*l'impensée*) habría recorrido el saber del «hombre» (*homme*) como aquella figura «fraternal y gemela» que no nace ni de él ni en él, pero permanece a su lado como un dualidad sin salida, a la par exterior e indispensable —esto es, su Alteridad silenciosa y constitutiva—.<sup>28</sup> Y precisamente en la medida en que el Deseo, la Ley y la Muerte constituyen las grandes figuras imaginarias de la Alteridad en la psicología y la etnología de la época, estas tres nociones pueden ser tomados como los trascendentales históricos que posibilitaron el nacimiento de la episteme moderna. Sin embargo, siguiendo el rigor de *Les Mots et les choses*, el saber moderno no puede reducirse al pensamiento del 'hombre' como un ser surgido a partir de las formas positivas residuales de la representación clásica y las nuevas temáticas de la alteridad que pululaban en las formas mayores de la especulación alemana moderna.<sup>29</sup> La episteme moderna surgió, en cambio, a partir de un acontecimiento de mucha mayor envergadura:

[En la modernidad, la representación] será duplicada, limitada, bordeada, mistificada quizá, regida en todo caso desde el exterior por el enorme empuje de una libertad, de un deseo o de una voluntad que se darán como el envés metafísico de la conciencia. Algo así como un querer o una fuerza va a surgir en la experiencia moderna, constituyéndola quizá, señalando en todo caso, que la época clásica acaba de terminarse [...].<sup>30</sup>

27 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 337- 338.

28 «L'impensée [...] c'est par rapport à l'homme, l'Autre : l'Autre fraternel et jumeau, né non pas de lui ni en lui mais à côté et en même temps dans une identité nouveauté, dans une dualité sans recours.» Esta gemelidad entre *pensée* y *impensée* atravesaría, de acuerdo con Foucault, todo el pensamiento moderno como si este último fuera «la tarea ciega» (*tache aveugle*) a partir de la cual es posible conocer la naturaleza del hombre. De hecho, lejos de haber sido meramente planteada por el psicoanálisis, dicha dualidad entre el hombre y lo inconsciente, o el hombre y lo impensado ya se encontraría formulada en la fenomenología de Hegel bajo las figuras complementarias de lo en sí (*An sich*) y lo para sí (*Für sich*); y lo impensado, por sí mismo, constituiría la *Unbewusste* para Schopenhauer, el hombre alienado para Marx, e incluso lo implícito o lo inactual en Husserl. FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 337-338.

29 De acuerdo con Foucault, la gemelidad entre *pensée* e *impensée* constituye «la tarea ciega» (*tache aveugle*) a partir de la cual es posible conocer la naturaleza del hombre en el pensamiento moderno. De hecho, lejos de haber sido meramente planteada por el psicoanálisis, dicha dualidad entre el hombre y lo inconsciente, o el hombre y lo impensado, ya se encontraría formulada en la fenomenología de Hegel bajo las figuras complementarias de lo en sí (*An sich*) y lo para sí (*Für sich*); y lo impensado, por sí mismo, constituiría la *Unbewusste* para Schopenhauer, el hombre alienado para Marx, e incluso lo implícito o lo inactual en Husserl.

30 «Et celle-ci [la représentation] sera doublée, limitée, bordée, mystifiée peut-être, régie en tout cas de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme l'envers métaphysique de la conscience. Quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne, la constituant peut-être, signalant en tout cas que l'âge classique vient de se terminer [...].» FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 222.

¿Cuál es el modo de ser de ese espíritu oscuro del lenguaje, esa violencia de la vida y esa fuerza sorda de nuestras necesidades, en relación al paisaje sombrío de lo impensado de donde parece emerger? ¿No estamos ante el modo de ser propio de la ‘pulsión’ (*Trieb*) en Freud? Pues bien, este interrogante nos desplaza al segundo reproche de Derrida: ¿Por qué Foucault nunca otorgó un lugar al concepto de pulsión –y menos aún al de pulsión de muerte (*Todestrieb*)– en su sistema crítico? A lo largo de todo el citado ensayo de 1992, Derrida muestra una decepción profunda ante el desinterés constante de Foucault por la metapsicología freudiana de la negatividad. De hecho, Derrida no deja de reprocharle que nunca analizara propiamente *Más allá del principio de placer*, y que, por ende, apenas atendiera al concepto psicoanalítico que constituía el «Genio Maligno» de Freud. La pulsión freudiana fue descrita como un concepto fronterizo entre lo mental y lo corporal<sup>31</sup> atravesado por una carga fisiológica que le otorgaba su aplicabilidad clínica.<sup>32</sup> Sin embargo, en la medida en que la pulsión no puede reducirse –como es sabido– a la mera determinación biológica del instinto (*Instinkt*) animal, esta siempre ha estado, en mayor o menor medida asociada a algo que evoca «el empuje de una libertad». De acuerdo con esto, ¿si obviamos toda esta dimensión orgánica del concepto, no nos es posible asimilarlo a este impulso que rige desde el exterior todo el campo moderno de la representación?

## 2. «On a barré le désir du pouvoir»

Nada más alejado del proyecto de Foucault. A mi juicio, al menos en este ensayo, Derrida impone abruptamente los temas freudianos de la negatividad a un proyecto arqueológico que se muestra relativamente impermeable a dicha crítica. Aunque, sin lugar a dudas, el reproche derridiano convoca una de las cuestiones centrales del enfrentamiento actual entre el pensamiento psicoanalítico y el Archivo Foucault, lo cierto es que la experiencia moderna de esta ‘libertad violenta’ no debe asimilarse, en el rigor del Archivo, a la pulsión freudiana, sino al modo de ser propio de la moral moderna. Así lo expresa el propio Foucault en la sección titulada «*Le Cogito et l’impensé*»:

En la medida en que todo imperativo está albergado en el interior del pensamiento y de su movimiento por captar lo impensado; es la reflexión, es la toma de conciencia, [...] la llegada al día de esta parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, [...] es todo esto lo que constituye en sí mismo el contenido y la forma de la ética. [...] Para el pensamiento moderno, no hay moral posible; porque después del siglo XIX el pensamiento ya ha «salido» de él mismo en su ser propio, ya

31 «Así, ‘pulsión’ es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal.» FREUD, Sigmund, «Tres ensayos de teoría sexual», en *Obras completas VII*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 117-222, p. 153.

32 No hay que olvidar que en Freud «las pulsiones no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. [...] La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano». FREUD, Sigmund. «Tres ensayos de teoría sexual» En obras completas VII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 117-222, p. 153.

no será más teoría; desde que piensa, hiera o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda; no puede evitar liberar y esclavizar.<sup>33</sup>

La modernidad no habría inventado pues, ninguna forma de ética propia porque todo su espacio moral estaría ocupado por la acción transformadora del pensamiento. Es más, Foucault afirma rotundamente que, más allá de las morales religiosas articuladas sobre el orden del mundo, Occidente no conoció otra moral que la antigua hasta los albores del siglo XIX.<sup>34</sup> Incluso recapitulando a *Maladie mentale*, si la libido ocupa un lugar destacado en el psicoanálisis no es, para Foucault, gracias al descubrimiento freudiano de la pulsión de muerte, sino a la inserción histórica de la morbilidad en ciertas estructuras normales de la evolución biológica, social y libidinal que no responden al ‘acecho’ (*hantise*) de una pulsión negativa, sino a la ‘liberación’ (*liberation*) de una ‘fuerza’ o un ‘empuje’ positivo. Es más, sostengo la hipótesis de que ahí donde el pensamiento moderno es concebido como una libertad que empuja a su transformación propia, lejos de apelar a la metafísica freudiana de la negatividad, Foucault estaba apelando ya al núcleo del concepto que articula su sistema crítico al menos desde el año 1970. Un problema que convoca los grandes reproches del pensamiento foucaultiano –su antihumanismo y su (neo)liberalismo–, y que no solo implicó la introducción del célebre problema del poder en su pensamiento, sino también, y de forma explícita, el problema del deseo.

En diciembre de 1970 y con el *Après Mai 68* en plena efervescencia, Michel Foucault adquiere la cátedra de *Histoire des systèmes de pensée* en el *Collège de France*. En un artículo publicado en la revista *Actuel* a finales de 1971, Foucault es entrevistado por un grupo de estudiantes de secundaria respondiendo a cuestiones un tanto generalistas. Sin embargo, una pregunta destaca por la sencillez de su formulación y la brevedad de su respuesta: «¿Cuál es su crítica al humanismo? –a lo que Foucault responde– El humanismo es todo aquello por lo cual en Occidente se ha bloqueado el deseo de poder –se ha prohibido querer el poder, [y] se ha excluido la posibilidad de tomarlo–. (*Quelle est votre critique de l'humanisme? — [L]humanisme est tout ce par quoi en Occident on a barré le désir du pouvoir — interdit de vouloir le pouvoir, exclu la possibilité de le prendre.*)<sup>35</sup> Como puede verse, cinco años después de la ‘interpretación ética’ del problema del deseo en la modernidad, como la liberación de una fuerza vitalista, el ‘humanismo’ es comprendido en los

33 «[D]ans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé; c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, [...] la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, [...] c'est tout ce qui constitue à soi le contenu et la forme de l'éthique. [...] Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible; car depuis le XIX<sup>e</sup> siècle la pensée est déjà «sortie» d'elle-même en son être propre, elle n'est plus théorie; dès qu'elle pense, elle blesse ou reconforte, elle rapproche ou éloigne, elle rompt, elle dissocie, elle noue ou renoue, elle ne peut s'empêcher de libérer et d'asservir.» FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 338-339.

34 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, p. 338.

