

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

número 15 || diciembre 2023 || Foucault y la Roma clásica



Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES

www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Foucault y la Roma clásica
Número 15, diciembre de 2023

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Foucault y la Roma clásica
Número 15, diciembre de 2023

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, diciembre 2023

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Secretario de Redacción: Juan Horacio de Freitas [defreitas.jh@gmail.com]

Coordinador del monográfico: Juan Horacio de Freitas

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltседiciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltседiciones EIRL [www.cenaltседiciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: *Vue imaginaire de Rome avec la statue équestre de Marc Aurèle, la colonne de Trajan et un temple*, de Hubert Robert, 1786.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltседiciones.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

El lugar de la soberanía en la recepción romana del cinismo y el retorno cínico de lo político en el último Foucault

The Place of Sovereignty in the Roman Reception of Cynicism and the Cynical Return to Politics in the Late Foucault
Juan Horacio de Freitas11

Estilística da existência e suicídio: atitude de excesso

Stylistics of existence and suicide: an attitude of excess
Stela Maris da Silva29

La prehistoria diogénica del gozo: la lectura de Foucault de los discursos de Dión de Prusa

Diogenian prehistory of joy: about Foucault's lectura on Dio of Prusa's discourses
Emilio Ortiz Navarro41

II MATERIALES

¿La hora de Foucault? Reflexiones sobre el yo romano desde Séneca a san Agustín

Time for Foucault? Reflections on the Roman Self from Seneca to Augustine
James I. Porter61

III DOSSIER: «Tras 25 años de Sexo y razón»

Introducción al Dossier «Tras 25 años de Sexo y razón»

Introduction to the Dossier 'After 25 Years of Sexo y razón'
Diego Delgado Pastor y Álvaro Castro Sánchez91

Sexo y razón & salud y norma

Sexo y razón & salud y norma
Rafael Huertas95

De *Sexo y razón* a *Pater Infamis*. Breves reflexiones sobre la obra de Francisco Vázquez

From *Sexo y razón* to *Pater Infamis*. Brief reflections on the work of Francisco Vázquez
Ricardo Campos105

El arte de conocer: una apreciación de la obra de Francisco Vázquez García

The Art of Knowing: An Appreciation of the Work of Francisco Vázquez García
Richard Cleminson125

La filosofía como saber híbrido (o cómo hacer cosas con Foucault). A propósito de Sexo y Razón

Philosophy as hybrid knowledge (or how to do things with Foucault). About Sex and Reason
Jesús González Fisac143

A propósito de Sexo y Razón. Entrevista a Andrés Moreno Mengíbar y Francisco Vázquez García

About Sexo y Razón. Interview with Andrés Moreno Mengíbar and Francisco Vázquez García
Álvaro Castro, Diego Delgado, Francisco Vázquez y Andrés Moreno167

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*175
Información de la Red Iberoamericana Foucault175
Call For Papers nº 14 de *Dorsal*176

I

ARTÍCULOS

El lugar de la soberanía en la recepción romana del cinismo y el retorno cínico de lo político en el último Foucault

The Place of Sovereignty in the Roman Reception of Cynicism and the Cynical Return to Politics in the Late Foucault

Juan Horacio de Freitas

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

juan.defreitas@uacademia.cl

Resumen: En la segunda mitad del último de los cursos que imparte Foucault en el Collège de France, titulado *El coraje de la verdad* (1984), se emprende un estudio de la recepción romana del cinismo (Epicteto, Luciano, Dión de Prusa, Séneca, Juliano, etc.) en el que toma una especial relevancia la relación del fenómeno cínico con el poder. A partir de un análisis de dicho estudio, pretendemos mostrar cómo el tema del cinismo, mediado por el esbozo que de él se hace en la época imperial, es una herramienta privilegiada que le sirve a Foucault para volver a desplegarse en problemáticas abiertamente políticas, tan presentes en su itinerario intelectual antes de los ochenta, no solo sin eludir las consecuencias de sus disertaciones sobre el repliegue ético en la Antigüedad, sino, muy por el contrario, partiendo de ellas.

Abstract: In the second half of Foucault's final course at the Collège de France, titled *The Courage of Truth* (1984), a study of the Roman reception of Cynicism (Epictetus, Lucian, Dio of Prusa, Seneca, Julian, etc.) is undertaken, highlighting the significant relationship between the Cynical phenomenon and power. Through an analysis of this study, this paper aims to demonstrate how the theme of Cynicism, mediated by the portrayal of it during the Roman Empire, serves as a privileged tool for Foucault to reengage in openly political issues, which were prominent in his intellectual itinerary before the 80s, not only without avoiding the consequences of his dissertations on the ethical unfolding in Antiquity but, quite the contrary, starting from them.

Palabras clave: Foucault; cinismo; soberanía; vida otra

Keywords: Foucault; Cynicism; Sovereignty; the Other Life

Fecha de recepción: 20/09/2023. Fecha de aceptación: 01/12/2023.

El artículo es una versión adaptada del capítulo «Soberanía» de nuestra tesis doctoral *El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gestulaciones*. Defendida en la Universidad Complutense de Madrid el 28 de octubre de 2019. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>. Este trabajo se ha hecho en el marco del proyecto posdoctoral FONDECYT N° 3220037 titulado «La gubernamentalidad desnuda en Foucault. Sobre el despliegue político del cinismo».

Juan Horacio de Freitas de Sousa es Doctor en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor en la Universidad Católica Andrés Bello, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Actualmente llevando a cabo un proyecto posdoctoral FONDECYT

1. Inmutabilidad, dominio de sí y cuidado de los otros

El abordaje que Foucault hace del cinismo en el último de sus seminarios impartidos en Collège de France tiene como núcleo de interés el mecanismo transvalorador que, según él, caracteriza a los cínicos. Esta transvaloración se efectuaría sobre cuatro fenómenos, que serían a su vez los que en la Antigüedad permitirían distinguir lo que es verdadero (*alethés*) de lo que no lo es. Dichos fenómenos serían: 1) lo develado, lo desoculto; 2) la pureza, que sería la carencia de cualquier tipo de mezcla; 3) la rectitud (*euthýs*: directo), o sea, la conformidad con lo derecho y lo que es debido; y 4) la inmutabilidad, la persistencia en la identidad y la incorruptibilidad. Ahora bien, este sentido de la verdad no velada, no mezclada, recta e inmutable fue aplicado muy pronto a maneras de ser, maneras de hacer, maneras de conducirse y formas de acción. Foucault, a través de una exploración de los diálogos platónicos, va mostrando el modo en que estos rasgos son desplazados al plano de la existencia para dar forma a algo así como una vida verdadera (*alethés bios*). Esta vida vendría a ser 1) una existencia sin disimulo, sin incoherencia entre lo que se piensa y se dice; 2) una existencia sencilla, guiada por el principio único de la razón y sin la mezcla de las pasiones; 3) también sería una vida conforme a los principios, las reglas y el *nómos*; y, finalmente, 4) se caracterizaría por escapar de la perturbación, de los cambios, de la corrupción y de la caída, manteniéndose sin modificaciones en la identidad de su ser a través del autodomínio. Los cínicos transvalorarían estos cuatro rasgos no a través de una negación o confrontación de estos, sino por medio de una *continuidad carnavalesca*, una afirmación radical y pantomímica de dichos rasgos que terminaría por invertir su valor inicial. De este modo, la vida cínica (*bios kynikós*) terminaría por convertirse en 1) una vida impúdica, absolutamente transparente; 2) miserable, sin ningún tipo de ornamento que se adicione a su existencia pura; 3) bestial, regida por la ley de la Naturaleza; y 4) combativa, guardiana, soberana, de ejercicio de poder¹.

De estos cuatro desplazamientos de la verdad al territorio de la existencia, del *alethés* al *bios alethés*, el cuarto, el que pasa de la inmutabilidad propia de la verdad a un determinado ejercicio de poder sobre sí mismo, es el menos claro del mapa conceptual foucaultiano, y aún menos claro al momento de ser ejemplificado con el diálogo platónico de turno². Por nuestra cuenta, y sin la pretensión de extendernos demasiado en ello en este momento, suponemos que el anudamiento entre inmutabilidad y autodomínio en el ámbito del *alethés bios* estaría vinculado

1 Sobre la transvaloración cínica de la verdadera vida se puede revisar nuestro trabajo: DE FREITAS, Juan Horacio. «Foucault y el problema del *alethés bios* en la filosofía cínica; o de cómo se invalida la moneda según el *Coraje de la verdad*». En *Revista observaciones filosóficas*, N° 15, 2012-2013. <https://www.observacionesfilosoficas.net/foucaultyelproblemadelalethesbios.htm>

2 Cfr. PLATÓN. «Teeteto», 176a. En *Diálogos. vol. V*. Trad. A. Vallejo Campos. Gredos, Madrid, 1988, 244. Sobre la oscuridad de este análisis foucaultiano: DE FREITAS, Juan Horacio. *El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>

al clásico tema de la disputa entre la exacerbada *dynamis* de las pasiones —que en un momento se vuelcan sobre algo y luego sobre otra cosa— y la razón ordenadora que logra la estable quietud del alma evitando el conflicto entre aquéllas. Encontramos esta idea en Platón³, Marco Aurelio⁴, Galeno⁵ y en gran parte de la literatura helenístico-imperial. Vemos en todos estos autores el planteamiento de la buena dirección del alma en tanto control, sometimiento o guía de cualquier agitación pasional, que vendría a ser un repliegue de un asunto propiamente político —como es el de *gobernar*— o económico —en tanto administración de la casa— en el seno de la constitución ética del sujeto. Así pues, tenemos frente a nosotros la cuestión de la *enkrateia*, el *gobierno de sí*, de tanta importancia en el quehacer foucaultiano de los años ochenta, en tanto que es considerada un punto privilegiado de enlace entre la esfera política y la ética. Por ello, no debe extrañarnos que, de los cuatro rasgos de la vida verdadera y sus respectivas transvaloraciones cónicas, será precisamente este último, el de la existencia soberana, el que Foucault estudiará con mayor detenimiento, entendiéndolo, además, como «el elemento más fundamental, más característico y, asimismo, más paradójico de la vida cónica»⁶, lo que explica que el subtítulo de su último seminario en el Collège, en donde analiza esta cuestión, sea *El gobierno de sí y de los otros II*.