35 «Quelle est votre critique de l'humanisme? [...] — [...] [L]humanisme est tout ce par quoi en Occident on a barré le désir du pouvoir — interdit de vouloir le pouvoir, exclu la possibilité de le prendre». Foucault, Michel. «Par-delà le bien et le mal». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1091-1104, p.1094,1095.

términos de aquello que bloquea todo deseo de tomar el poder en las sociedades occidentales. Pues bien, considero que la introducción del concepto de «deseo de verdad» (*désir de vérité*) o, mejor, de «voluntad de saber» (*volonté de savoir*) tenía como fin primordial analizar esta paradoja aparente. En la lección del 2 de diciembre de 1970, Foucault describió la voluntad de saber como uno de los tres grandes procedimiento[s] de «control» (*contrôle*), «selección» (*selection*), «organización» (*organisation*) y «redistribución» (*redistribution*) de los discursos en Occidente.<sup>36</sup> Junto a la producción histórica de la distinción entre «razón y locura» (*raison et folie*) y de las formas específicas de «prohibición» (*interdiction*), la mera distinción entre discurso verdadero y discurso falso debía ser considerada como un «sistema de exclusión [...] histórico, modificable e institucionalmente restrictivo» (*un système d'exclusion [...] historique, modifiable, institutionnellement contraignant*)<sup>37</sup> de gran alcance. Y en la lección del 9 de diciembre sostuvo que, en todos sus análisis anteriores y los que quedaban por venir, «se reconoce[rán]», ulteriormente, «fragmentos para una morfología de la voluntad de saber» (*(Y) reconnaître [...] des fragments pour une morphologie de la volonté de savoir*).<sup>38</sup> De hecho, los diversos análisis arqueogenealógicos que desarrolló durante los años setenta y ochenta, responden en gran medida, aunque bajo formas inesperadas, a esta perspectiva general. Sin embargo, semejante abordaje implicó la toma de elecciones metodológicas decisivas. Sin lugar a dudas, la más importante de ellas conllevaba remontarse siglos antes de *l'âge classique* para analizar, por vez primera, la antigüedad clásica. Todo empezó con un gran exordio metodológico que confrontaba a Platón con Hesíodo y a Aristóteles con Nietzsche.

Muy resumidamente, el Foucault de 1970 consideraba que entre la poesía de Hesíodo y la filosofía de Platón se estableció una «cierta repartición» (*certain partage*) discursiva que permitió la separación del discurso verdadero y el discurso falso. Esta repartición constituyó un acontecimiento mayor: desde ese momento, «el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, puesto que ya no será más el discurso ligado al ejercicio del poder.» (*le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir*).<sup>39</sup> La caída de este 'discurso deseable', mítico y dramático, culmina cuando el temprano Occidente, a expensas de la *Metafísica* Aristotélica, empieza a entender por conocimiento (*connaissance*) el «sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y al saber» (*le système qui permet de donner une unité préalable, une appartenance réciproque et une*

36 FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Gallimard, París, 1971. 10-11.

37 FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Gallimard, París, 1971. p. 16.

38 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*. Seuil/Gallimard, París, 2011. p. 3. Una década después, en la lección del 6 de febrero 1980, Foucault matizó que la idea de una voluntad de saber no tenía otra función que la de estudiar las articulaciones existentes entre «lo epistemológico» y «lo político». FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1989*. Seuil/Gallimard, París, 2012. p. 99.

39 FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, p. 17-18.

*connaturalité au désir et au savoir*).<sup>40</sup> Esta transición permitió arrancar (*arracher*) del saber todo aquello que, precisamente, Nietzsche buscaba encontrar en su seno durante la etapa ‘positivista’: «el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el reto de una lucha» (*l’objet d’un vouloir, la fin d’un désir, l’instrument d’une domination, l’enjeu d’une lutte*).<sup>41</sup> Así, bajo la estela de Nietzsche –que sin duda incorpora tanto la retirada de la representación en la modernidad como la salida de ese ‘querer’ o esa ‘fuerza’ que determinó su moral–, Foucault buscaba revelar «la parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo».<sup>42</sup> Mediante este abordaje, será Nietzsche quien detente, finalmente, un rol privilegiado en la larga estela de autores analizados, desde *L’histoire de la folie a Les Mots et les choses*, como los grandes detentores modernos de la ‘locura’: Goya y Holderlin, Sade y Nerval, Diderot y Artaud. En el artículo citado,<sup>43</sup> Derrida justificaba la emergencia de esta serie de autores por la persistencia, durante los siglos XIX-XX, de la amenaza del Genio Maligno bajo la formas descubiertas por la metafísica de la negatividad freudiana. No obstante, si el desafío explícito del artículo de Derrida era determinar en qué medida Freud debía encabezar –en vez de Nietzsche– está la estela de autores, quizá el desafío del Foucault de 1970 no fue otro que el de determinar en qué medida Freud no podía estar más equivocado al haber intentado encabezarla. Y ciertamente, esta idea no provenía del análisis de *Más allá del principio de placer*, sino del primer análisis foucaultiano del *Edipo Rey* de Sófocles.<sup>44</sup> A expensas del mismo, Foucault concluye que «avanzando en la dirección de la relación entre el deseo y la verdad» (*en avançant dans la direction du rapport entre le désir et la vérité*), Freud se había equivocado profundamente. Pues mientras creía «que Edipo le hablaba de las formas universales de deseo» (*lui parlait des formes universelles de désir*), la tragedia le estaba contando «la condición histórica que pesa sobre nuestro sistema de verdad» (*la contrainte historique qui pèse sur notre système de vérité*). Un sistema que se remontaba a la Grecia clásica y al cual pertenecía el propio Freud. «Estamos sometidos a una determinación edípica –concluye Foucault– [pero] no a nivel de nuestro deseo, sino a nivel de nuestro discurso verdadero» (*Nous sommes soumis à une détermination Edipienne, non pas au niveau de notre désir, mais au niveau de notre discours vrai*).<sup>45</sup> En definitiva, para entender la emergencia, a finales del siglo XVIII, de ese ‘querer’ que remodeló definitivamente nuestra tradición ética, no era necesario atender a la metafísica freudiana de la negatividad, sino a la historia remota de la inserción del deseo en la política occidental de la verdad, y al surgimiento posterior de una voluntad

40 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 18.

41 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 18.

42 FOUCAULT, Michel. *L’Ordre du discours*, p. 23.

43 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud». *L’histoire de la folie à l’âge de la psychanalyse*, p. 154-155.

44 Daniel Defert da cuenta de siete versiones diferentes de analítica del *Edipo Rey* en el Archivo Foucault.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir*, p. 277.

45 FOUCAULT, Michel. «*Leçon du 17 mars 1971*». En *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 177-194, p. 189.

específica de saber que funcionó como imperativo epistémico y moral. A la luz de estos estudios, no es casual que aquella heterogeneidad de análisis que desarrolló Foucault entre los años 1970-1976 desembocará, precisamente en una suerte de «arqueología del psicoanálisis» (*archéologie de la psychanalyse*).<sup>46</sup>

### 3. «*Il faut se débarrasser du freudo-marxisme.*»

No obstante, no todo en Derrida era reproche hacia Foucault. Aunque el Archivo Foucault no participa de la simpatía por el psicoanálisis que derrocha el ensayo derridiano, hay que reconocer que, con una nomenclatura relativamente ajena a Foucault, Derrida evoca una cuestión netamente foucaultiana. Derrida matiza que Foucault había reconocido en Freud una suerte de figura en charnela entre *l'âge classique* y la actualidad. Así, Freud constituiría una suerte de «guardián de llaves» (*gardien des clés*) —o de «ujier» (*huissier*) portador de las llaves— «sobre el hoy-por-hoy y sobre la locura» (*sur l'aujourd'hui et sur la folie*),<sup>47</sup> aunque su importancia había quedado desdibujada —bajo los requerimientos del análisis arqueológico— a favor de las figuras de Diderot o de Nietzsche. Ahora bien, esto cambiará sustancialmente cuando, en una conferencia célebre de 1969, Foucault desplegó su estudio sobre la función-autor (*fonction-Auteur*) e introdujo en el debate A Marx. En *Qu'est-ce qu'un Auteur?*,<sup>48</sup> Foucault consideró a Freud —junto a la figura de Marx— como un «Autor» (*Auteur*) en el sentido específico de «instaurador de discursividad» (*instaurateur de discoursivité*). Las personas que Foucault considera instauradoras de discursividad no son simplemente aquellas que han escrito ciertos textos de referencia, sino las que «han establecido una posibilidad indefinida de discursos» (*ils ont établi une possibilité indéfinie de discours*).<sup>49</sup> No obstante, en este punto, Foucault establece una puntualización esencial. Las operaciones que permiten la 'instauración de discursividad' no deben confundirse con las formas de innovación temática y creación artística que, a partir de ciertas «analogías» (*analogies*), sirven como modelo fundacional de un campo de discursos<sup>50</sup> y permiten el análisis comparado y las sobredeterminaciones histórico-trascendentales de *L'histoire de la folie* o de *Les Mots et les choses*. Lo que caracteriza a Freud y Marx como instauradores de discursividad son las 'diferencias' que, en el seno del saber moderno, garantizaron la pululación de toda esa serie de debates especulativos y de aferramientos políticos. La búsqueda de 'diferencias' en los discursos marcará profundamente, en los años sucesivos, tanto la crítica genealógica de Foucault, como su diagnóstico de la actualidad.

En la Francia de finales de los sesenta y principios de los setenta, la crítica de

46 FOUCAULT, Michel *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 172.

47 DERRIDA, Jacques. «Être juste avec Freud». *L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*, p.150.

48 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur» En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, pp. 817-849.

49 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur», p. 833.

50 Foucault pone de ejemplo la obra de Ann Ward Radcliffe, que mediante la inauguración de ciertos personajes, figuras y temas prototípicos posibilitó buena parte de la novela de terror de principios del siglo XIX. p. 833.

vanguardia estaba determinada por un conjunto de iniciativas teóricas y políticas que fueron reactivadas por los movimientos feministas de liberación homosexual de *Mai 68*, y por la rápida importación del modo de vida *gay* estadounidense justo antes de la crisis del sida.<sup>51</sup> Y con ello, el llamado «freudo-marxismo» experimentó su última y más brillante eclosión. Este estilo de crítica funcionaba en la época como el gran instrumento teórico y la perspectiva anti-dogmática por excelencia de todo horizonte transformador. Sin embargo, la unión Freud-Marx mostraba una inserción histórica compleja que a Foucault le resultó, cuanto menos, inquietante. En una entrevista de 1983 con G. Raulet,<sup>52</sup> Foucault reconoce que la historia de la «reactivación freudo-marxista» en Francia, tras la segunda guerra mundial, era más compleja de lo que podría pensarse *a priori*. Dicha reactivación fue, en cierto modo, el fruto de la interacción de la antigua *SexualPolitik* reichiana con los debates académicos más candentes del momento. Pero para ello, era preciso introducir un tercer elemento en la ecuación: el formalismo estructuralista. Por toda una serie de razones políticas y culturales, tras la segunda guerra mundial, el marxismo humanista se constituyó claramente como el horizonte dominante, pero es sin duda bajo la figura de Sartre que se tomó como un horizonte insuperable (*indépassable*). Entre 1945 y 1955, una nueva generación de académicos se ocupó de construir una articulación que ya no era tanto Freud-Marx como Husserl-Marx, la relación entre fenomenología y marxismo. Foucault cita las figuras de Sartre, junto a Dufresne, Lyotard o Ricoeur.<sup>53</sup> De hecho, habría que esperar a los cursos de Merleau-Ponty sobre Saussure para iniciar el proceso según el cual el marxismo comienza a ser consciente de que la fenomenología es incapaz de «hablar del lenguaje» (*parler du langage*). Esto es, de que la noción fenomenológica de ‘sujeto’ era incapaz de dar una explicación satisfactoria de «los efectos de sentido [...] producidos por una estructura de tipo lingüística» (*les effets de sens produits par une structure de type linguistique*).<sup>54</sup> De este modo, el susodicho «problema del lenguaje» (*problème du langage*) habría sido el motor de un alejamiento del marxismo respecto de la fenomenología que habría dado lugar a una peculiar alianza entre marxismo y estructuralismo. Ahora bien, Foucault decía que la gran mayoría de los intelectuales franceses encasillados bajo las categorías de «estructuralistas» (*structuralistes*) no sabían exactamente de qué se les etiquetaba. De hecho, consideró que la mera tarea de redefinir el estructuralismo francés en cuanto tal no resulta muy interesante, ya que este debería reinscribirse en el seno del «pensamiento formal» (*pensée formelle*)

51 La crítica francesa se suele referir a estos movimientos, en general, como movimientos de liberación «de las costumbres» (*mouvement de libération des mœurs*). Destacan el M.L.F. (*Mouvement de libération des femmes*) y la F.H.A.R. (*Front homosexuel d’action révolutionnaire*). Respecto a la americanización de la vida homosexual, Daniel Defert da cuenta de este fenómeno en *Une vie politique*, Seuil, París, 2014, pp. 82-84.

52 FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». En *Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1250-1276.

53 «Ricoeur –puntualiza Foucault– *n’était pas marxiste, certes, mais [il] était un phénoménologue et était loin d’ignorer le marxisme.*» FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». *Ibid.* p. 1253.

54 FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». *Ibid.* p. 1253.

europeo del siglo xx. De acuerdo con esto, dado que, al menos desde el primer tercio del siglo xx, la cultura formalista –el formalismo en pintura, la música formal, la mitología comparada, la arquitectura– estuvo asociada a movimientos críticos pertenecientes en su mayoría a la izquierda política revolucionaria, «el marxismo ha[bría] recubierto todo aquello» (*el marxisme a recouvert tout cela*).<sup>55</sup> No obstante, esta relación con el marxismo no estaría exenta de su propia relación de fuerzas. Foucault consideró que el estructuralismo francés de los sesenta se había constituido en gran medida «como un eco» (*comme un écho*) del renacimiento de la vieja tradición formalista que experimentó Checoslovaquia –y Europa del Este en general– en cuanto táctica para liberarse, precisamente, del dogmatismo marxista. Y la historia iba más allá. Tras la divulgación del formalismo estructuralista en los entornos universitarios, los movimientos de estudiantes, que llevaban «al colmo de la exageración el discurso revolucionario marxista» (*qui ont porté parfois au comble de l'exagération le discours révolutionnaire marxiste*), fueron «animados por una violencia antidogmática que contradecía (*souvent animés d'une violence antidogmatique contredisant* [...]),<sup>56</sup> el marxismo y que respondía a esta influencia formalista. Ahora bien, esta conjugación del marxismo ortodoxo con sus usos antidogmáticos describe el uso estratégico que desarrollaron los movimientos de liberación sexual con el fin de reinventar la antigua crítica freudomarxista reicheana. Es aquí donde, en medio de esta nueva alianza, entra en juego el psicoanálisis bajo la influencia de Lacan –de hecho, esta alianza permite entender hasta qué punto el problema del lenguaje, aparentemente epistemológico, tuvo y sigue teniendo consecuencias políticas de primer orden–. Pues bien, en la época, era consabido que la noción de inconsciente resultaba poco susceptible, sino incapaz, de entrar en un análisis de tipo fenomenológico. Y Foucault encuentra la prueba de ello en el hecho de que, tanto Sartre como Merleau-Ponty, no dejaron de intentar reducir lo que, para ellos, era el «positivismo, el mecanicismo o el cosismo de Freud, en el nombre de la afirmación de un sujeto constituyente».<sup>57</sup> Sin embargo Lacan, por su parte, habría sabido mostrar que solo un inconsciente estructurado como un lenguaje podía dar cuenta, ahí donde el sujeto fenomenológico erraba, de los efectos de sentido del lenguaje. Según Foucault, en definitiva, la presencia del mismo problema del lenguaje y de la misma incapacidad de la fenomenología para abordarlo, determinaron la conformación de un freudo-estructuralo-marxismo (*freudo-structuralo-marxisme*) en la francia sesentayochista.

Para Foucault, el éxito del freudo-estructuralo-marxismo y su inserción estratégica en el momento político estaban sobradamente justificadas históricamente. El único problema era, «simplemente», que «no iba muy bien» (*Seulement, ça ne va pas très bien*).<sup>58</sup> Esto es, la función histórica de 'instauradores de discursividad'

55 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1250.

56 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1251.

57 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1254.

58 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*, p. 1254.

que habían detentado Marx y Freud había llegado, o debía llegar a su fin. Daniel Defert cuenta<sup>59</sup> que, ante la publicación en 1972 del *Anti-OEdipe*,<sup>60</sup> Foucault dijo a Deleuze que era preciso «deshacerse» (*se débarrasser*) del freudo-marxismo. Pues bien, en la introducción histórico-metodológica de una conferencia de 1975 impartida en el continente americano y dedicada a la sexualidad infantil, hayamos la razón primordial de este flamante anti-freudomarxismo.

#### 4. «Power produce desire and the subject»

Al comienzo de dicha conferencia, organizada por Semiotext(e) en *Columbia University*,<sup>61</sup> Foucault deja de lado las particularidades del freudomarxismo estructuralista francés y desarrolla un análisis formal de la metodología y el «estilo» (*style*) de Wilhem Reich. La conferencia parte de una pequeña confesión. Foucault admite que cuando se propuso hacer una historia de la sexualidad, la obra estaba destinada a ser una «suerte de secuela» (*sort of sequel*) de la *Histoire de la Folie*, bajo la forma de «algo así como una historia de la represión sexual» (*something like a history of sexual repression*). Sin embargo, revisando la *Histoire de la répression sexuelle* de Van Hussen<sup>62</sup> —una obra contemporánea que anticipaba su proyecto y que presentaba un pronunciado «estilo reichiano» (*rather reichian style*)—, Foucault advirtió que la serie de errores históricos que contenía, se debía a un «esquema» (*schema*) de análisis que constituía más un «obstáculo» (*obstacle*) que un «instrumento» (*instrument*) para articular la «totalidad» de los elementos implicados en la «sexualidad» en cuanto «realidad histórica». De hecho, Foucault reconoce que un gran número de personas antes de Van Hussen, empezando por él mismo —«and I too»—, habían seguido, en sus investigaciones, un «esquema preciso de análisis» (*definite schema of analysis*) que había sido elaborado durante los años veinte y treinta en torno a la figura y el trabajo de Wilhelm Reich. Dicho esquema no es otro que lo que *La Volonté de savoir* denomina «hipótesis represiva» (*hypothèse répressive*). De acuerdo con el «esquema reichiano» (*Reichian Schema*) nosotros estaríamos viviendo desde el siglo XVIII bajo un régimen sexual que puede ser llamado «Victoriano» (*Victorian*). «El ceño fruncido de la Reina y el mohín de la pudibundez imperial, podría servir como un emblema de nuestra infeliz, hipócrita y silenciosa sexualidad» (*The Queen's scowl, the pout of the imperial prude, could serve as the emblem of our unhappy, hypocritical, and silent sexuality*).<sup>63</sup> De este

59 DEFERT, Daniel. «Chronologie», p. 57.

60 DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix., *Capitalisme et schizophrénie (1): L'Anti-Œdipe*. Minuit, París, 1972. El *Anti-Œdipe* constituye la propuesta ético-política de Gilles Deleuze y Félix Guattari de cara a los nuevos desafíos de los movimientos feministas y homosexuales del sesenta y ocho. El propio Deleuze lo afirmó explícitamente varias veces. Por ejemplo, en DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, Minuit, París, 1990, p. 38.

61 Se trata de una conferencia organizada por Semiotext(e) en Columbia University y dedicada a la sexualidad infantil que paradójicamente, no consta en los *Dits et Écrits*. FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality». En *Foucault Live. Collected interviews, 1961-1984*. Edited by Sylvère Lotringer. Semiotexte, Estados Unidos de América, 1989. pp. 154-167.