La importancia de arrojar un poco de luz sobre la relación entre inmutabilidad y soberanía se agudiza si tomamos en cuenta que los textos que utiliza Foucault para dar cuenta de lo que tradicionalmente se consideraba una vida soberana no hacen referencia a la cuestión del cambio y la quietud. Dichos textos son, sobre todo, obras de Séneca en donde es muy usual las expresiones vinculadas a la pertenencia de sí. Por ejemplo, en las cartas 20, 42, 62 y 75 de las *Epístolas morales a Lucilio*, en las que se explicita el poseerse a sí mismo como virtud, y lo mismo podemos encontrar en *De la brevedad de la vida*⁷. En este adueñamiento de sí senequiano donde se enlazan la autorrealización ética y el ejercicio del poder, Foucault descubre un tercer elemento, de vital importancia en su itinerario filosófico, que se suma a aquél par, y que sufrirá también un efecto de transvaloración cónica; nos referimos al placer, al gozo de sí. Dice Séneca en la epístola 23 titulada «El gozo y el bien verdaderos brotan de la virtud del alma»: «atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir «de lo tuyo? De ti mismo y de tu parte más noble»⁸; y en el capítulo 5 de su *Consolación a Helvia*, afirma: «La naturaleza ha

3 PLATÓN. «Gorgias» 493a-494a. En *Diálogos II*. Trad. J. Calonge. Gredos, Madrid, 1987, 94-95.

4 MARCO AURELIO. *Meditaciones V* 26. Trad. R. Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 1977, 107.

5 GALENO. «De Placitis Hippocratis et Platones» V, 307, 7-308. de Lacy, Phillip (Ed.). Berlín, Akademie-Verlag, 2015. En DE VÁZQUEZ, M. T. «Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma». En PERETÓ RIVAS, R. y VÁZQUEZ, S. (Eds.). *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina*. Buenos Aires, Teseo, 2017, 118.

6 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo del Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 282.

7 SÉNECA. *Sobre la brevedad de la vida II*, 4. Trad. Socas Gavilán. F. Junta de Andalucía, 2010, 12.

8 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio III* 23, 6. Trad. Roma Meliá I. Gredos, Madrid, 1986, 193.

conseguido esto: que para vivir bien no nos hicieran falta grandes preparativos: cada uno puede hacerse feliz (...) (el sabio) siempre se ha esforzado en guardar en sí lo más, en reclamar de sí todos los gozos»⁹.

No obstante, aunque esta vida soberana fue tradicionalmente entendida como posesión gozosa de sí, eso no quiere decir que se creyera que ésta se limitara a una dinámica enclaustrada en la mismidad, sino que usualmente se la concibió en un vínculo de beneficencia para con los otros. Foucault menciona dos formas distintas en las que se efectúa ese quehacer soberano con los demás. En primer lugar, estaría el «vínculo de tipo personal, de dirección, de socorro espiritual, de ayuda»¹⁰. Encontramos ejemplos de este tipo de relación entre maestro y discípulo en Epicteto, que habla de la labor pedagógica como algo que está mucho más allá de la mera enseñanza teórica, labor que debe ser de auxilio y cura, por lo que el aula del filósofo se presenta como una clínica (*iatreion*) para sus alumnos¹¹; y Séneca, por su parte, también hace alusión a este cuidado a la vez médico y psicogógico, pero directamente dirigido al amigo que precisa ser ayudado¹². En segundo lugar, la vida soberana sería provechosa para los demás más allá de cualquier relación directa con los discípulos o los amigos, lo sería en sí misma y para todo el género humano, fuera por medio de la escritura sobre leyes y reglas de conducta¹³, o por el simple hecho de embellecer y dignificar con su existencia todo el tejido de la humanidad, de la misma manera, dirá Epicteto, que la laticlava —esa franja rojiza que adorna las togas senatoriales— embellece el atuendo y muestra el estatus de quien la porta¹⁴. Ahora bien, tanto en un caso como en el otro, se trate del vínculo directo con el discípulo/amigo o de la relación con toda la humanidad, la labor de asistencia se plantea en la vida soberana como una obligación, como un deber que trasciende a las circunstancias específicas en las que se encuentre el sabio; no importa si éste se ha retirado de los asuntos públicos, si ha tomado una vida anacóretica lejos de la mirada de los hombres, en cualquier caso, el sabio que se pertenece a sí mismo tiene el deber ético de ser benéfico para con los otros¹⁵. No obstante, Foucault señala, en consonancia con la sentencia «la relación consigo mismo es ontológicamente la primera»¹⁶, que esta actividad de servicio a los demás

9 SÉNECA. *A su madre Helvia. Consolación* V 1. Trad. Alonso de Real, C. Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 43.

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 284.

11 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III, XXIII, 30. Trad. Ortiz, García, P. Gredos, Madrid, 1993, 341.

12 SÉNECA. *Cuestiones naturales* IV. Trad. Navarro y Calvo, F. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuestiones-naturales--0/html/ff0a3650-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#l_10_ (Consultado: 12/06/18).

13 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio* II 14, 14, 153.

14 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* I, II 17-18, 62.

15 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio* VII 68, 2, 389.

16 FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad». En *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 1999, 1033.

es «un plus, un exceso»¹⁷ de la relación con la mismidad, aunque no deja de ser cierto que desde una perspectiva ética, es decir, centrada en las diferentes prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo para su libre autoconfiguración, el hecho de, por un lado, dominarse a sí mismo y, por el otro, a través de este ejercicio ayudar a los otros sirviéndoles de ejemplo y modelo, serían dos caras de la misma moneda, dos expresiones de una sola soberanía; «ser soberano de sí —dice Foucault— y ser útil a los demás, gozar de sí mismo y solo de sí mismo, y al mismo tiempo prestar a los otros la ayuda que necesitan (...) son en el fondo una sola y la misma cosa»¹⁸. Esa pertenencia de sí que Foucault denomina «acto fundacional» va a permitir, en su sola efectuación, las dos cosas: el gozo de sí y el poder ser útil para los otros.

2. Monarquía irrisoria y militancia universal

Ahora bien, el cinismo retomará este tema de la hedónica soberanía sobre sí mismo que es, a su vez, un quehacer de beneficencia para los otros, pero, al igual que con los otros tres rasgos tradicionales de la verdadera vida (la vida transparente, sin mezcla y recta), lo hará llevándolo al límite, intensificándolo, encarnándolo, y se dramatizará «bajo la forma de la afirmación arrogante de que el cínico es rey»¹⁹. Esta asociación entre filosofía y monarquía no comienza ni tiene su punto culminante en el cinismo, y Foucault ofrece dos importantes ejemplos —aunque sin mencionar las fuentes específicas— de este vínculo en el mundo grecorromano. En primer lugar, tendríamos a Platón, que establece una doble relación entre lo monárquico y lo filosófico: por un lado, el filósofo sería ese que es capaz de hacer funcionar sobre sí mismo un poder que tiene la misma la forma que el que entabla un buen rey sobre su reino²⁰; y, por el otro, este sujeto que es capaz de establecer una relación monárquica sobre la mismidad es el mismo que deberá, según el ateniense, ejercer un poder monárquico sobre los demás y ser, de este modo, el filósofo rey²¹. El segundo ejemplo es tomado de la epístola 108 de Séneca a Lucilio, en la que aquél se opone a que su maestro estoico Átalo²² diga de sí mismo que es un rey, ya que un filósofo auténtico, como en efecto lo era Átalo, sería en realidad «más que un rey», en tanto que tiene «la facultad de censurar a los reyes»²³.

17 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 285.

18 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 286.

19 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 286.

20 PLATÓN. «República» 443e-445d. En *Diálogos IV*. Trad. Eggers Lan, C. Gredos, Madrid, 1988, 240-243.

21 PLATÓN. «República» 473d, 282.

22 Foucault señala erróneamente que Átalo es un cínico (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 287).

23 SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio XVII-XVIII 108*, 13, 300.

Así pues, no es extraño encontrar en la Antigüedad esta analogía entre monarquía y filosofía. Sin embargo, en los cínicos este tema adopta una forma muy singular, puesto que estos plantearán la afirmación «muy simple, muy despojada y completamente insolente»²⁴ de que ellos mismos son reyes. No se trata aquí de la mera relación monárquica con la mismidad, de la utopía de una ciudad que debería ser gobernada por filósofos, o de esa función exterior y superior a la soberanía del rey de la que habla Séneca. El cínico entra en escena presentándose como el auténtico y único monarca, y el ejercicio pantomímico de su poder es el que devela lo vacua, insustancial y, en definitiva, falsa que es la monarquía de los que suelen ser llamados y se llaman a sí mismos reyes. Es en este sentido que Foucault denominará al cínico «el rey antirrey» —ese que, a través de la verdad misma de su monarquía, pone en evidencia la farsa de la realeza política—, y partiendo de este postulado dará cuenta del célebre enfrentamiento entre Diógenes y Alejandro Magno. Para analizar este encuentro entre el filósofo vagabundo y el gran conquistador, Foucault volverá a un texto que ya había trabajado en sus conferencias sobre la parrhesía impartidas en Berkeley, nos referimos al discurso de Dión de Prusa titulado *De la realeza*.

El discurso del Crisóstomo comienza estableciendo un juego de simetría-disimetría entre Diógenes y Alejandro, «uno frente a otro en una especie de igualdad totalmente disimétrica y desigualitaria», lúdica que se sostiene sobre el tema del poder: el macedonio, ya adueñado del territorio helénico y reconocido como el hombre más poderoso de la tierra, decide ir en busca del sinopense para enfrentarlo en el espacio de éste, en su tonel. Están, entonces, Diógenes y Alejandro cara a cara, se esboza por un momento un escenario de igualdad, pero inmediatamente recordamos que el hijo de Filipo II es el rey, es el que tiene el poder político y militar, y a esta superioridad se le suma la nobleza de su carácter al ir al encuentro del cínico sin su fuerza armada, sin respaldarse en su autoridad mítica, social o bélica, y reconociendo al desposeído Diógenes como un individuo de valor, incluso con uno similar al suyo propio, lo que se deduce de aquella célebre afirmación del conquistador: «si no hubiera nacido Alejandro, hubiera querido nacer Diógenes»²⁵. De esta manera, no podemos desestimar el poder político del macedonio —por lo menos no de buenas a primeras— confrontándolo con un poder moral que podríamos suponer monopolizado por el filósofo; en su pretensión de ir al encuentro de Diógenes, y en el modo en que lo hace, se evidencia una formación ética a la altura de cualquier sabio urbano y de su propio reinado²⁶. No obstante, cuando Dión comienza a describir el uso que el filósofo perruno hace de su insolente parrhesía filosófica se vuelven a equilibrar las fuerzas,

24 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 287.

25 *Gnomologium Vaticanum* 743, n. 91. En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Akal, Barcelona, 2008, 232.

26 DIÓN DE PRUSA. «De la realeza» IV 11. En *Discursos*. Trad. Morocho Gayo, G. Gredos, Madrid, 1988, 255.

y, finalmente, el sinopense termina mostrando que la disimetría radica en que él mismo es mucho más poderoso que el Magno, que él es el verdadero rey.