62 VAN HUSSEL, J. *Histoire de la Répression sexuelle*, Laffont, París, 1972.

63 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 154.

modo, hasta el comienzo del siglo XVII, la sexualidad habría sido beneficiaria en las sociedades occidentales de una suerte de *franchise* en los dos términos del vocablo inglés: esto es, del «derecho» a expresarla sin censura —a un «parloteo feliz» (*joyful prattle*)—<sup>64</sup> y de una «licencia» a practicarla sin ningún tipo de represión. Hasta aquí todo igual que en la presentación de *La Volonté de savoir*, donde Foucault concluye que, todavía en el s. XVII, «los cuerpos se pavoneaban» (*les corps «faisaient la roue»*).<sup>65</sup> Sin embargo, en la conferencia de Columbia, Foucault hace una analogía excepcional que sitúa el psicoanálisis freudiano en el centro de la hipótesis represiva. La sexualidad sombría de la noche victoriana se habría esparcido por todo Occidente durante el s. XIX, dando lugar a una sexualidad atrapada en «la metonimia espacial del burdel» (*the spatial metonymy of the brothel*) y «las metáforas obligatorias del discurso» (*the obligatory metaphors of discourse*) hasta que a fin, Freud nos rescató de ellas. Para Foucault, esta lectura de los hechos, fuertemente extendida, bajo la estela de Marcuse, no solo en la crítica académica sino en el activismo político de momento, el esquema reichiano del «ciclo represivo» puede analizarse como el efecto de un «principio metodológico» (*methodological principle*) y una «hipótesis explicatoria» (*explanatory hypothesis*). El principio metodológico consiste en la posibilidad de hacer uso de todo un juego de nociones psicoanalíticas destinadas a analizar el sujeto inconsciente de deseo a partir del sujeto hablante —empezando por el concepto de «remoción» (*Verdrängung*), la represión inconsciente freudiana—, con el fin de descodificar procesos que no solo se producían dentro, sino «fuera del sujeto» (*out a subject*). Lo que antaño era un instrumento psicoanalítico se volvía el instrumento de todo un estilo de crítica cultural. De hecho, Foucault localizó en Reich al primer pensador en tomar las nociones freudianas para el análisis del superego como categorías sociales.<sup>66</sup> No obstante, esta hipótesis metodológica era coextensiva de la siguiente hipótesis explicatoria. La causa del ciclo represivo no podía ser otra que el desarrollo del capitalismo. Este no podría permitirse «la lujuria de una sexualidad que fuera a la par visible y verbal»,<sup>67</sup> sino que se habría esforzado en reprimirla y censurarla estableciendo un estricto código de la vida marital focalizándola en una reproducción compulsiva. Es decir, de acuerdo con la hipótesis reichiana, la sexualidad habría sido reprimida intencionalmente en vías a la maximización y reproducción de la fuerza de trabajo.<sup>68</sup> Como es sabido, la teoría del poder foucaultiana se opondrá escrupulosamente a semejante esquema.

64 La referencia usual y la que cita Van Hussen al respecto es el célebre diálogo de Erasmo de Rotterdam en el que instruye a un joven sobre cómo hacer el amor con una prostituta. FOUCAULT, Michel «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 155.

65 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, p. 9.

66 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 155. Esta perspectiva no está en absoluto alejada de la crítica actual. Es posible ver en el uso del *sinthome* lacaniano por parte de Slavoj Žižek una operación análoga a la de hizo Reich durante los años treinta del siglo pasado.

67 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 155.

68 FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality», p. 156.

Allá donde Reich veía represión, Foucault encontrara exaltación e imposición del discurso del sexo; ahí donde Reich veía una instrumentalización capitalista, Foucault encontrará superficialidad en los análisis históricos. En una parte relativamente poco citada de *La Volonté de savoir* —el capítulo intitulado «*Periodissation*»—<sup>69</sup> Foucault considera que, antes de nada, es imprescindible diferenciar entre el nacimiento de las técnicas que permitieron el desarrollo de la *Scientia sexualis* y la historia de su difusión y de sus puntos de aplicación.<sup>70</sup> Esto es, la clave del gran desafío crítico de Foucault reside en una lectura minuciosa de los hechos históricos. Aunque es cierto que el dispositivo de sexualidad desplegó su violencia sujetante contra el proletariado en plena era industrial, las técnicas no habían sido producidas con el fin intencional de dominar a las clases proletarias, ni dicha dominación se habría producido con el fin capitalista de maximizar la fuerza de trabajo del joven trabajador. La intencionalidad no subjetiva que explica el nacimiento del dispositivo de sexualidad debe buscarse, en cambio, en una burguesía que, ya en plena *âge classique*, comienza a obsecarse en su propia sexualidad. Contra el simbolismo de la sangre azul de la aristocracia, la burguesía encontró en la analítica de la sexualidad el mecanismo que le otorgaría el valor intrínseco que le llevó a la hegemonía de clase.<sup>71</sup> Es por eso que la primera figura que entró en la psiquiatralización del sexo fue la mujer burguesa, que pese a su vida ociosa tenía empero unas obligaciones conyugales y parentales específicas de su clase. De igual manera, el destinatario de la caza del onanismo no era el hijo del pueblo, el futuro proletario, sino el colegial rodeado de sirvientas, preceptores y pedagogos que, lejos de cuidar por la calidad de su fuerza de trabajo, velaban por sus capacidades intelectuales. La penetración del dispositivo de sexualidad en las clases obreras se habría producido posteriormente, al menos en tres etapas: primero a propósito de los problemas de natalidad subsiguientes al despliegue del «*art de tromper la nature*» a final del siglo XVIII. Luego, en torno a los años 1830, con la inserción del modelo «canónico» (*canonique*) de familia en las clases pobres como el fin de asegurar la sujeción política y moral del proletariado urbano. La tercera etapa debe situarse hacia finales del siglo XIX, cuando los análisis de la herencia sentenciaron que la «perversión» era inductora de la degeneración de la especie y comenzó el desencadenamiento de la persecución judicial de la disidencia sexual. Pues bien, es justo en esta tercera etapa cuando Freud hizo su aparición. Según Foucault, el psicoanálisis surge justo en un momento en que la misma burguesía, cuya preciada sexualidad había sido objeto de ocupación y cuidado a finales del siglo XVIII, ve cómo se extiende, degenerada, perversa y criminal por todo el cuerpo social, y para seguir deteniéndola como signo de su hegemonía de clase, requiere someterla a un intenso régimen de represión que le permita diferenciarse de nuevo, respecto de las clases obreras. En rigor, el freudismo aparece en el punto

69 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 152-173.

70 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 158.

71 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 195.

en que la burguesía se hace consciente de no haber reparado en los peligros de la represión del deseo, precisamente como una «teoría de la pertenencia esencial de la ley y del deseo, y [una] técnica para alzar los efectos de la prohibición ahí donde su rigor la vuelve patológica». <sup>72</sup>

A nivel arqueológico, todo aquello que antes era esgrimido en los términos de la Muerte, el Deseo y la Ley como pseudotrascendentales históricos que regían, desde los abismos de lo inconsciente, la experiencia moderna de la sexualidad, es insertado en el seno de una compleja historia de desarrollos científicos, aparatos jurídicos y estrategias de clase, donde las implicaciones del poder y el deseo en la voluntad de saber occidental excedían con creces las explicaciones freudomarxistas. Pese a estas reformulaciones, no obstante, la crítica foucaultiana podría ser el objeto de una objeción razonable desde las barricadas freudomarxistas. A tenor de una reestructuración de las etapas represivas de la historia de la sexualidad moderna, y mediante una deslegitimación rigurosa del freudismo —como la que propone el Anti-Oedipe mediante el esquizoanálisis (*schizo-analyse*)—: ¿no sería suficiente con invertir tácticamente todos los errores de la psiquiatría y el psicoanálisis para rescatar los beneficios de la gran fuente de saber que ha producido Occidente sobre el sexo y el deseo? En pocas palabras, ¿por qué no basta con proponer una teoría conveniente del deseo?

En un lugar privilegiado de *La Volonté de savoir* encontramos una breve pero concisa respuesta a esta pregunta. En la sección intitulada «*Enjeu*» <sup>73</sup> —donde expone el reto o el desafío de un análisis del dispositivo de sexualidad— Foucault admite, expresamente, que al poner fuera de juego la hipótesis represiva, estaba efectuando una crítica esencial «a nivel de la teoría del deseo» (*au niveau de la théorie du désir*). De hecho, propone que la tesis según la cual el ‘deseo’ en Occidente no ha sido, en esencia, reprimido, pueden encontrarse ya en el seno de un nuevo discurso psicoanalítico. Según Foucault, para Lacan ya no resultaría adecuado proponer la existencia de la antigua idea freudiana de la libido como esa «energía rebelde [...] salvaje, natural y viviente» (*energie rebelle [...] sauvage, naturelle et vivante*) <sup>74</sup> que surge sin cesar ‘desde abajo’ para ser obstaculizada por un poder legislador que oprime ‘desde arriba’. De hecho, siguiendo escrupulosamente el psicoanálisis lacaniano, «no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que es la ley la que es constitutiva [tanto] del deseo [como de] la falta que la instaura. La relación de poder ya estaría ahí donde está el deseo» (*il n’y aurait pas à imaginer que le désir est réprimé, pour la bonne raison que c’est la loi qui est constitutive du désir et du manque qui l’instaure. Le rapport de pouvoir serait déjà là où est le désir*). <sup>75</sup> De acuerdo con esta premisa, la estrategia de Deleuze y Guattari

72 «[À] la fois théorie de l’appartenance essentielle de la loi et du désir et technique pour lever les effets de l’interdit là où sa rigueur le rend pathogène.» FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p.170.

73 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, p.107-109.

74 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, p.107.

75 FOUCAULT, Michel *La Volonté de savoir*, p.108.

en el Anti-Oedipe consistiría en intentar huir de dicha trampa con otra «manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones» (*manière de concevoir la nature et la dynamique des pulsions*) —a saber, el concepto de deseo como ‘máquina’ (*machine*) de producción de intensidades y potencialidades múltiples—. Sin embargo, sus intentos estarían destinados al fracaso; ya que, siguiendo la discursividad instaurada por Freud, Deleuze y Guattari caerían irremediabilmente en la «ilusión» (*illusion*) y en la «vanidad» (*vanité*) de salir a la búsqueda de «un deseo externo al poder» (*un désir hors pouvoir*).<sup>76</sup>

En la conferencia de Columbia University Foucault explicita<sup>77</sup> que, por desgracia, esta inversión táctica no era tan fácil. En efecto, la clave no debía buscarse en la teoría del ‘sexo’ y el ‘deseo’, sino en el funcionamiento de la forma de poder que la rige desde el final de *l’âge classique*. Pues cuando el enfoque reichiano reduce «el poder a la ley y la ley a un tabú» (*power to the law and the law to a taboo*), traduciendo toda su complejidad histórica a los términos de la teoría freudiana de la «neurosis obsesiva y las sutilezas legalistas de su mecanismo» (*obsessional neurosis and the legalistic niceties of its mechanism*), está obviando la función primordial que lo hace «tan formidable» (*so formidable*). Pues, en rigor, la función primordial del poder no es «simplemente» la de «prohibir» (*just forbidding*), «prevenir» (*to prevent*) «excluir,» (*to exclude*) y «decir no» (*to say no*), sino que «el poder es positivo en sus efectos». (*Power is positive in its effects*). El punto de partida de diciembre de 1970 había sido sobrepasado. La voluntad de saber occidental, al menos tal y como había funcionado desde finales de la época clásica, no podía operar tan solo como un «sistema de exclusión» sino como un mecanismo de producción. «El poder inventa, el poder crea, el poder produce.» (*Power invents, power creates, power produces*). De hecho, son irónicamente estas ‘funciones positivas’ las que nos impiden, reiteradamente, «defendernos de él» o «triunfar sobre el» (*to defend oneself from it; triumph over it*). Estamos ante la consabida teoría del poder foucaultiana, tal y como es planteada en el primer volumen de *L’Histoire de la sexualité*. Pero la crítica de Foucault iba mucho más allá. Porque al inventar fuerzas positivas, el propio poder estaba tras la producción meticulosa de nuestros deseos de revolución, de saber y de amar. El poder, dice Foucault, «produce más que una ley que prohíbe el deseo: produce el deseo en sí mismo, el poder induce y produce el deseo, el poder otorga al deseo sus objetos; el poder, de hecho, es deseable» (*It produces more than a law that forbids desire —it produces desire itself, power induces and produces desire, power gives desire its objects, power, indeed, is desirable*).