El sinopense demuestra su auténtica soberanía aludiendo, básicamente, a cuatro elementos. En primer lugar, Diógenes, a diferencia de Alejandro, no necesita de un ejército, ni aliados, ni armaduras, ni prácticamente nada para consolidar su monarquía. Por lo tanto, el reinado del macedonio es frágil, precisa de muchas cosas que, a fin de cuentas, no dependen totalmente de él, mientras que el cínico posee un poder que no perderá de ninguna manera, ya que no requiere de nada ajeno a su propia voluntad para conservarlo. En segundo lugar, la realeza cínica, que sería la auténtica, no se hereda de un padre que fue rey y tampoco se adquiere a través de una educación adecuada, sino que tiene su origen directo en la divinidad, por lo que el alma del filósofo cínico no necesita ser cultivada, no requiere una formación especial, es ya regia por naturaleza y está dotada de *andreia* (virilidad — coraje) y *megalophrosyne* (magnanimidad), que son las marcas que indican el ser un auténtico descendiente de Zeus. El tercer elemento parte del principio de que un verdadero monarca es aquél que triunfa sobre los enemigos, pero Alejandro apenas ha derrotado a los griegos, y luego quizás podrá imponerse sobre los medos o los persas, mas Diógenes, por su parte, es ese que ha logrado triunfar sobre los verdaderos y más peligrosos adversarios, aquellos que moran en el interior de sí mismo, los que solemos llamar *defectos* o *vicios*; el sabio perruno, que es el auténtico y único rey, es el que no tiene ya enemigos porque ha derrotado a todos sus defectos, a todos sus vicios, a todas sus pasiones²⁷. En último lugar, el cínico es el verdadero rey porque su gobierno no está en manos del azar, se ha construido para ser invulnerable a los caprichos de la *Tyché*, a los vaivenes de la Fortuna, ha fortalecido sus murallas contra los avatares de la vida, mientras que la monarquía de Alejandro sería parecida, en opinión del sinopense, a la de esos prisioneros de los persas que durante un tiempo son tratados como reyes para luego ser despojados de todo, luego torturados y, finalmente —cuando es insoportable el sufrimiento de haber perdido todos los placeres que se les concedió—, asesinados²⁸.

Con estos cuatro elementos tomados del texto de Dión Crisóstomo tenemos un esbozo de la monarquía auténtica del cínico en contraposición a la ilusoria soberanía de Alejandro Magno. Pero Foucault apuntará un par de características más de este reinado cínico: por un lado, es una realeza irrisoria y *oculta* tras la desposesión y la miseria, y, por el otro, es una «monarquía abnegada», abnegación que tiene, a su vez, tres rasgos fundamentales. Primero, se trata de un cuidado real y activo de los otros, una ocupación por el bienestar ajeno que se podría llamar sacrificial si no fuera porque el cínico encuentra su placer, su gozo, en este arduo quehacer. La segunda característica de esta soberanía abnegada es que, en vez de tener la forma legislativa

27 DIÓN DE PRUSA. «De la realeza» IV 55-56, 269-270.

28 DIÓN DE PRUSA. «De la realeza» IV 67, 272.

que podríamos esperar de una actividad monárquica, está más bien asociada a una especie de «intervencionismo médico»²⁹, que Foucault ejemplificará con la célebre anécdota en la que se señala que Crates de Tebas —el *abrepuertas*— tenía la costumbre de visitar los hogares con el fin de brindar consejos y así hacer frente a los vicios que infectaban a las familias³⁰. El tercer y último rasgo sería el carácter polémico, belicoso y agresivo de su beneficencia, que, si bien podemos notarlo en las muchas desfachateces pantomímicas que aparecen en las anécdotas sobre los cínicos, cobrará forma literaria en la diatriba, las *paignia* y la chanza seriocómica que tienen como principales precursores a los cínicos Crates y Menipo.

Así pues, el cínico, a diferencia del sabio senequiano, no se conforma con tener una vida útil solo en tanto que ejemplar, sino que presta un servicio activo, ladrador, de lucha, diacrítico, mordaz, de combate contra los vicios, por lo que él mismo se compara con un atleta³¹ que se entrena para imponerse sobre los contrincantes, y también con un soldado que monta guardia contra los adversarios³². En esto los cínicos son herederos de ese Sócrates elogiado en el *Laques* por sus dotes militares —los cuales legitiman el diálogo filosófico—, y que, además, en el tercer libro del *Memorabilia* de Jenofonte, amonesta a su discípulo Epígenes por llevar un cuerpo enclenque y no tener una vida atlética³³. No obstante, en el cinismo esta vida militar y atlética tiene un mayor alcance que el que se puede descubrir en Sócrates, ya que si para éste el combate se establece fundamentalmente contra los propios deseos y apetitos, el cínico, por su parte, teatraliza y traslada a la superficie sociopolítica esta lucha espiritual convirtiéndola en una especie de *militancia* agresiva que se enfrenta a una serie de conductas, hábitos e instituciones humanas que serían ajenas a la *physis* y, por ello mismo, a la ley verdadera (*alethés nómos*). Sin duda, tanto en el caso socrático como en el del cinismo se trata de la contienda contra los vicios, pero para los filósofos perrunos esta adversidad no debe limitarse a los vicios de un sujeto en particular, sino también y sobre todo a los del género humano en su totalidad.

Deleuze entendía el estudio foucaultiano de esas técnicas de sí o prácticas ascéticas del período helenístico-imperial, que tenían el objetivo de alcanzar el dominio de sí (*enkráteia*), como la pretensión de dar cuenta de la ética en tanto repliegue en la mismidad del ejercicio del poder sobre los otros —*para dirigir bien a los otros, debo gobernarme primero a mí mismo*—, lo que daría lugar a todo un discurso en torno a la interioridad³⁴. En el cinismo, tal como vemos, brota la osadía de dar el paso soberano sobre los otros en la materialidad de sus existencias,

29 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 292.

30 APULEYO. «Floridas» 22. En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral seriburlesca*, 514.

31 «Epístola 33. A Hiparquía». En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral seriburlesca*, 543.

32 JERÓNIMO. «Contra Joviniano» II 14. En MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral seriburlesca*, 355.

33 JENOFONTE. *Recuerdo de Sócrates* III 12, 1-8. Trad. Zaragoza, J. Gredos, Madrid, 1993, 145-147.

34 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Vázquez Pérez, J. Paidós, Barcelona, 2010, 133.

y, además, se da una reinversión pantomímica de aquella dinámica inaugural de la ética clásica de la que hablaba Deleuze en su análisis sobre Foucault. Ese rey irrisorio que es el cínico ya no se queda inmerso en la labor inacabable de gobernarse a sí mismo peleando contra el propio desenfreno, sino que emerge en la superficie con una práctica agresiva y constante de combate contra los vicios que acechan a la humanidad en su vida real, «con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir»³⁵. Pero —y esta es la reinversión—, el cuidarse, el entrenarse, el dirigirse y gobernarse solo será posible para el cínico si éste tiene el coraje de lanzarse a esa exterioridad que es la guerra filantrópica en pro de la virtud. Al igual que sucede con la parrhesía, esta bélica y valerosa tarea en la exterioridad es en sí misma una tecnología del yo, un ejercicio espiritual, una práctica ascética que le permite al sujeto constituirse, guiarse y dominarse; el someterse al peligro de ser despreciado, de ser violentado o de perder la vida en esta contienda que se realiza en nombre de la verdad y el bien es ya, en sí mismo, una forma de autorrealización ética que a la vez que se establece pone también a prueba su firmeza. Parrhesía y militancia; estamos en el campo del *Coraje de la verdad*.

El cínico, entonces, dramatizará ese rasgo del *alethés bios* que es la vida soberana, la vida benéfica que goza de sí misma, convirtiéndola en vida militante, de combate contra los propios vicios y, en especial, los de los otros. Foucault no deja de apuntar que está consciente del anacronismo que supone hacer uso del término *militancia* en el contexto del mundo helenístico e imperial, no obstante, esta noción le sirve para dar cuenta de una determinada postura del *bios kinikós* que coincide bastante bien con lo que hoy día llamamos *vida militante*, y señala, incluso, que en el seno de la filosofía cínica se encuentran los fundamentos sobre los que se sostendrán luego las éticas militantes de la modernidad. Al respecto, vale recordar la actitud cínica de perro guardián (en la época imperial ya podríamos hablar incluso de *canalla* protectora) que reconoce y ataca a los enemigos a la vez que se sacrifica para proteger a los amigos, actitud de soldado o atleta combatiente contra los males del mundo (que se rearticulará históricamente en las órdenes mendicantes del Medioevo y en los movimientos revolucionarios del XIX), actitud de rey abnegado que renuncia a todo y vive en la miseria por el bien de la humanidad (figura del monarca mísero que será tan importante en la literatura del barroco alemán, pero que encontrará su representación paradigmática en la escena isabelina, especialmente en *El Rey Lear*³⁶); según Foucault, todo esto estaría bastante presente y sería fundamental en el concepto moderno de militancia³⁷.

35 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 293.

36 SHAKESPEARE, William. *King Lear*. University Society, New York, 1901.

37 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 298.

No deja de ser cierto que esta idea de militancia filosófica puede hallarse en otras doctrinas del pensamiento helenístico e imperial en las que el proselitismo y la propaganda para ganar adeptos tenían un lugar importante, pero ésta siempre se realizaba bajo una forma cerrada, sectaria y elitista, como se puede observar en el estoicismo, el epicureísmo o el escepticismo académico. La militancia cínica, por el contrario, sería de «circuitos abiertos»³⁸: se dirige a todo el mundo, no exige ningún tipo de iniciación doctrinal o misteriosa y no requiere *paideia* alguna, ya que se sostiene, por un lado, sobre el cuidado y la reafirmación pantomímica de las ideas más rudimentarias y fundamentales de lo que tradicionalmente se reconoce como bueno, y, por el otro, en el coraje de lanzarse a una violenta actividad de amonestación y cuestionamiento de los otros, como si se tratara de una radicalización del tábano con el que se compara Sócrates en la *Apología*. Decimos «radicalización» porque en vez de limitarse, como el ateniense, a incitar a los conciudadanos a que se hagan cargo de sí mismos, el cínico ataca, ladra, muerde, y no apenas a tal o cual individuo, sino a toda la humanidad, con la pretensión de cambiar el mundo, mucho más allá de los márgenes del movimiento filosófico al que pertenecen. Así pues, según Foucault, en el cinismo se presenta un «militantismo abierto, universal, agresivo, un militantismo en el mundo, contra el mundo»³⁹.

3. Bienaventuranza, verdad y vida otra

Podemos ver, entonces, que el cínico encarna y dramatiza el cuarto elemento del *bíos alethés*, la vida soberana, entendida tradicionalmente como una existencia dueña de sí misma, pero a través de un despliegue pantomímico saca a la soberanía filosófica de la interioridad, y se presenta como el monarca auténtico de todos los hombres, el elegido por los dioses para guiar a la humanidad. Tomando al pie de la letra y radicalizando el principio de que el filósofo es un soberano, el cínico ejecuta una hipertrofia ética, convirtiendo el dominio de sí en gobierno de los otros. Además de esta alteración en el territorio filosófico, el cínico realiza una *parakharaxis* de las características más comunes de la monarquía política: preferencia por la soledad en vez de los ejércitos, la corte y los aliados; frugalidad en vez de riquezas y poder; ascesis rigurosa en vez de la languidez y el hedonismo. No obstante, la transvaloración de la vida regia no pretende inaugurar una nueva forma de ser rey, sino, muy por el contrario, hacer resurgir, rescatar, materializar la monarquía auténtica, la que se encuentra sustentada en la tradición religiosa (o una cierta interpretación de esta tradición), la que se evidencia en los riesgos

38 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 316.

39 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 299.

de Ulises, en la franqueza de Aquiles, en el coraje de Héctor y, sobre todo, en los trabajos de Heracles. Según Foucault, esta soberanía heroico-filosófica sustentada en la tradición helénica tendría dos objetivos fundamentales: en primer lugar, la *bienaventuranza*; y, en segundo lugar, la manifestación de la verdad.

Desde la perspectiva de Epicteto la vida bienaventurada que logra la soberanía cínica tiene, como es de esperar, un talante claramente estoico, ya que se entiende como «aceptación del propio destino»⁴⁰. Cuando el filósofo frigio describe ese anochecer del cínico en el que logra descansar plácidamente después de haber cumplido su misión soberana y divina, dice también que en ese momento de reposo el gobernante oculto del mundo puede pronunciar las palabras de Cleantes: «*Conduceme, Zeus, y tú, Destino*»⁴¹, e incluso las de Platón: «Si así agrada a los dioses, así suceda»⁴². Estamos en el seno del *amor fati*, la afirmación universal, la aceptación alegre del destino, el jovial decir sí al presente; el cínico epictetiano sería la encarnación ideal de esta postura ante la existencia, y con ésta ejecutaría una transvaloración estructural que afectaría todo acontecimiento vital: ante cualquier aspereza, dolor, humillación o aparente infortunio, este adepto al cinismo asentiría gozosamente con la convicción de que son pruebas divinas en pro de su fortificación y felicidad, y así pondrá en evidencia el divino y bienaventurado *alethés bíos*, apartando el velo de la *doxa*, deshaciéndose de esa arbitraria acuñación que es la vana opinión de los hombres. Allí donde estos, con actitud mediana respecto a su tradición y a los principios que dicen defender, ven desdicha y desventura, el cínico dirá: «¿Verdad que ninguno de vosotros me ha visto con aire sombrío? (...) ¿Quién, al verme, no cree ver a su propio rey y señor?»⁴³. Vemos, entonces, la vuelta al tema de la monarquía cínica, reinado trabajoso y difícil, pero que se presenta como «resplandor de la alegría de quien acepta su destino»⁴⁴, soberanía que es el opuesto paradójico del poder de los reyes de la Tierra: mientras el cínico practica su realeza a través del bienaventurado cumplimiento de rigurosos y ásperos trabajos ascéticos que le darán la mayor de las felicidades, el monarca nómico o, más precisamente, el monarca del *falso nómos*, tiene una vida lánguida, de placeres y riquezas, por lo que vive lleno de inquietudes, penas, miedos y deseos sin cumplir que le mantienen cerrada la entrada a la felicidad⁴⁵.

Nos topamos así con la primera consecuencia de la soberanía cínica, la bienaventuranza. La segunda sería la manifestación de la verdad, punto al que Foucault presta especial atención, lo que no debería extrañarnos si consideramos que todo su análisis en torno a la filosofía cínica se hace dentro del marco de

40 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 318.

41 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano III* 22, 95, 334.

42 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano III* 22, 96, 334.

43 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano III* 22, 48-49, 326-327.

44 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 319.

45 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano III* 22, 60-61, 328-329.

una investigación sobre el decir veraz y, más precisamente, sobre la *parrhesía*, la franqueza. El cínico es, según Epicteto, el que tiene la valentía y el deber de decir la verdad (*tharrhêin parrhesiázesthai*)⁴⁶, es, aún más, el ángel que anuncia la verdad (*apangeilai talethê*)⁴⁷. Vale recordar que el comienzo del análisis sobre los cínicos en *El coraje de la verdad* se inicia destacando las tres funciones que cumple la estética (de la existencia) cínica en su ejercicio parresiástico: una función instrumental, una de reducción y una de prueba. Ya al final de su análisis exclusivamente dedicado al fenómeno cínico en la Antigüedad grecorromana, Foucault vuelve a detenerse explícitamente en la cuestión del decir veraz filosófico-perruno, pero esta vez para entender las diferentes formas en la que se manifiesta.

En primer lugar, la verdad cínica se revelaría en su propia conducta, en su cuerpo, en sus gesticulaciones. No se trata de una mera conformidad entre lo que se piensa, se dice y se vive, conformidad que no solo sería propia de las escuelas filosóficas de la Antigüedad, sino que se instauraría como un valor ético para la sociedad en general. Esto es muy común en el ámbito cultural grecorromano, pero el cínico, más que procurar esta armónica conformidad entre pensamiento, palabra y vida, practicará una *homofonía de la verdad*, es decir, que en su propia manifestación corporal, que en la puesta en escena de cada instante de su cotidianidad, expresará la verdad, y el decir, el hablar, el articular discursos, será tan solo un segmento, una de las múltiples formas que cobrará su existencia parresiástica, su vida veraz. La verdad en el cínico se manifiesta, en segundo lugar, bajo la forma de la prueba y la comprobación. Esta, a su vez, se presentaría de tres maneras posibles. Primero, como conocimiento de las propias capacidades, discernimiento de carácter atlético o militar sobre las posibilidades de éxito que se tiene en una prueba o lucha determinada⁴⁸. La prueba y comprobación de la verdad tomaría también la forma de la vigilancia de sí mismo, y aquí observamos una inflexión estoica, nos referimos a aquel ejercicio espiritual, aquella *técnica de sí*, que consiste en hacer revisión perpetua del flujo de las representaciones. Epicteto, en este sentido, compara al cínico con el fiel servidor de Hera, Argos, el vigilante de cien ojos: «Pero en el albedrío y el uso de las representaciones, allí verás cuánto ojo pone, que hasta dirás que Argos a su lado era ciego»⁴⁹. Mas ¿de qué tiene que percatarse el cínico cuando pone su panóptica mirada sobre sus propias representaciones? Dice el frigio:

¿No habrá algún asentimiento precipitado, algún impulso imprudente, algún deseo inalcanzable, algún rechazo en el que pueda caer, algún propósito incumplido, algún reproche, alguna bajeza o envidia? En ello la gran atención y el esfuerzo.⁵⁰

46 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 96., p. 334.

47 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 25., p. 322.

48 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 51, 327.

49 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 103, 335.

50 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 104-105, 335.

En consecuencia, trabajo ascético típicamente estoico aplicado a la vida cínica, ejercicio de plegamiento sobre la interioridad para librar al alma de cualquier inquietud, vigilancia rigurosa de sí para mantenerse en la vida pura, libre de toda mezcla de pasiones, deseos y opiniones vanas, característica fundamental del *bíos alethés*. Ahora bien, esta vigilancia no se limita a la propia interioridad —cosa que sería un atributo exclusivamente estoico—, sino que es en lo esencial una atención dirigida a los otros. Usando el símil epictetiano, diremos que ese Argos Panoptes que es el cínico, mientras mantiene cincuenta de sus ojos sobre sus propias representaciones, los otros cincuenta emprenden una tarea de inspección perpetua de los demás, que le permite cumplir la misión episcópica, de vigilancia.

Foucault, no obstante, hace una precisión de gran importancia si se la observa desde un punto de vista transhistórico, es decir, teniendo en consideración las múltiples autojustificaciones que elaboraron las diversas formas de militancia religiosa y política que se dieron desde el Medioevo hasta la Modernidad en lo referente a su propio quehacer con el prójimo, con la sociedad o con la humanidad: esta vigilancia, este *episkopountes* cínico, no consiste en ser un meticón que se ocupa de los asuntos ajenos, el filósofo perruno no es en realidad un *polypragmosyne*, ese sujeto —siempre despreciado en el mundo helénico y romano— que se ocupa de muchas cosas y que mete sus narices en todas partes. El cínico solo interviene en aquellos actos que conciernen a toda la humanidad y, por lo tanto, a sí mismo en tanto que pertenece a ésta. Dado que *nada de lo humano le es ajeno* por ser él mismo un hombre y, más aún, el enviado de los dioses para decir la verdad y procurar el bien, su vigilancia y corrección de los otros no es impertinente, sino, más bien, la forma crucial que toma el cuidado que ejerce sobre sí mismo; «Porque —dice Epicteto— cuando examina los asuntos humanos no se está metiendo en lo ajeno, sino en lo propio»⁵¹. El cínico, militante universal de la verdad y la virtud, cuida de sí y se realiza éticamente cuando cumple debidamente su misión existencial, su tarea ética, que es proteger y guiar a todos como si fueran su familia⁵². Por lo tanto, desde esta perspectiva, decir que el escogido de los dioses es un *polypragmon* sería tan absurdo como afirmar que el padre que atiende los asuntos de sus hijos es un metiche, o, aún mejor ejemplo, que «el estratega cuando examina y pasa revista y vigila a los soldados y castiga a los desordenados» es un entrometido⁵³. El general que examina sus tropas no les da importancia a los asuntos privados de los soldados, sino a todas aquellas actitudes que afectan de una manera u otra al ejército al que pertenecen ellos y el general mismo, por lo que éste en su vigilancia de los otros se ocupa de toda la tropa y de él en tanto integrante del ejército. Asimismo, el cínico se ocupa del género humano, y es en este sentido que se comprende que *nada de lo humano le sea ajeno*; no quiere decir esto que cada acto de un individuo le atañe, sino, más bien, que cada acto humano que afecta

51 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 97, 334.

52 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 96, 334.

53 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 97, 334.

a la humanidad es su responsabilidad o, aún más, le es propio. A pesar de la dinámica estoicizante de querer ver en el cínico una inquietud por la interioridad, en Epicteto se salvaguarda esta *parakharaxis* estructural: la *epimeleia heautou* y la autosubjetivación como labor en la superficie del mundo, como exteriorización plena de los principios, como espectáculo de la virtud, como verdad siempre puesta en juego con otros y a la vista de otros. Afirma Foucault: «la atención de los otros coincide exactamente con el cuidado de sí»⁵⁴. Pero podemos ir aún más lejos: en el cínico solo hay cuidado de sí en la inquietud por los otros.

Tenemos, de esta manera, dos de las formas que tomaría la verdad en la soberanía cínica, y faltaría una tercera que es con la que Foucault cierra su análisis sobre el cinismo grecorromano⁵⁵. No obstante, antes de ir a ella es pertinente apuntar un par de cosas que nos permitirán ver la investigación foucaultiana sobre los cínicos desde una perspectiva más global respecto a su itinerario filosófico. No deja de ser interesante que Foucault termine su análisis sobre el cinismo grecorromano haciendo referencia a su carácter soberano, a su labor de gobierno de los otros, porque de esta manera vuelve a situarse explícitamente en el campo de lo político, aunque esta vez llegando a él desde el estudio de las prácticas de sí, de la ética, estudio que caracterizó al así llamado «último Foucault». Pero más interesante aún es que el filósofo francés termine su análisis de la soberanía cínica abordando esos dos rasgos que acabamos de ver, la bienaventuranza y la verdad, ya que con estos deja en evidencia la correlación existente entre las tres esferas que nunca deja de estudiar conjuntamente: el poder, que aquí se presentó como soberanía universal y oculta; la ética entendida como relación consigo mismo, que en el cinismo toma la forma de la vida bienaventurada; y el saber o la verdad, que el cínico siempre pone de manifiesto a través de una existencia homofónica y militante. Son las «tres dimensiones irreducibles, pero en constante implicación»⁵⁶. Así como en el seno de una investigación sobre la autorrealización del sujeto Foucault hace surgir el fundamental problema político de la soberanía, ahora hace brotar dentro de ésta la cuestión de la ética y la verdad. Pero no deja este juego de relaciones hasta aquí, sino que luego, en el territorio del saber —que aquí surgió de la cuestión de la soberanía— señala la reaparición de la política, esta vuelve a aparecer con especial fuerza en la tercera forma que toma la verdad en el cinismo: esa verdad que es manifestación perpetua, vigilancia de sí y de los otros, es también la verdad que cambia la conducta de los individuos y al mundo en general.