«No te enamores del poder» (*Do not become enamored of power*),<sup>78</sup> la célebre frase del prefacio de Foucault a la versión anglosajona del *Anti-Oedipe*, puede —y debe entenderse en mi opinión— como la única forma que encontró Foucault de hacer —superficialmente— compatible su propia perspectiva con el abordaje

76 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*, p.109.

77 FOUCAULT, MICHEL «Schizo-Culture. Infantile sexuality». p. 158.

78 Deleuze, Gilles, et Guattari, Felix. *Anti-Oedipus: Kapitalismus Und Schizophrenie I*. Suhrkamp, 1977. p. xiv.

squizoanalítico. No obstante, en una entrevista de 1978 con Jean le Bitoux, Foucault proporciona el motivo fundamental por el que el freudoestructuralismo marxista no funcionaba, ni siquiera en sus formas más críticas. El motivo reside en el modo en que el problema del poder se articula con la teoría del sujeto de deseo en la tradición psiquiátrica humanista. Foucault argumenta que aunque es indudable que el uso que hacen Deleuze y Guattari es «completamente diferente» (*tout à fait différent*) del que ostenta la tradición reichiana a expensas del concepto freudiano de libido, el abanderamiento del mero concepto de ‘deseo’ le resulta problemático:

Mi problema es el de saber si a través de [la] palabra [‘deseo’] [...], no nos arriesgamos a dejar introducirse, contra la voluntad misma de Deleuze y Guattari, algo así como esas capturas médico-psicológicas que el deseo, en su sentido tradicional, ha portado consigo. En cambio, me parece que utilizando la palabra placer, que en última instancia no quiere decir nada, que está aún, me parece, bastante vacía de contenido y virgen de utilización posible, ¿no estamos, intentando pensar un poco sobre esta noción de placer, ante un medio de evitar toda la armadura psicológica y médica que la noción tradicional de deseo portaba con ella?<sup>79</sup>

Es decir, desde el punto de vista político, el problema no residía tanto en lo que podíamos o debíamos entender por ‘deseo’, sino en la estrategia política que propició su producción en un momento concreto de la cultura occidental. Y esta es la razón por la cual la problematización foucaultiana de ‘la sexualidad’ implicaba un desafío político radical a los movimientos de liberación sexual. La frase más célebre de *La Volonté de savoir* atestigua su innegable carácter de manifiesto: «Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres» (*Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs*).<sup>80</sup> Sin embargo, estimo que las intenciones de Foucault iban mucho más allá de anunciar una alternativa al freudomarxismo por vía de una reflexión sobre las articulaciones históricas del poder y placer.<sup>81</sup> En última instancia, el desafío más fascinante que se propuso Foucault es otro. Pues el exordio sobre el poder de *Columbia University* aún continúa:

79 «Mon problème, c'est de savoir si à travers ce mot, malgré la différence de sens, on ne risque pas de laisser se réintroduire contre la volonté même de Deleuze et Guattari, quelque chose comme des prises médico-psychologiques que le désir au sens traditionnel avait porté avec lui. [...] Alors qu'il me semble qu'en utilisant le mot de plaisir, qui à la limite ne veut rien dire, qui est encore me semble-t-il assez vide de contenu et vierge d'utilisation possible, [...] est-ce qu'on a pas là, en essayant un peu de réfléchir sur cette notion de plaisir, un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle?». FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir». En La revue h, n. 2, 1996, p. 45.

80 FOUCAULT, Michel. *La Volonté de savoir*. p. 208.

81 Para una revisión exhaustiva de problema *désir-plaisir* —que excede las limitaciones de espacio de este artículo— puede consultarse la sección que le dediqué en el segundo número de esta misma revista. SÁNCHEZ-ÁVILA ESTÉBANEZ, Fernando. «Michel Foucault, el placer del otro y la estética de la existencia». *Dorsal. Revista De Estudios Foucaultianos*, 2 pp. 81-109. <http://doi.org/10.5281/zenodo.804691>

El poder no solo produce deseo; a la par, va mucho más lejos. Más allá de la ley que se le impone al sujeto, el poder produce la forma misma del sujeto, produce lo que conforma el sujeto. La forma que toma el sujeto está, precisamente, determinada por el poder. El poder produce el deseo y el sujeto.<sup>82</sup>

Esta cita alberga dos niveles de lectura. Textualmente, Foucault sostiene simplemente que hay dos grandes efectos del poder: por un lado la producción del deseo en cuanto «ley» (*law*) del sujeto, y por el otro la producción de lo que «conforma» (*makes up*) el sujeto, esto es de su «forma» (*form*). No obstante, esta afirmación alberga una implicación crucial: ¿En qué medida la ley del deseo es la forma del sujeto? ¿Que vínculo ontológico existe entre la producción médico-jurídica del sujeto moderno en Occidente, y la producción histórica y cambiante del deseo en cuanto fuerza, en cuanto deseo de verdad y en cuanto voluntad de saber? ¿No fueron, quizá, las implicaciones políticas y ontológicas de esta cuestión las que impulsaron la sustitución de aquella genealogía del dispositivo de sexualidad –que podía valer como una ‘arqueología del psicoanálisis’– por una «historia del hombre de deseo» (*histoire de l’homme de désir*).<sup>83</sup> ¿Y no es esto mismo lo que explica su fascinación por la hermenéutica cristiana del sujeto y su incursión en el estudio del ‘cuidado de sí’ (*epimeleia heautou*) en la Antigüedad clásica. La fascinación singular por escribir una historia de la sexualidad que respondiera rotundamente la ‘voluntad de saber’ de las políticas sexuales sesentayochistas?

## 5. La subjetivación de las *aphrodisia* y la objetivación del sujeto de deseo

De acuerdo con la reconstrucción que ofrece Frédéric Gros en el «*Avertissement*» inicial a *Les Aveux de la chair*,<sup>84</sup> Foucault concibió tres proyectos sucesivos para la *Histoire de la sexualité*.<sup>85</sup> Durante los años 1977-1978, Foucault proyectó el desarrollo de una historia de la sexualidad moderna centrada entre los siglos XVI-XIX; pero, como es sabido, nunca lo llevó a cabo como tal. Entre los años 1979-1982, el proyecto sufrió un primer ‘recentramiento’ (*récentrement*) hacia una problematización histórica de la carne cristiana mediante el análisis de los actos de verdad –la *exomologesis* y la *exagoreusis*–, las artes de la virginidad y la doctrina del matrimonio en los Padres cristianos de los primeros siglos. Finalmente, desde 1982, este segundo proyecto experimentó un ‘descentramiento’ (*décentrement*)

82 «Power not only produce desire; to an equal degree, and this goes much further, beyond the law that is imposed on the subject, power produces the very form of the subject, it produces what makes up the subject. The form the subject takes is precisely, determined by power. Power produces desire and the subject.» FOUCAULT, Michel. «Schizo-Culture. Infantile sexuality». p. 158.

83 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité, 2: Usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984, p. 12.

84 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. 4 : Les Aveux de la chair*. Gallimard, París, 2018.

85 GROS, Frédéric. «Advertisment». En FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, pp. i-xi, p. vi. Si bien esta reconstrucción resulta especialmente esclarecedora, es preciso subsanar un equívoco posible. Cuando Gros utiliza las metáforas de *décentrement* y *recentrement*, no es preciso entender que la introducción de los problemas y autores cristianos hubieran desvirtualizado el sentido del proyecto y que la introducción de las reflexiones sobre la antigüedad clásica hubiera implicado alguna suerte de recentramiento.

final que introdujo los análisis del papel de las *aphrodisia* en las artes de vivir grecorromanas y le permitió descubrir las prácticas de la *parrhesia* y de la *epimeleia heautou*. La edición póstuma de *Les Aveux de la chair* —que Foucault estuvo corrigiendo y readecuando al proyecto final durante los tres meses inmediatamente anteriores a su muerte—<sup>86</sup> constituye el efecto mayor del primer ‘recentramiento’ y el fruto de su fascinación por el cristianismo primitivo. La edición crítica del curso de 1980-81 en el *Collège de France*, donde Foucault anticipó gran parte del contenido de *L’usage des plaisirs* y *Le souci de soi*,<sup>87</sup> contiene una pista elemental en lo que respecta específicamente al tratamiento del problema del deseo en la charnela entre el clasicismo pagano y el cristianismo primitivo. En dos lecciones de 1981, la del 25 de febrero y la del 1 de abril, figura, en nota, un mismo párrafo conclusivo que consta en los manuscritos, pero que, en ambas ocasiones, Foucault prefirió no pronunciar:

Es esta cuestión del sujeto de deseo la que va a atravesar Occidente de Tertuliano a Freud. [...] Pero quedaría por mostrar cómo en el cristianismo se han elaborado tanto la subjetivación de las *aphrodisia* como la objetivación del sujeto de deseo. Así aparece en Occidente el sujeto de deseo como objeto de conocimiento. Se ha pasado de la problemática antigua: ¿cómo no dejarme arrastrar por el movimiento del deseo que me lleva y me pega al placer?, a esta otra problemática: ¿cómo descubrirme a mí mismo y por mis próximos como sujeto de deseo?<sup>88</sup>

Las tres grandes cuestiones sugeridas en este fragmento, la ‘subjetivación de las *aphrodisia*’, la ‘objetivación del sujeto de deseo’ y el eje de problematización ‘Tertuliano-Freud’, constituyen una buena introducción al problema del deseo en *Les Aveux de la Chair*. En contextos que requieren del suficiente tecnicismo conceptual, el uso foucaultiano del concepto de *subjectivation* tiene una doble implicación semántica. Por un lado, en un sentido técnico, *subjectivation* se refiere a los diferentes procesos voluntarios y activos donde un individuo se produce a sí mismo en cuanto sujeto ético. Este uso, opone el término *subjectivation* al de *assujettissement*; esto es, las formas de sujeción pasiva o de subordinación relativamente involuntaria de los individuos a una verdad sobre sí. Pero a la par, en un sentido más habitual, toda *subjectivation* implica el proceso de devenir sujeto. Y consabido es que, para Foucault, en la antigüedad griega no hubo ‘sujeto’

86 Foucault estuvo corrigiendo el primer tapuscrito de *Les Aveux* desde marzo hasta mayo de 1984, fue hospitalizado el 3 de junio, y se sobrevino la muerte el 25 de junio de 1984 víctima de la crisis del Sida. GROS, Frédéric, «Advertisement», p. vii.