54 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 324.

55 Para adentrarse inmediatamente en los vínculos entre cinismo y ascetismo cristiano, que según Porter en «¿La hora de Foucault? Reflexiones sobre el yo romano desde Séneca a san Agustín», publicado en el presente volumen, sería «más superficiales de lo que Foucault estaría dispuesto a admitir». “Probablemente”, a Porter le sorprendería dar cuenta de algo tan bien sabido como la existencia del llamativo y problemático personaje del cínico-cristiano (tenemos los célebres ejemplos de Peregrino Proteo y Máximo Alejandrino), así como de un cristianismo cínico. Sobre la relación entre cinismo y cristianismo no podemos prescindir del trabajo de GOULET-CAZÉ, M.-O. *Cynicism and Christianity in antiquity*. Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, 2019.

56 DELEUZE, Gilles. *Foucault*, 157.

Comencemos, pues, con la transformación del individuo. En efecto, el cínico a través de la escandalosa y crítica expresión de la verdad procura hacer que los demás se den cuenta de que su conducta es incorrecta si lo que procuran es la virtud y la felicidad. Epicteto pone en boca de su cínico ideal lo siguiente: «Como ciegos vais de arriba abajo dando vueltas; seguís otro camino, tras abandonar el existente, buscáis en otra parte la serenidad y la felicidad, en donde no están, y ni siquiera dais crédito a quien os lo indica»⁵⁷. El pasaje muestra que el objetivo del cinismo es corregir una dirección, indicar que se sigue un camino erróneo, el *camino otro*, en contraste a la vía correcta que es la *existente* y la que *abandonamos*. A esta vía Epicteto la llama *existente* porque es la real, es la única posible para alcanzar la virtud; y es una vía *abandonada* porque en un primer momento se está en ella, se la acepta como la verdadera y legítima, pero esta aceptación, muestra el cínico, se queda encerrada en el plano meramente teórico sin ejecutarse nunca en la materialidad de la existencia. Es curioso que justo después de afirmar que el tercer rasgo de la verdad cínica es el cambio de la existencia, ahora sostengamos junto a Epicteto y Foucault que la canalla filosófica considera que el camino falso es el *camino otro*, el distinto. En este paradójico punto, Foucault remite a la tesis sobre el cinismo en la que tanto ha insistido a lo largo de *El coraje de la verdad*:

(...) al retomar —lo vimos la vez pasada— los temas más tradicionales de la filosofía clásica, el cínico cambia el valor de esa moneda y pone de relieve que la verdadera vida no puede sino ser una vida otra con respecto a lo que es la vida tradicional de los hombres, incluidos los filósofos.⁵⁸

Por lo tanto, el *bíos alethés*, la existencia real, con las características que aquí hemos analizado, es la *misma* que la formulada por la tradición filosófica; el cínico acepta, reafirma, retoma los principios fundamentales que la constituyen, se apropia de ella y la considera la única válida, la *existente*. Pero en el seno de esta *mismidad* y a través de una serie de actos, de teatralizaciones y gesticulaciones que Foucault engloba bajo el nombre de «plástica de la verdad»⁵⁹, los seguidores de Diógenes muestran que esta vida *misma* solo es posible vivirla, efectuarla, encarnarla, haciendo de ella otra cosa muy distinta de lo que la tradición que la constituyó creyó que era. Por lo tanto, la *vida otra* del cinismo es siempre *otra* respecto a las creencias y prácticas reales y cotidianas de los hombres que creen vivir en la virtud y la verdad, pero esa *otredad* es la consecuencia, el *ergon*, de un movimiento radical de entrega, seguimiento y asentimiento metamórfico de la *mismidad*. Es en este sentido que se puede decir que la *vida otra* es la de los otros, la de aquellos que están fuera, al margen o a medio camino de la vida verdadera, de la *vida misma*,

57 EPICTETO. *Disertaciones por Arriano* III 22, 26-27, 324.

58 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 325.

59 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 320.

que materializada por los cínicos se presenta como alteridad, alteridad siempre respecto a la conducta y creencia de los otros. Por lo tanto, esta canina vida veraz, tan distinta respecto a la de los otros, pero tan escandalosamente cercana a los fundamentos que todos defienden, tiene la tarea de hacer que los hombres abandonen su —más o menos homogénea— existencia falsa, y practiquen la verdadera; «No la otra, que se equivoca de camino, sino la misma, la que es fiel a la verdad»⁶⁰.

Pero esta transvaloradora verdad cínica no procura apenas el cambio de los individuos, no solo pretende que un grupo de sujetos practique esa *vida otra* que es la encarnación de la *vida misma*, sino que además busca una transformación del mundo; «es todo otro mundo —sostiene Foucault— el que debe surgir, el que debe estar, en todo caso, en el horizonte, y el que debe constituir el objetivo de esta práctica cínica»⁶¹. No obstante, a pesar de las analogías, este *mundo otro* no es, claro está, el de los medievales milenaristas, ese que inevitablemente se establecerá por voluntad divina y para el cual hay que prepararse; tampoco es el *otro mundo* platónico, ese *topos* metafísico destinado a las almas una vez que hayan abandonado el cuerpo. El *mundo otro* del cinismo es un deber, algo que hay que provocar militantemente, pero este cambio, esta *otredad*, no se conseguirá introduciendo elementos trascendentes o ajenos al mundo ya existente, sino extrayendo de su propia materialidad lo que ya en verdad es, despojando de él todos sus elementos ornamentales y logrando así que manifieste en la superficie su auténtico ser. El *metalismo cínico*, ese mecanismo en el que se toma la moneda (*nómos*) y se le provee su verdadero valor haciendo que su metal (*physis*) gesticule su propia efigie, se aplica a lo que decimos sobre el *mundo otro*: este *nuevo mundo* es el mismo de siempre, pero haciendo y mostrando sus propias muecas. Así pues, la verdad en el cinismo no solo tiene que ver con la contemplación y la exposición discursiva del *ser*, sino, ante todo, con una actividad material sobre uno mismo, sobre los demás y sobre el mundo en general, actividad que transfigura, que metamorfosea, que transvalora, y es precisamente este cambio, esta intervención técnica sobre sí, los otros y el mundo, lo que permite el surgimiento de la verdad *misma*.

60 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 320.

61 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 326.

4. Bibliografía

- DE FREITAS, Juan Horacio. *El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones*. Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2019. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/59426/>
- DE FREITAS, Juan Horacio. «Foucault y el problema del *alethés bios* en la filosofía cínica; o de cómo se invalida la moneda según el *Coraje de la verdad*». En *Revista observaciones filosóficas*, N° 15, 2012-2013. <https://www.observacionesfilosoficas.net/foucaultyelproblemadelaethesbios.htm>
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Vázquez Pérez, J. Paidós, Barcelona, 2010.
- DE VÁZQUEZ, M. T. «Fundamentos epistemológicos de la doctrina galénica acerca de las enfermedades del alma». En PERETÓ RIVAS, R. y VÁZQUEZ, S. (Eds.). *Conocimiento y curación de sí. Entre filosofía y medicina*. Teseo, Buenos Aires, 2017.
- DIÓN DE PRUSA. «De la realeza». En *Discursos*. Trad. Morocho Gayo, G. Gredos, Madrid, 1988.
- EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Trad. Ortiz, García, P. Gredos, Madrid, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo del Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad». En *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 1999.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. *Cynicism and Christianity in antiquity*. Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing, 2019
- JENOFONTE. *Recuerdo de Sócrates*. Trad. Zaragoza, J. Gredos, Madrid, 1993.
- MARCO AURELIO. *Meditaciones V 26*. Trad. R. Bach Pellicer. Gredos, Madrid, 1977.
- MARTÍN GARCÍA, J. A. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Akal, Barcelona, 2008.
- PLATÓN. «Gorgias». En *Diálogos II*. Trad. J. Calonge. Gredos, Madrid, 1987.
- PLATÓN. «República». En *Diálogos IV*. Trad. Eggers Lan, C. Gredos, Madrid, 1988.
- PLATÓN. «Teeteto». En *Diálogos. vol. V*. Trad. A. Vallejo Campos. Gredos, Madrid, 1988.

- SÉNECA. *A su madre Helvia. Consolación*. Trad. Alonso de Real, C. Universidad de Navarra, Pamplona 1996.
- SÉNECA. *Cuestiones naturales*. Trad. Navarro y Calvo, F. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cuestiones-naturales--0/html/ff0a3650-82b1-11df-acc7-002185ce6064_9.html#I_10
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*. Trad. Roma Meliá I. Gredos, Madrid, 1986.
- SÉNECA. *Sobre la brevedad de la vida*. Trad. Socas Gavilán. F. Junta de Andalucía, 2010.
- SHAKESPEARE, William. *King Lear*. University Society, New York, 1901.

Estilística da existência e suicídio: atitude de excesso

Stylistics of existence and suicide: an attitude of excess

Stela Maris da Silva

Universidade Estadual do Paraná – Campus Curitiba II, Brasil
stela.silva@ies.unespar.edu.br

Resumo: Algumas das noções fundamentais deixadas por Foucault para pensarmos sobre a atualização do presente são a de experiência e de deslocamento. Tomando como o fio condutor a atualização do tema suicídio, o objetivo desse texto é pensar com Foucault, a partir dos estudos que ele realizou sobre a Antiguidade, em especial em Sêneca, quanto ao deslocamento do valor binário de salvação da vida ante a morte, para uma prática de si como processo, no cuidado de si, como *parresía* cínica, ou seja, o suicídio em sua verdade escandalosa. Observado por Foucault, tal deslocamento aparece, por exemplo, nos posicionamentos de Sêneca ao considerar covardia o fato de esperar a morte de modo passivo, sem se saber qual delas se prolonga, se a vida ou a morte. Na Antiguidade, os cínicos eram uma expressão da *parresía* e afrontavam as pessoas com seus valores. Desvelavam aquilo que a cegueira do assujeitamento não as permite enxergar.

Palavras-chave: Michel Foucault; Suicídio; Sêneca; Cínicos; *Parresía*

Abstract: Some of the central cognitions written by Foucault for us to think about updating the present have regarded about experience and displacement. Taking updating of suicide theme as the guiding thread, this text aims at thinking with Foucault, based on the studies he carried out on Antiquity, especially on Seneca, concerning the displacement of the binary value of saving life in face of death, for a self-practice as a process, in self-care, as cynical parrhesia, that is, suicide in its scandalous truth. Observed by Foucault, such displacement emerges, for example, in Seneca's point of view, when he considers cowardice to passively wait for death, without knowing which one lasts, whether life or death. In ancient times, Cynics were an expression of parrhesia and confronted people with their values. And they revealed what blindness of subordination does not allow them to see.

Keywords: Michel Foucault; Suicide; Seneca; Cynics; *Parrhesia*

Fecha de recepción: 10/11/2023. Fecha de aceptación: 17/12/2023.

Stela Maris da Silva. Pós-Doutora em Filosofia, mestre em Psicologia, graduada em Filosofia; atua na Universidade Estadual do Paraná- Campus Curitiba II, Curitiba Pr. Brasil, como docente e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PROF-FILO, Campus União da Vitória e em diferentes cursos de Graduação na área de artes com interesses no campo da Filosofia contemporânea francesa, em especial Michel Foucault, e arte; É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Arte e do Grupo de Filosofia Francesa Contemporânea do DGP do Brasil. Foi membro do Conselho Estadual de Cultura. Possui publicações na área da filosofia, ética e estética.

“Existe uma gravidade no frívolo,
 uma grandeza em todas as loucuras,
 uma força em todos os excessos”
 (Charles Baudelaire)

1. Considerações iniciais

Escrever sobre suicídio como excesso, numa perspectiva da estilística da existência, da *parresía* cínica, tem força, demanda atualização, é experiência para não pensar o mesmo que pensara antes. Michel Foucault dizia que o trabalho do intelectual “não é moldar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas [...]”.¹

Postulados no âmbito das instituições sociais tratam o suicídio como um tipo de morte de muito difícil aceitação. É uma morte rejeitada, que escandaliza. Vale lembrar que o termo “escândalo” pode ser entendido no âmbito do escândalo cínico, aquele que provoca, inquieta como *parresía*, que torna visível o que não se quer ver.

Para dar início a esta escrita, evoco a expressão de Foucault: “Eu sou um experimentador e não um teórico [...] escrevo para me mudar e não pensar a mesma coisa de antes”², pois, como experimentadora, o que pretendo ao pesquisar a obra de Foucault é mudar o modo de pensar o suicídio, a partir de um deslocamento do valor binário de salvação da vida ante a morte, para uma prática de si como processo, no cuidado de si, como *parresía* cínica, ou seja, o suicídio em sua verdade escandalosa.

Assim, tomando como fio condutor a atualização do tema suicídio, o objetivo deste texto é argumentar, com Foucault, o deslocamento de tal valor binário para a visão de uma prática de si como processo, em sua verdade escandalosa da *parresía* cínica, em sua atitude de excesso. Para fazer deslocamentos, é preciso situar o que foi observado por Foucault no chamado período helenístico romano (séculos I e II). Ele viu, por exemplo, nos posicionamentos de Sêneca (4 a.C.–65 d.C.), filósofo, escritor e político romano, um modo diferente de ver a vida e a morte, pois considerava covardia esperar a morte de modo passivo, sem se saber o que se prolonga, a vida ou a morte. Diante de estados de degeneração do corpo, dos sentidos, da inteligência, de um estar quase morto, dizia ele que se tal situação viesse a acontecer, sairia desse podre e arruinado edifício. A atitude do poder sobre a morte era justificada por Sêneca pela crença de que somente nessa situação

1 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*. Gallimard, Paris, 2001, 1495.

2 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, II*, 861.

alguém pode ser totalmente livre, e numa atualização diria, acrescente-se, ser ele um *parresiasta* cínico. A saúde de Sêneca era bastante frágil, vivia perigosamente a política. Tinha mais de 60 anos, talvez por isso se dedicou, especialmente em *Cartas a Lucílio*, ao tema da morte. São 22 livros, 124 epístolas que tratam da moral e da virtude, da vida e da morte, e da filosofia na vida do cidadão.

O deslocamento observado por Foucault estava no contexto de seus estudos, quando ele, retomando a Antiguidade, anunciou não só o cuidado de si, mas a *parresía* e a *parresía* cínica. Tenho como hipótese que, no âmbito do cuidado de si, poder-se-ia pensar o suicídio enquanto um ato de fazer a morte de si, ato esse portador de uma verdade escandalosa, em sua atitude de excesso em relação à vida.

Vale lembrar que antes de Sêneca já havia alguns posicionamentos sobre o ato do suicídio. Platão se colocava contrário ante a problemática do suicídio, justificando por ser a vida um favor dos deuses e, portanto, não se podendo fugir das suas benevolências. Assim, o ato do suicida é um desacato à vida. Num caso de doença, ou de se considerar a vida um bem superior, ainda há de se esperar que o benefício venha de outrem. Diferentemente, os estoicos, ao pensarem na vida como obra de arte, viam a possibilidade para o suicídio como um ato corajoso diante de situações extremas, como forma de cuidado de si. Eles priorizaram o domínio sobre si e a alma serena, e para isso as paixões que agitam a alma devem ser suprimidas. O medo da morte, um sofrimento causado pelo luto por um ente que morrera são paixões, e elas não deveriam causar dor. A felicidade não estaria vinculada ao adverso na vida, mas à tomada de posição diante de tal acontecimento. Sêneca sofre essa influência.

No curso *A Hermenêutica do sujeito*, aula de 17 de fevereiro de 1982, segunda hora, Foucault está falando da “visão do alto sobre si, que engloba o mundo de que se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo”.³ É uma forma de experiência espiritual observada na cultura ocidental, que ele encontrou em textos estoicos, mas sobretudo em Sêneca. Foucault salienta o caso de Mária, que perde seus filhos, caso escrito em *Consolação de Mária*, onde Sêneca usa de argumentos estoicos, mas traz a experiência, “faz referência à possibilidade de um olhar do alto sobre o mundo”.⁴ Na mesma aula, mais ao final, ainda comentando o texto de Sêneca, afirma que a escolha não se refere à vida, viver bem ou mal, mas sim deliberar sobre o que se quer ou não viver.

O simétrico do suicídio está dado aqui: tu podes deliberar, é dito a Mária neste mito, para saber se queres ou não viver; mas saibas bem que, se escolheres viver, será a totalidade desse mundo — desse mundo que se expôs aos seus olhos, com suas maravilhas e dores — que terás escolhido.⁵

3 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 344.

4 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 345.

5 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 347.

2. A coragem da verdade em sua relação consigo

Márcia precisa ter a coragem da verdade da vida, a verdade da relação consigo, da escolha do morrer ou viver. Destaca Foucault que as ideias sobre *parresía* têm muitas nuances em Sêneca, ainda que não tenha sido nominada enquanto tal no que se refere ao trabalho sobre o si mesmo e sobre o outro.

Baseado nas leituras do período da Antiguidade, Foucault desenvolveu, no curso de 1984, *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1993–1994)*, o conceito de verdade “decididamente original e que encontra, segundo ele, na filosofia antiga uma inscrição maior, largamente ocultada pelo regime moderno dos discursos e dos saberes”.⁶ Faz isso, como já havia feito no ano anterior, por meio do estudo dos modos de veridicção, da análise das formas de governamentalidade, e de uma descrição das técnicas de subjetivação.⁷ *A noção de parresía*, apresentada em 1982 e 1983, é desenvolvida nesse marco teórico. O dizer-a-verdade da *parresía*, distinguindo-se do dizer a verdade do ensino, da profecia e da sabedoria, inscreve-se no tipo de relação do sujeito consigo e com o outro.

Na aula do dia 29 de fevereiro desse curso, ele retoma o tratado na aula anterior, ou seja, a prática da veridicção, de *parresía* ética, considerada por ele útil para o bom governo e salvação da cidade. Tal noção, fundada na prática socrática, especialmente no *Laques*, exemplo de *parresía* ética, por tratar do tema da verdade da coragem, e da relação entre o uso da fala franca (*parresía*) e o cuidar de si (*epiméleia heautoû*), se “por um lado, portanto, faz o vínculo, o círculo verdade da coragem/coragem da verdade, e por outro lado, o vínculo, o pertencimento, da prática da *parresía* ao grande tema do cuidado de si mesmo”.⁸

Ainda que útil para o bom governo da cidade, ali já estava assinalada a *parresía* ética grega em suas deferentes formas, objetivos e domínios de aplicação. Foucault retoma o *Laques* para destacar a fala franca, a coragem de dizer a verdade, mas, sobretudo, o usar essa fala franca, a *parresía*, e o princípio de ter de se aplicar a si mesmo, de cuidar de si (*epiméleia heautoû*).

Quanto à *parresía* cínica, observa-se Foucault trazendo Sêneca e a vida não dissimulada. Logo na segunda aula, de 14 de março, quando Foucault fala sobre os quatro aspectos da vida cínica — a vida não dissimulada, a vida independente, a vida reta e a vida soberana, senhora de si —, ele cita Sêneca apontando que nele poderíamos encontrar uma série de desenvolvimentos interessantes sobre o que é a vida não dissimulada. Diz ele:

Sêneca via a verdadeira vida que a gente deve viver como se estivesse sempre diante do olhar dos outros em geral, mas sobretudo e de

6 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II* [A coragem da verdade: o governo de si e dos outros]. Cours au Collège de France (1983-1984) Ed. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Gallimard, Paris; Seuil, Ehes, 2009, 315.

7 Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 315.

8 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 146.

preferência diante dos olhos, do controle, do amigo, o amigo que é ao mesmo tempo o guia exigente e a testemunha. Para Sêneca, a própria prática da correspondência, da troca de cartas, tornando presentes um ao outro o autor da missiva e seu destinatário, tinha precisamente esse papel de pôr de certo modo a existência dos dois correspondentes ante o olhar de cada um deles, cada um ante o olhar do outro. De um lado, o autor da carta constitui, para aquele a quem ele endereça seus conselhos e suas opiniões, uma espécie de olho, de princípio de vigilância.⁹

Foucault, no texto de 1983 *L'écriture de soi*, destaca na escrita de si a escrita com função *etopoiética*, tal como aparece em documentos dos séculos I e II. Uma escrita de cartas, *correspondências* e, em especial, os *hupomnêmata*, que teriam o papel de operadoras da transformação da verdade do êthos. Ao tratar da correspondência, cita as Cartas de Sêneca:

As Cartas de Sêneca mostram uma atividade de direção exercida por um homem idoso e já aposentado sobre um outro que ainda ocupa importantes funções públicas. Porém, nessas cartas, Sêneca não se limita a se informar sobre Lucilius e seus progressos; não se contenta em dar-lhe conselhos e comentar para ele alguns grandes princípios de conduta. Através dessas lições escritas, Sêneca continua a se exercitar, devido a dois princípios por ele frequentemente invocados: o de que é necessário adestrar-se durante toda a vida, e o de que sempre se precisa da ajuda de outro na elaboração da alma sobre si mesma.¹⁰

No movimento, ocorrido entre o século III a.C. e o século II d.C., as questões sobre a verdade, matriz de uma teoria do conhecimento, da política e da conduta individual, foram dando lugar às verdades úteis, abrindo espaço para uma filosofia que não tivesse preocupação com a verdade em geral, e sim da moral.

Pouco antes de sua morte, Foucault deu a última entrevista, com o título *Le retour de la morale*¹¹, na qual ele reafirmava a estilística da existência nos seguintes termos:

A busca de estilos de existência, tão diferentes quanto possível uns dos outros, me parece um dos pontos pelos quais a investigação contemporânea pôde se inaugurar na antiguidade em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seria aceitável para todos — no sentido de que todos devam submeter-se a ela — parece-me catastrófica.¹²

A estilização da relação consigo mesmo, um certo estilo de conduta, a busca de estilos tão diferentes quanto possível foi, na visão de Foucault, central na experiência antiga. Entretanto, os antigos queriam descobrir um estilo, uma

9 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 231-232.