87 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 3: Le Souci de soi*. Gallimard, París, 1984.

88 «C’est cette question du sujet de désir qui va traverser l’Occident de Tertullien à Freud. [...] Mais il resterait à montrer comment dans le christianisme se sont élaborées aussi bien la subjectivation des *aphrodisia* que l’objectivation du sujet du désir. Ainsi apparaît en Occident le sujet de désir comme objet de connaissance. On est passé de la problématique ancienne: comment ne pas me laisser emporter par le mouvement du désir qui me porte et m’attache au plaisir?, à cette autre problématique: comment me découvrir à moi-même et pour mes proches comme sujet de désir?». FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, pp. 170, 292.

(*sujet*), sino ‘experiencia de sí’ (*expérience de soi*). Lo afirmó contundentemente en su última entrevista:

—[En *L’Usage des plaisirs* et *Le souci de soi*] se tiene la impresión de que no habría teoría del sujeto en los griegos. ¿Pero no habrían podido dar una definición que se hubiera perdido con el cristianismo?

— No creo que haga falta reconstituir una experiencia del sujeto ahí donde esta no ha encontrado formulación [...] Y puesto que ningún pensador griego ha encontrado jamás una definición del sujeto, ni jamás la ha buscado, yo diría simplemente que no [hubo] sujeto. Lo que no quiere decir que los griegos no se hayan esforzado en definir las condiciones por las cuales se habría dado una experiencia que no es la del sujeto, sino la del individuo, en la medida en que este busca constituirse como dueño de sí.<sup>89</sup>

Una frase paradigmática pronunciada por Foucault el 24 de noviembre de 1980 en *Dartmouth College*, anuncia el desafío de este abordaje: «Quizá nuestro problema ahora no sea otro que el de descubrir que ‘lo sí’ (*le soi*) no es nada más que el correlativo histórico de la tecnología construida a lo largo de la historia». (*Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n’est rien d’autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire*).<sup>90</sup> Como es sabido, para Foucault, toda tecnología de producción de sí debía ser estudiada como un tipo de práctica específica —ya sean estas de carácter discursivo, no discursivo, o mixto— a las que denominó ‘prácticas de sí’ (*pratiques de soi*). Con este enfoque, no solo era posible emprender el ingente proyecto de una genealogía del sujeto, sino, primordialmente, poner en duda la propia idea de sujeto. El estudio de las prácticas de sí tenía el beneficio metodológico de esquivar la «tendencia» —que en una entrevista inédita con Dreyfus Foucault apodó ‘*tendance herméneutique*’— de buscar un conocimiento objetivo y universal sobre el ser humano a partir de una «experiencia subjetiva» (*expérience subjective*) de sí (*soi*). Según Foucault, la posibilidad o no de un conocimiento universal sobre el hombre ha dado lugar tanto a formas positivas como negativas de antropología. Evidentemente, las formas positivas corresponden al antropologismo científico o al humanismo en general. Pero además, para Foucault existirá una forma de antropología negativa en Sartre, ya que su existencialismo sostiene la existencia del hombre afirmando precisamente la imposibilidad de conocer su esencia.<sup>91</sup> Subvertir el antropologismo en todas sus formas implicaba, por ende, genealogizar tanto el sujeto como esta

89 «[O]n retient l’impression qu’il n’y aurait pas de théorie du sujet chez les Grecs. Mais en auraient-ils donné une définition qui se serait perdue avec le christianisme.» — Je ne crois pas qu’il faille reconstituer une expérience du sujet là où elle n’a pas trouvé de formulation.[...] Et, puisque aucun penseur grec n’a jamais trouvé une définition du sujet, n’en n’a jamais cherché, je dirai tout simplement qu’il n’y a pas de sujet. Ce qui ne veut pas dire que les Grecs ne se soient pas efforcés de définir les conditions dans lesquelles serait donnée une expérience qui n’est pas celle du sujet, mais celle de l’individu, dans la mesure où il cherche à se constituer comme maître de soi.» Foucault, Michel. «Le retour de la morale». En FOUCAULT, Michel. *Dis et Écrits II*. 1975-1984. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1515-1526, p. 1521.

90 FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*. Vrin, París, 2013, p. 90.

91 FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*, p. 105-106.

*tendance herméneutique*. He aquí la piedra angular de sus últimos análisis, y la justificación metodológica de gran parte de la atracción de Foucault por la historia de la hermenéutica cristiana. Ahora bien, éste abordaje ponía en jaque uno de los argumentos basales de *Les Mots et le choses*. En 1966, Foucault defendía la idea de que la moral antigua habría perdurado esencialmente inmutable hasta que con la retirada de la representación clásica, el surgimiento de lo inconsciente se instaurara la nueva experiencia de una ‘voluntad’ emergente como gran imperativo del saber de Occidente. A partir de finales de 1970, este imperativo toma el nombre de ‘voluntad de saber’ y lo analiza de acuerdo con las relaciones históricas entre el poder y el deseo. Y en 1975, Foucault afirma que el poder no solo es represivo, sino productivo en sus efectos, inventor del deseo y el sujeto. Ahora bien, dado que ambas experiencias de la moral, la moderna y la antigua, exigían como condición preliminar una experiencia ‘subjetiva’ de la conciencia humana, cabe hacerse la siguiente pregunta. ¿en qué momento histórico, y bajo qué condiciones tecnológicas de posibilidad, la experiencia clásica de sí fue substituida por la experiencia occidental del ‘sujeto’? ¿Qué relación hay entre este momento y la emergencia, siglos más tarde, de la experiencia moderna del ‘deseo’? Es aquí donde hayamos la otra gran razón que justifica la fascinación de Foucault por el cristianismo. Pues para que las tecnologías de subjetivación cristianas pudieran aplicarse sobre ‘lo sí’ (*le soi*) Foucault consideraba imprescindible que se hubiera producido una transformación radical de la experiencia antigua de la sexualidad. Según *L’Usage des Plaisirs*, el carácter no subjetivo de la ontología de la ‘sexualidad’ griega residía en la morfología y la dinámica de las prácticas sexuales.<sup>92</sup> Bajo el régimen griego de las *aphrodisia*, los placeres (*hēdonai*) eran considerados la fuente tanto de los deseos (*epithumiai*) como del acto sexual, de tal forma que estos tres –placeres, deseos y actos– funcionaban como un conjunto dinámico.<sup>93</sup> Pese a esto, en las sociedades patriarcales y esclavistas del mundo grecolatino, las prácticas sexuales estaban lejos de ser ‘libres’, ya que cada uno de los dos actores implicados poseía una función y un papel específicos<sup>94</sup> ligados estrechamente a su estatus social, su género y su edad asignados. No obstante, ni la moral ni el saber antiguo se desarrolló bajo ninguna tipología en torno a prácticas y deseos sexuales que permitiera discernir entre sujetos normales y patológicos. De hecho, en esencia el objetivo general de la moral sexual antigua era evitar los efectos vergonzosos subsiguientes al paroxismo de los placeres. La llamada *akrateia hēdonēs* –la intemperancia (*intemperance*) en los placeres–.<sup>95</sup> Por esta razón, la historia de las prácticas de sí en el clasicismo antiguo siempre giró en torno al buen uso de los

92 FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 58.

93 Foucault señala la tenue excepción de Platón al ligar el deseo al sufrimiento que provoca la falta del objeto deseado. Sin embargo, añade que, concretamente en el *Filebo* 44e, el apetito es suscitado por la representación, la idea o el recuerdo del objeto de placer. FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 52.