10 FOUCAULT, Michel. «Un plaisir si simple». Em *Dits et écrites, II*. Gallimard, Paris, 2001, 778.

11 FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale». Em *Dits et écrites, II*. Gallimard, Paris, 2001, 1515.

12 FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», 1525.

unidade de “moral de estilo” que pudesse ser comum a todos. Essa começou a ser pensada no Império Romano (séculos II e III), o que pode ser observado, “mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epícteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso”.¹³ Ou seja, essa busca por um estilo comum pode ter sido um equívoco, pois alimentou um estilo religioso, um modo de pensamento retomado no cristianismo.

Em que pese o uso que foi feito dela, a questão do estilo de existência inaugurada na Antiguidade põe em discussão a relação do indivíduo consigo mesmo, uma relação que rompe com os modos de ser que tenham base em fundamentos universais pressupostos, que negue as relações de poder dominadoras, que não busque uma verdade interior e sim a verdade dada ao conhecimento e à experiência. Um sujeito livre daquilo que foi atribuído a ele por uma moral codificada.

Quando Foucault tratou da relação consigo, da cultura de si, do *cura sui* nas aulas de 1982 *A hermenêutica do sujeito*, ele menciona Sêneca na constituição do *cura sui*, ou seja, na constituição de uma atitude filosófica da *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e suas relações com o *ghôthi seautôn* (conhece-te a ti mesmo). Pode-se afirmar que Sêneca faz parte do processo de constituição de uma *cura sui* como um princípio fundamental que caracterizou o que seria uma atitude filosófica, tanto para a cultura grega como para a cultura romana.

Na primeira aula de 6 de janeiro de 1982, ao anunciar a questão a ser tratada no curso, ou seja, “em que forma histórica foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre esses dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’”¹⁴, ele toma como ponto de partida a noção de “cuidado de si”, o que ele define como uma noção grega complexa e rica, mas também a noção de *epiméleia heautoû*, traduzida pelos latinos de *cura soi*. É um trabalho sobre si constitutivo do êthos, uma atitude que implica a relação consigo mesmo, a relação com os outros e a relação com a verdade. É um ocupar-se de si, um dominar-se, transformar-se na própria relação consigo mesmo, independente de prescrições.

Segundo Foucault, a noção de *epiméleia heautoû* pode ser retomada, pelo menos como hipótese de trabalho, para mostrar a evolução do exercício filosófico até o asceticismo cristão, podendo ser considerado um fio condutor possível para análise. Levantou a questão do valor atribuído ao “conhece-te a ti mesmo” e à desvalorização da noção de “inquietação de si mesmo”; a noção de *epiméleia heautoû* esteve presente em diferentes formas e práticas filosóficas ou espirituais, com formulações de caráter positivo e moral como “ocupar-se de si mesmo”, “cuidar-se de si” etc. Paradoxalmente, a partir dessa noção, como afirmado anteriormente, também se desenvolveram morais austeras nos primeiros séculos antes da era cristã, que reapareceram na moral cristã e no mundo moderno. As regras rígidas

13 FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», 1517.

14 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 4.

encontradas nos códigos foram sendo modificadas no contexto de uma ética do egoísmo, seja no renunciar a si mesmo do cristianismo, seja na obrigação com a coletividade da moral moderna.

A noção de *epiméleia heautoû*, desde Sócrates até o asceticismo cristão, foi se modificando, se ampliando, e surgem diferentes significações básicas: uma primeira refere-se à atitude, ou ao modo determinado com relação a si mesmo, aos outros e ao modo de ver o mundo; uma segunda noção refere-se ao modo de ver o mundo, os outros e a si mesmo, prestando atenção ao que se pensa sobre eles; uma terceira noção refere-se àquelas ações que se faz para transformar-se a si mesmo.

Esta última acepção de *epiméleia heautoû* parece estar expressa na passagem de Fernando Pessoa no *Livro do desassossego*, com a qual finalizo esta parte do texto:

A vida prática sempre me pareceu o menos cómodo dos suicídios. Agir foi sempre para mim a condenação violenta do sonho injustamente condenado. Ter influência no mundo exterior, alterar coisas, transpor entes, influir em gente — tudo isto pareceu-me sempre de uma substância mais nebulosa que a dos meus devaneios. A futilidade imanente de todas as formas da acção foi, desde a minha infância, uma das medidas mais queridas de meu desapego até de mim. Agir é reagir contra si próprio. Influenciar é sair de casa. Sempre meditei como era absurdo que, onde a realidade substancial é uma série de sensações, houvesse coisas tão complicadamente simples como comércios, indústrias, relações sociais e familiares, tão desoladoramente incompreensíveis perante a atitude interior da alma para com a ideia de verdade.¹⁵

3. A coragem da verdade em sua característica cínica

A obra *Diógenes*, de Jean-Léon Gérôme, a título de ilustração, traz uma referência à vida verdadeira enquanto “vida outra”, que tem importante valor filosófico na história do cinismo. É a *parresia* cínica que se expressa com Diógenes de Sinope¹⁶, na medida em que ele foi um personagem central do cinismo antigo, por seu modo de vida verdadeiro. Representante importante do cinismo, era filho de um banqueiro, e foi exilado de Sinope por adulterar moedas da cidade. A alteração de moedas “[...] viria a se tornar uma metáfora central para a atividade filosófica de Diógenes: eliminar a moeda falsificada da sabedoria convencional para dar espaço à vida cínica autêntica”.¹⁷

15 PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. Unicamp, Campinas, 1994, 171-172.

16 Para ilustrar como os cínicos foram representados na história, vale mencionar que Diógenes de Sinope aparece bem representado em *La scuola de Atene*, de Rafael, em afresco de uma das paredes da *Stanza della Segnatura*, no Vaticano. Rafael o representa sentado em um dos degraus que levam ao espaço onde estão Platão e Aristóteles, centrais na cena de Rafael. De modo esparramado e isolado, cabelo e barba espessos, está lendo um papiro.

17 GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. Loyola, São Paulo, 2007, 18.

A prática cínica tem uma articulação estreita com o princípio do dizer-a-verdade ilimitado e corajoso, portanto, pode ser vista enquanto forma de existência como escândalo vivo da verdade. Tal prática manifesta-se, ao longo da história do Ocidente, através de possíveis suportes de transferência do modo de ser cínico.

A história da coragem da verdade e sua importância na filosofia antiga, na visão de Foucault, configuram-se, esquematicamente, de três formas: na bravura política, na ironia socrática e na coragem cínica. A primeira, também chamada por ele de ousadia política, consiste no falar algo diferente, contrariando a assembleia; a ironia socrática consiste num modo de fazer as pessoas dizerem o que sabem, mas, ao mesmo tempo, fazê-las reconhecer que apenas pensam que sabem e, assim, conduzi-las a tomar cuidado consigo. A terceira forma da coragem da verdade se caracteriza como cinismo, como escândalo de verdade, o que coloca a coragem relacionada ao risco à própria vida.

Na aula de 29 de fevereiro, do curso de 1984, Foucault afirma que o cinismo parece uma forma de filosofia em que o dizer a verdade está diretamente ligado ao modo de vida. Trata-se de uma nova dimensão da *parresía*, a qual se apresenta como desdobramento da tradição socrática do dizer a verdade. Diógenes Laércio (século III d.C.), Dion Crisóstomo (40–120 d.C.), Epicteto (50–135 d.C.), os textos satíricos ou críticos de Luciano (361–363 d.C.) e Juliano, o Apóstata (331–363 d.C.), são nomes citados por Foucault naquela aula.

Diógenes provocava os filósofos, alertando-os sobre a inutilidade dos sofrimentos gerados por negócios, família ou política, fazia fortes críticas aos que escreviam seus longos tratados, com extensos argumentos, enquanto ele, o cínico, com uma boa palavra, deixava o seu interlocutor impotente e envergonhado.¹⁸ Referia-se, assim, aos homens que estavam à procura de homens senhores de si, homens com sua lanterna.

A “vida outra” como manifestação de si é ao mesmo tempo um modo de existência cuja tarefa é a de mostrar, por meio do discurso, que o outro está no erro, onde não se deve estar. Ela exige regras, condições, modos muito característicos. Portanto, tal prática é forma de vida, é uma *tékhnē tou bios* articulada ao princípio do dizer-a-verdade corajosamente. Esse modo de vida é condição de possibilidade para a prática da *parresía*, na qual um franco falar é primordial para o cínico, aquele em que *bios* e *logos* estão relacionados, sendo o *logos* sempre encarnação do *bios*.

Vale lembrar que Luciano (datas estimadas: 115 d.C. e 125 d.C.), conhecido como Luciano de Samósata, tem uma produção de mais ou menos 80 textos, influenciando vários literatos, tais como Erasmo de Roterdã e outros. As obras de Luciano podem ser divididas conforme o objetivo: *Hermótimo* e *Os ressuscitados* são textos que fazem uma crítica aos filósofos; *O banquete* e *Venda de filósofos* tratam

¹⁸ Cf. PAQUET, Léonce. *Les cyniques grecs*. Fragments et témoignages. Librairie Générale Française, Paris, 1992, 8.

de filósofos e as suas diferentes correntes filosóficas; *Sobre a morte de Peregrino e Demônax* tratam de personagens históricos, respectivamente, dos vícios de um pseudofilósofo e das virtudes do filósofo ideal.

A *áskesis* cínica era de posicionamento contrário ao que chamavam de adversários existenciais, tais como a fome, a pobreza, dentre outras, sendo a morte a única luta a ser vencida. Quando faz a troca da efigie de uma moeda por outra, deixando que a falsa fique circulando como verdadeira, essa troca da imagem da moeda faz com que a verdadeira vida desabroche, ou que o véu da falsidade se desfaça. A prática da verdade, para o cínico, só poderá “se transfigurar e se tornar outra para alcançar o que ele é em sua verdade à custa de uma mudança, de uma alteração completa, a mudança e a alteração completa na relação que temos conosco”.¹⁹

O cínico está sempre pronto a “latir”, sendo o “latir” forma da coragem cínica, contra a mediocridade ou a hipocrisia das pessoas, pois não aceita qualquer forma de alienação, conformismo ou superstição.

Na Antiguidade, o cinismo configurava-se, como já afirmado neste texto, na expressão da *parresia*, pois afrontava as pessoas com os seus próprios valores, desvelava aquilo que a cegueira do assujeitamento não as permite enxergar, atrai e repele, ao que Foucault chama de ecletismo de efeito inverso.²⁰ Para os cínicos, a verdade deveria ser resultado do modo de vida, proclamada para que fosse de livre acesso para todos. A verdade do *bíos* e a verdade do *lógos*, a prática da vida e o discurso de verdade, constituem a atitude cínica.

A história do cinismo foi marcada pela atitude, como um modo de ser que mantém o próprio discurso que se justifica. Desse ponto de vista, Foucault afirma que parece ser possível fazer “uma história do cinismo da Antiguidade até nós”.²¹ O modo como o cínico vive está vivo, pois é a manifestação de si como *bíos*, é um modo de existência que provoca as pessoas para que manifestem a sua verdade, numa deslocação radical da verdade para a vida, ou seja, que manifestem a outra vida que não é a verdadeira.