94 FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 56.

95 FOUCAULT, Michel. *L’Usage des plaisirs*, p. 54.

placeres, la llamada *enkrateia*, el dominio de sí por sí.<sup>96</sup> Pues bien, la subjetivación ulterior de las *aphrodisia* debe pensarse como un proceso largo y complejo que, de acuerdo con el Archivo Foucault, contempla dos grandes acontecimientos político-sociales consecutivos: la dislocación (*dislocation*) de las estructuras económicas y políticas de las ciudades Estado griegas a favor del modelo imperial romano, y la institucionalización de la vida monacal a partir del Edicto de Milán en el 313 d.C. Por una parte, la «destrucción» (*destruction*) del tejido social antiguo implicó una marginalización social progresiva de la «erótica de los jóvenes» —la *erotika* o *l'erotique des garçons*— y una «conyugalización» (*conjugalisation*) creciente del régimen antiguo de los placeres —Lo cual, además, estuvo estrechamente vinculado con el surgimiento de la figura del emperador como monstruo moral—.<sup>97</sup> Por otra parte, el desarrollo de las artes monacales de la virginidad y la substitución del principio de *enkrateia* por el de *castitas*,<sup>98</sup> permitió una inversión crucial en la dinámica de las *aphrodisia* que desembocó en el surgimiento de la hermenéutica de la carne. Ya en 1977, tras la aparición de *La Volonté de savoir*, algunas de las figuras más relevantes del psicoanálisis francés de mediados de los setenta se reunieron con Foucault con el objetivo de subsanar algunas dudas. En un contexto donde el problema derridiano sobre la reivindicación del lugar que ocupaba Freud en la historia del saber sobre el sexo no dejaba de interpellarle, Foucault hizo ciertas puntualizaciones epistemológicas de carácter histórico. Indicó que si bien «tenemos una sexualidad desde el siglo XVIII y un sexo desde el siglo XIX, antes teníamos sin duda una carne» (*on a une sexualité depuis du xviii siècle, un sexe depuis le xix. Avant on avait sans doute une chair*). Y puntualiza que el «tipo fundamental [fue] Tertuliano» (*Le bonhomme fondamental, c'est Tertulien*).<sup>99</sup> La importancia histórica que Foucault otorgaba ya en 1977 a Tertuliano residía en que este había «reunido» (*reuni*), en un «discurso teórico coherente» (*discours théorique cohérent*), los principios para escapar del dualismo gnóstico y los imperativos cristianos de la *Didakhé*.<sup>100</sup> Sin embargo, su importancia radical es que este introdujo, por primera vez desde una perspectiva cristiana, una reflexión sobre la virginidad. El primer capítulo de la segunda parte de *Les Aveux*<sup>101</sup> muestra que cuando Tertuliano abordó el tema durante el siglo II, mucho antes de la institucionalización del monaquismo, la práctica de la virginidad era definida exclusivamente como una mera abstención de los placeres y considerada como una práctica 'negativa'; esto es, como mera

96 FOUCAULT, Michel. *L'Usage des plaisirs*, p. 76. En *L'usage des plaisirs* Michel Foucault traducía *enkrateia* por 'domination' o 'maîtrise de soi par soi'. En el mundo cristiano que estudia *Les Aveux de la chair*, *enkrateia* será vertido 'continence' (continencia).

97 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, p. 242-246.

98 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217.

99 FOUCAULT, Michel. «Le Jeu de Michel Foucault» En *En Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 298-329, p. 313.

100 FOUCAULT, Michel. «Le Jeu de Michel Foucault», p. 313.

101 FOUCAULT, Michel. «Virginité et continence». *Les Aveux de la chair*, pp. 154-176

continencia o *enkrateia*.<sup>102</sup> Sin embargo, esto empezará a cambiar sustancialmente siglos más tarde. Entre *El Banquete* de Metodio de Olimpo<sup>103</sup> y *De la integralidad de la virginidad* de Basilio de Ancira, el «estado de virginidad» (*état de virginité*) comienza paulatinamente a ser concebido como un arte (*ars*) y presentado regularmente como el efecto de una elección libre e individual inscrita en el sentido y los efectos de la historia general de la salud del género humano.<sup>104</sup> Sin embargo, es sin duda a partir de los tratados de Juan Casiano (365-435 d-C) sobre la virginidad masculina donde se produce la retirada del viejo concepto de *enkrateia* por una experiencia nueva de la virginidad. Las primeras páginas de la sección II del capítulo «*Être vierge*»<sup>105</sup> analizan las substitutiones arqueológicas que permitieron tal transformación. En *Instituciones* VI, 4 Casiano establece una jerarquía de valores según la cual la mera continencia –*enkratês*– constituye un valor moral inferior al de la ‘castidad’ –*castitas*–. El análisis de Foucault<sup>106</sup> puntualiza que esto ocurre porque en Casiano la *enkrates* deja de implicar el dominio de los placeres sexuales mediante la «abstención externa respecto del sexo» (*abstention externe à l'égard du sexe*) o el mero «rechazo» –*districtio*– del acto sexual. Casiano es uno de los primeros en entender la *castitas* como un «movimiento interior del corazón» (*mouvement intérieur du coeur*) que guarda su ‘integralidad’ (*hagnos*): «La corrupción de la carne reside menos en la privación de la mujer que en la integridad del corazón que guarda sin corrupción la santidad del corazón por el temor de Dios o el amor a castidad. » (*La corruption de la chair réside moins dans la privation de femme que dans l'intégralité du coeur qui garde sans corruption la sainteté du coeur par la crainte de Dieu ou l'amour de la chasteté*).<sup>107</sup> La crítica a la continencia socrática resulta ejemplar de esta transición. Siguiendo el argumento de *Instituciones* XIII, 5, Foucault afirma que para Casiano «Sócrates no era casto; él, que se abstenía de consumir el amor que experimentaba por los jóvenes: se violentaba contra su «deseo malvado» y contra la «voluptuosidad de su vicio», sin expulsarlos de su corazón» (*Socrate n'était pas chaste, lui qui s'abstenait de consommer l'amour qu'il éprouvait pour les garçons : il faisait violence à son «mauvais désir» et à la «volupté de son vice» sans les bannir de son coeur*).<sup>108</sup> Ahora bien, cuando Foucault analiza la forma ética propia de esta experiencia de la castidad, encuentra que no estaba exenta de «cierta ambigüedad» (*certaine ambiguïté*). Mientras la continencia es concebida «como un momento que debe durar tanto como permanezcan las

102 Es más, Foucault afirma que en el discurso de Tertuliano «puede incluso reconocerse la resistencia a toda práctica que otorgue un sentido y estatuto particular a la virginidad de las mujeres» (*On peut même y reconnaître la résistance à toute pratique qui donnerait sens et statut particulier à la virginité des femmes*). FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p.157.

103 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p.161.

104 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p.185-186.

105 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 216-219.

106 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217 e *Instituciones* VI, 4.

107 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217. Cita extraída de *Conferencias* XII, 10.

108 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217.

menores trazas de ardores carnales» (*un moment qui doit durer aussi longtemps que demeurent les moindres traces d'ardeurs charnelles*), la castidad constituye, en cambio, «un estado terminal donde no hay que combatir 'los movimientos de la concupiscencia carnal'; y es entonces y solo entonces, que el alma puede volverse 'la morada del Señor'» (*un état terminal où il n'y a plus à combattre «les mouvements de la concupiscence charnelle [...] devenir «la demeure du Seigneur»*).<sup>109</sup> Pero aquí surge la siguiente paradoja. Pues «la lucha contra los asaltos de la carne no puede considerarse jamás como acabada definitivamente» (*la lutte contre les assauts de la chair ne peut jamais être considérée comme définitivement achevée*). La castidad constituye así un «punto ideal hacia el cual hay que caminar indefinidamente, sin estar seguro de poder alcanzarla de forma completa» (*point idéal vers lequel indéfiniment il faut cheminer, sans être sûr de pouvoir y atteindre de façon complète*).<sup>110</sup> Y es por esta razón que la castidad constituye una fuerza positiva con efectos subjetivantes. Pues requiere un esfuerzo que va más allá del ejercicio de la continencia, requiere una batalla encarnada, una «fuerza de enfrentamiento que reclama, para poder triunfar, ardor y pasión, y un deseo que no carece de parentesco con aquel al que se esfuerza por combatir» (*[F]orce d'affrontement qui demande, pour pouvoir triompher, ardeur et passion, et un désir qui n'est pas sans parenté avec celui-là même qu'il s'efforce de combattre*).<sup>111</sup> En Casiano, la antigua *askesis* comienza a pensarse en los términos de una guerra entre enemigos, y con ello, la metáfora del entrenamiento gimnástico entra en continuidad con el de la batalla y el soldado. El estado de virginidad empieza a pensarse como el arte de un combate que se batalla en lo más profundo del corazón. «Atlético —dice Foucault—, el combate impone un modo de relación consigo mismo. Belicoso, es una relación con un elemento irreductible de alteridad» (*Athlétique, le combat impose un mode de rapport à soi-même. Belliqueux, il est une relation à un élément irréductible d'altérité*).<sup>112</sup> Fundamentándose en la demonología de Evagrio, para Casiano esta lucha interminable se desarrolla contra una pluralidad de «potencias adversas» (*puissances adverses*) que no son capaces de penetrar el territorio del alma, pero lo acechan en sus márgenes mediante sugerencias de intensidad variada y astucias inimaginables. Es aquí donde la tentación (*tentation*) toma su rol esencial como la «insinuación en el alma de un pensamiento que le llega de una potencia diferente a ella misma» (*insinuation dans l'âme d'une pensée qui lui vient d'une puissance autre qu'elle même*), esto es «el elemento dinámico» (*l'élément dynamique*) que pone en relación «lo exterior y lo interior del alma» (*l'extérieur et l'intérieur de l'âme*). Pero a la par, la tentación constituye un «episodio dramático» donde «el alma puede dejarse sorprender e inundar por [la tentación], o por el contrario, rechazarla y vencerá; la tentación puede incorporar el deseo con ella, o por el contrario suscitar

109 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 217. Citas internas extraídas de *Conferencias*, xii, 11.

110 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 218.

111 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 218.

112 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 226.

la voluntad ardiente de apartarla y de apartarse de ella» (*l'âme peut se laisser surprendre et envahir par [la tentation], ou au contraire la repousser et la vaincre; la tentation peut entraîner le désir avec elle, ou au contraire susciter la volonté ardente de l'écartier et de s'en écartier*). Y por todo eso, la tentación es «el objeto de un análisis necesario» (*l'objet d'une analyse nécessaire*). Pues, en el corazón, hay siempre «un secreto por revelar» (*un secret à lever*) –a saber, en qué medida la tentación constituye un asalto de Satán o una prueba de Dios–.

En Casiano, se materializa una sustitución completa de la antigua prioridad de los *hēdonai* sobre los *epithumiai* y los actos, por una primacía de la *libido* y la *concupiscentia* que supuso el abandono de la *Didakhé* –la prohibición del adulterio, de las relaciones extramatrimoniales, y de la corrupción de jóvenes–. Esta operación queda patente en los análisis del vicio de fornicación de las *Conferencias* quinta y duodécima. Foucault interpreta que Casiano dió el nombre de *fornicatio*, en sentido restringido, a la conjunción de los dos sexos (*commixtio sexus utriusque*); el nombre de *immunditia* a la impureza que se produce, tanto despierto como dormido, «sin contacto con la mujer» (*absque femineo tactu*); y finalmente el nombre de *libido* a aquello que es «concebido por la mente y el pensamiento» (*conçu par l'esprit et la pensée*), en los «repliegues del alma» (*replis del ame*), sin que haya «pasión corporal» (*sine passione corporis*). Esta redefinición implica que, «lo esencial del combate de la castidad porta sobre un objetivo que no es del orden de [...] la relación sexual entre dos individuos» (*l'essentiel du combat de la chasteté porte sur une cible qui n'est pas de l'ordre [...] du rapport sexuel entre deux individus*), sino que concierne los movimientos del alma, el rezagamiento a la imaginación y la experimentación de erecciones, tanto en la vigilia como en el sueño. Pues bien, el nacimiento de esta nueva forma de relación consigo, que en esencia excluye la relación con lxs otrxs, desembocó en el perfilamiento de dos polos que, paradójicamente, ya no coincidían con el cuerpo y el alma, sino que restaban implicados mutuamente en los movimientos de esta:

El polo involuntario que es el de los movimientos físicos, ya sean las percepciones que se imponen, o los recuerdos e imágenes que surgen y se propagan en el espíritu, invierten, convocan y atraen la voluntad; y el polo de la voluntad misma, que acepta o rechaza, se voltea o se deja captivar, se rezaga, está de acuerdo.<sup>113</sup>

Pues bien, es en este juego de implicaciones entre los polos involuntario e involuntario del alma que Foucault localiza el sentido de *concupiscentia* en Casiano:

A esta implicación, en la que el acto voluntario o la voluntad explícita de cometer un acto son la forma más visible, pero tan condenable que debe encontrarse excluida cuando comienza el trabajo ascético,

113 «[L]e pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'imposent, soit des souvenirs et des images qui surviennent et qui, se propagent dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté; et le pôle de la volonté elle-même, qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent». FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, pp. 238-239.

a esa implicación del sujeto, aún más temible cuando se produce en aquello que en ella es lo menos voluntario, Casiano da el nombre de concupiscencia.<sup>114</sup>

¿Constituye pues la historia de la *concupiscentia* una suerte de morfología de la voluntad de saber? Uno de los rasgos más interesantes de la descorporeización de la *libido* que perpetró Casiano, es que la vinculaba con su origen etimológico: *libido-libet*, gozar, placer, alegrarse.<sup>115</sup> Una comprensión esta, que circunvala el concepto freudiano de pulsión o la idea de goce (*jouissance*) en Lacán, y que junto a las potencias demonológicas de Evagrio, interpela el campo donde emergen las máquinas deseantes deleuzo-guattarianas.

Sin embargo los análisis de *Les Aveux de la chair* no acaban aquí. Foucault atribuye a un contemporáneo de Juan Casiano, Agustín de Hipona (354-430 d.C.), el discurso que instauró la definición<sup>116</sup> jurídica de la *libido* como un elemento estructural e interno al acto sexual. En «La libidinisation du sexe», Foucault se esfuerza por arqueologizar las formas discursivas que permitieron tal instauración.<sup>117</sup> Para ello, la *libido* no podía ser concebida como un efecto de la Caída del hombre tras el mordisco de la fruta prohibida, sino como una parte más de su naturaleza tal y como, según el relato del Génesis, fué creada por Dios. Ahora bien, lo que Foucault denominó la «libidinización del sexo paradisiaco»<sup>118</sup> (*libidinisation du sexe paradisiaque*) no fue producto de una reflexión inminentemente práctica sobre la regla monacal, sino de una teorización jurídica sobre la obligación general de la vida secular canónica: el matrimonio. Pues en efecto, para que el pecado de adulterio pudiera ser imputado, la *libido* no podía ser considerada como una naturaleza adquirida e involuntaria que provocara la tentación en el hombre mediante una batalla dramática y virtualmente interminable. Contra esta concepción, la estrategia de Agustín consistió en insertar la *libido* en la naturaleza racional y voluntaria del hombre mediante el concepto de *consensus*. Esto es, la idea de que, en todo acto sexual, el hombre consiente voluntariamente el arrebato de la *libido* para llevar a cabo el acto sexual. De acuerdo con esta forma de «consentimiento» (*consentement*), tras la Caída del Paraíso, todo hombre estaría obligado a «[querer] lo que quiere la concupiscencia» (*on veut ce qui veut*

114 «À cette implication, dont l'acte volontaire ou la volonté explicite de commettre un acte sont la forme la plus visible, mais si condamnable qu'elle doit se trouver exclue quand commence le travail ascétique, à cette implication du sujet d'autant plus redoutable qu'elle se produit dans ce qui en lui est le moins volontaire, Cassien donne le nom de concupiscence.» FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 240

115 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 239

116 Según Foucault, en Agustín, las nociones de *libido* y *concupiscentia* son utilizadas indistintamente para denotar un «movimiento involuntario provocado por la atracción sexual» (*un mouvement involontaire provoqué par l'attraction sexuelle*). FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 333, nota 2.

117 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, pp. 325-361.

118 En el Paraíso, antes de la Caída, Agustín de Hipona otorgaba al hombre la capacidad de controlar su miembro, únicamente con fines reproductivos, de la misma manera que usa sus manos a voluntad. FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 332

*la concupiscence*).<sup>119</sup> Dicho de otra forma, en el acto sexual la voluntad humana «se quiere a sí misma concupiscencia» (*se veut elle-meme concupiscence*).<sup>120</sup> De este modo, incluso en el acto más puramente entregado a la multiplicación de la especie, el sujeto consciente ya no pierde simplemente el combate contra el objeto deseado, sino que «se constituye y se sella a sí mismo como sujeto deseante; y a partir de entonces los movimientos de su concupiscencia se le vuelven imputables» (*se constitue et se scelle lui-même comme sujet désirant; dès lors les mouvements de sa concupiscence lui deviennent imputables*). De este modo, el deseo libidinal mismo se torna la forma del sujeto. Foucault lo afirma expresamente hacia el final de *Les Aveux*:

El análisis de Agustín no hace de la concupiscencia ni una potencia específica en el alma, ni una pasividad que limite su poder, sino la forma misma de la voluntad, es decir, de lo que hace del alma un sujeto. [Esta forma] no es para [Agustín] lo involuntario contra la voluntad, sino lo involuntario de la voluntad misma: aquello sin lo cual la voluntad no puede querer, salvo precisamente el socorro de la gracia, la única capaz de liberarle de aquella «debilidad» que es la forma misma de su querer.<sup>121</sup>

Tras estos análisis, cabe establecer el siguiente marco de horizontes y conclusiones posibles. De acuerdo con *Les Aveux de la chair*, mucho antes del surgimiento de un querer emergente desde las profundidades del ser humano moderno, la juridificación agustiniana de la *libido* permitió que el deseo sexual se estableciera como condición de posibilidad del querer de la voluntad. San Agustín restaría así como instaurador de un discurso jurídico cuya concepción del poder no deja de aludirnos en el presente bajo la figura de Marx. Al mismo tiempo, la instauración de un discurso donde la *libido* constituye la estructura formal del alma, interpela no solo al freudismo, sino a las revisiones posestructuralistas de raigambre lacaniana. Es probable que el análisis del combate de la castidad en Casiano permita esbozar elementos clave de la metafísica freudiana de la negatividad y la teoría psicoanalítica de las pulsiones. Y en última instancia, cabe preguntarse en qué medida el esquizoanálisis deleuzo-guatariano es deudor de las intensidades y las potencias propias de la dramaturgia bélica de la castidad.

Aunque los estudios foucaultianos aún están lejos de proporcionarnos respuestas completamente satisfactorias a estas preguntas, nos resulta bastante convincente que las reservas de Foucault con la pareja Freud-Marx, y con la pareja Deleuze-Guattari, convergen en la convicción de que la substitución del dominio dinámico

119 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 353.

120 FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 354.

121 « *L'analyse d'Augustin ne fait de la concupiscence ni une puissance spécifique dans l'âme, ni une passivité qui en limite le pouvoir, mais la forme même de la volonté, c'est-à-dire de ce qui fait de l'âme un sujet. Elle n'est pas pour lui l'involontaire contre la volonté, mais l'involontaire de la volonté elle-même : ce sans quoi la volonté ne peut pas vouloir, sauf précisément le secours de la grâce, laquelle seule peut l'affranchir de cette «infirmité» qui est la forme même de son vouloir.* » FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair*, p. 334.

de las *aphrodisia* por la hermenéutica cristiana de la concupiscencia, permitió una experiencia nueva del deseo que le dio a la relación consigo la forma del sujeto. Es más, me atrevo a precisar que ahí donde *La Volonté de savoir* tomaba la genealogía del dispositivo de sexualidad como una arqueología del psicoanálisis, tras *Les Aveux de la chair*, la historia del sujeto moderno bien puede inscribirse en una arqueogenealogía del deseo en cuanto forma de sí.

## 6. Bibliografía

- DEFERT, Daniel. *Une vie politique*, Seuil, París, 2014.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie». En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 13-90.
- DEFERT, Daniel. «Glissements progressifs de l'oeuvre hors d'elle-même». En Franche, Dominique. *Au Risque De Foucault*. Centre G. Pompidou, París, 1997, pp. 151-161.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie (1): L'Anti-Édipe*. Minuit, París, 1972.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie (2) : Mille Plateaux*. Minuit, París, 1980.
- DERRIDA, Jacques. ««Être juste avec Freud». L'histoire de la folie á l'âge de la psychanalyse». En ROUDINESCO, E. (ed.), *Penser la folie: essais sur Michel Foucault*, París, Galilée, 1992, pp. 139-195.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*, Flammarion, París, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le choses*. Gallimard, París, 1966
- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*, Gallimard, París, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité, 1: La Volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité, 2: L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, 3: Le Souci de soi*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. Seuil/Gallimard, París, 1999.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur» En *Dits et Écrits I. 1954-1975*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 817-849.
- FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale». En *Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1515-1526, p. 1521
- FOUCAULT, Michel. «*Structuralisme et poststructuralisme*». En *Dits et Écrits II. 1975-1984*. Quarto Gallimard, París, 2001, pp. 1250-1276.
- FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Seuil/Gallimard, París, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France, 1970-1971*. Seuil/Gallimard, París, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1989*. Seuil/Gallimard, París, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France (1980 - 1981)*. Seuil/Gallimard, París, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, vol. 4 : Les Aveux de la chair*. Gallimard, París, 2018.

VOELTZEL, Thierry. *Vingt ans et après*. Verticales, París, 2014.