Com efeito, o cínico é o soberano de si, aquele que torna possível a vida corajosa de dizer a verdade na relação consigo mesmo e com os outros, é zelador do seu próprio pensamento na medida de si. A vida verdadeira só pode acontecer como vida outra, e é do ponto de vista dessa vida outra que vai se fazer aparecer a vida comum das pessoas comuns como sendo precisamente outra que não a verdadeira.

A vida verdadeira enquanto vida outra parece abordada por Sêneca quando afirma que somos piores ao morrer do que ao viver, posto que nascemos sem maldades ou vícios ou medos. A estadia aqui na terra é de vida, e essa precede a

19 CLAY, Diskin. «Representação de Diógenes». Em GOULET-CAZÉ, M.-O.; BRANHAM, B. (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu Legado*. Loyola, São Paulo, 2007, 278.

20 CLAY, Diskin. «Representação de Diógenes», 204.

21 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 164.

morte, um não-ser da vida. A morte não é, em si, um mal, tampouco um bem. Ora, se não é uma coisa nem outra, poderíamos afirmar com Foucault, é atitude. Uma atitude caracterizada como a encarnação radical entre *bíos* e *logos*. A atitude cínica como modo de vida se caracteriza como *parresía* em sua nova dimensão, ou seja, como modo de vida.

Enquanto *parresía*, a morte, conforme escreve Sêneca, não chega em um átimo, mas se avança paulatinamente para ela: morremos diariamente, caminhamos para ela.

4. Suicídio: uma possibilidade decisiva da estética da existência — algumas considerações para finalizar

Suicídio é um tipo especial de morte. Foi tratado pelos estoicos não só como a possibilidade final da vida, mas como a possibilidade decisiva da estética da existência.

A título de ilustração e de abrir um espaço para “pensar pictoricamente” a temática da morte por suicídio, propõe-se observar a obra ganhadora do primeiro prêmio na Exposição Nacional de Belas Artes em 1871, pois é um marco no retorno de temas clássicos e polêmicos, em geral de cunho moral, da pintura espanhola.²² A obra apresenta o momento em que amigos choram a morte de Sêneca, que, tendo sido acusado por Nero de traição, foi condenado a ser executado, mas, antes, tirou a própria vida, cortando as veias e tomando veneno. Cometeu suicídio.

La muerte de Séneca (1871) é uma obra do mesmo período histórico de *Le suicidé* (1877),²³ entretanto, é muito mais conhecida que a pintura com o mesmo tema de Manet. *Le suicidé* é uma obra de Manet que não foi estudada por Foucault em *La peinture de Manet* e também não é mencionada em outros estudos. Porém, chama atenção o fato de a obra de Manet ser pouco comentada e até marginalizada no mercado de arte. De certo modo, o escândalo de *Le suicidé* é não ter sido considerada.

A propósito da obra de Manuel Dominguez Sanches, temos uma breve noção do que é o suicídio para Sêneca. O suicídio — e, conseqüentemente, a morte — é caminho do bem próprio do homem, a capacidade de desprendimento da servidão, do poder. Mais especificamente, Sêneca pensava o suicídio não só como a possibilidade final, mas, eventualmente, como a possibilidade decisiva, daquilo que Foucault coloca no contexto da “estética da existência”.²⁴ Mas, pode ocorrer

22 SANCHES, Manuel Dominguez [1871] *La muerte de Séneca*. Pintura, óleo sobre tela, 270 x 450 cm. Disponível em <https://www.museodelprado.es/en/the-collection/art-work/the-death-of-seneca/7a5faebf-1111-4d01-bc18-c47c771533c0>.

23 Título: *Le suicidé*. Data: 1877. Caracterização: Óleo sobre tela, 38 x 46 cm. Assinado no canto inferior direito: Manet. Localização: na coleção Bührle, de Zurique, na Suíça. Disponível em <https://www.buehrle.ch/en/collection/artwork/detail/the-suicide/>.

24 SERRA, Joaquim Mateus Paulo. *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*. Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008, 5.

que o ato decorra de fatores outros que se opõem justamente a uma decisão do livre do sujeito. Ora, surge a suspeita da derrota vitoriosa, em que a única saída é evadir-se. Diante da difícil compreensão do ato, em geral, rejeita-se. A rejeição das práticas de tentativa ou mesmo a ação de pôr fim à vida foi qualificada ou não por discursos, imagens, saberes e poderes.

Contudo, é relevante apontar a visão de Foucault, em especial sobre a inutilidade dos questionamentos sobre os porquês de uma pessoa cometer o suicídio. Isso talvez queira dizer que a decisão de morte é algo da ordem da pessoa, e não de um olhar psiquiatrizado que busca a cura. Em *Um plaisir si simple*, escreve Foucault:

Vamos conversar um pouco a favor do suicídio. Não por direito, sobre o qual muitas pessoas disseram tantas coisas bonitas. Mas contra a realidade mesquinha que o criou. Contra a humilhação, as hipocrisias, os passos sombrios aos quais ele é forçado: ressuscitar a clandestinidade, [...] encontre uma boa navalha sólida do passado, procure na janela de um armeiro, entre tentando compor uma mina.²⁵

E continua dizendo que deveríamos discutir a qualidade de cada arma, os seus efeitos, diz que o vendedor poderia ser experiente, encorajador nas explicações, mas reservado. E assim ele fala de uma “festa suicida”, “orgia suicida”, como fórmulas, e que existem outras que podem ser aprendidas e mais pensadas. Finalizo esta escrita, talvez uma correspondência com a citação de Foucault:

Não é admissível que não nos permitam prepararmos nós mesmos com todo o cuidado, a intensidade e o ardor que desejamos, e as algumas culplicidades de que temos vontade, esse algo ao qual pensamos há muito tempo, de que fizemos o projeto desde, uma noite de verão, talvez, nossa infância. Parece que a vida é frágil na espécie humana e a morte, certa. Por que é preciso que nos façam dessa certeza um acaso, que ganha, por seu caráter repentino ou inevitável, os ares de uma punição.²⁶

Ora, se o ato de verdade amoroso, tanto na vida quanto na morte, é um ato de coragem como uma experiência *parresíastica* de cuidado consigo e com o outro, me desloco constantemente com “eros” para a verdade da arte da vida onde o risco atualiza, numa enunciação crítica de mim mesma, na provação de mim mesma, uma “vida outra” (Stela Maris).

25 FOUCAULT, Michel. «Un plaisir si simple», 777.

26 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi». Em *Dits et écrites, II*. Gallimard, Paris, 2001, 1242.

5. Referências

- CLAY, Diskin. «Representação de Diógenes». Em GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu Legado*. Loyola, São Paulo, 2007, 397-418.
- FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi». Em *Dits et écrites, II*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale» Em *Dits et écrits, II*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. «Un plaisir si simple». Em *Dits et écrites, II*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II* [A coragem da verdade: o governo de si e dos outros]. Cours au Collège de France (1983-1984) Ed. établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Gallimard, Paris; Seuil, Ehess, 2009.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht (org.). *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. Loyola, São Paulo, 2007.
- PAQUET, Léonce. *Les cyniques grecs*. Fragments et témoignages. Librairie Générale Française, Paris, 1992.
- PESSOA, Fernando. *Livro do desassossego*. Unicamp, Campinas, 1994.
- SÊNECA, Lucio Anneo. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2014.
- SERRA, Joaquim Mateus Paulo. *O suicídio considerado como uma das Belas Artes*. Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2008.

La prehistoria diogénica del gozo: la lectura de Foucault de los discursos de Dión de Prusa

Diogenic prehistory of joy: about Foucault's lectura on Dio of Prusa's discourses

Emilio Ortiz Navarro

ortiznavarro.emilio@gmail.com

Resumen: Este artículo usa la obra de Michel Foucault como una caja de herramientas, como él mismo propuso. Veremos de cerca la lectura que hace Foucault en 1984 de los discursos diogénicos de Dión de Prusa, donde se relata el encuentro entre Diógenes y Alejandro, según el cual Foucault mostrará la transvaloración cínica de la soberanía. Consideramos posible extraer de esta lectura foucaultiana una línea histórica de investigación, que Foucault no propone: la de una historia del gozo. Pero esta historia no puede proyectarse sin considerar una matriz previa, que es la que encontramos en los discursos de Dión de Prusa, según los lee Foucault. Y es en este sentido que esta lectura foucaultiana de los textos del Crisóstomo es para nosotros una herramienta para observar la formación de un núcleo gozante de la vida, que ha servido en la historia de cifra espiritual, psicológica y política, para conducir las conductas de los sujetos.

Palabras clave: gozo; cinismo; soberanía; posesión; placer

Abstract: This article uses Michel Foucault's work as a toolbox, as he himself proposed it. We will look closely at Foucault's lecture on Dio of Prusa's diogenic discourses, where we read about the encounter between the canine Diogenes and Alexander the Great, which helps Foucault to expose the cynic transvaluation of sovereignty. We think is possible to extract from this foucauldian lecture a historical line of research, that is not proposed by Foucault: a history of joy. This history, however, can't be projected without considering a previous matrix, one we find in Dio of Prusa's discourses, as presented by Foucault. Is in this sense that the foucauldian lecture of the Chrysostom's texts is, for us, a tool that can be used to observe the formation of a joyful nucleus of life, that has served in history as spiritual, psychological and political cypher, to conduct subject's conducts.

Keywords: Joy; Cynicism; Sovereignty; Possession; Pleasure

Fecha de recepción: 04/10/2023. Fecha de aceptación: 16/12/2022.

Emilio Ortiz Navarro obtuvo una doble licenciatura en psicología y en filosofía en la Universidad Andrés Bello, y se doctoró en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente se dedica a la investigación académica y a la consultoría estratégica.

1. Introducción: gozo.

Desde mediados del siglo XX, el pensamiento se ha organizado en torno a un concepto clave: el goce. Debemos a Jacques Lacan y a quienes han pretendido continuar su trabajo crítico la exaltación clínica y política de este concepto¹. Ahora bien, como suele ocurrir con la recepción más próxima de los trabajos de un autor complejo, el desarrollo semántico del concepto no ha sido fiel a la radicalidad crítica del autor². Lo que no quiere decir que el modo en que se ha instrumentalizado el concepto, y las prácticas implicadas en este uso, no tengan efecto. Más bien todo lo contrario. La fidelidad al autor no importa mucho cuando el concepto utilizado tiene eficacia clínica y política. Y este concepto, goce, la tiene.

Para determinar el problemático rendimiento tecnológico de este concepto, se hace urgente una genealogía, es decir, un estudio de la *emergencia* de las prácticas que orbitan lo que suele llamarse *goce*, siguiendo los lineamientos que permitan observar las procedencias del concepto. De este seguimiento genealógico, obtendríamos la posibilidad de articular una crítica a la clínica política del goce, tal como ella se ha formado hasta hoy. Esta historia sobrepasaría la historia del psicoanálisis. Es una historia que no comienza con Lacan. La palabra *jouissance* tiene una vieja y rica historia semántica en la lengua francesa. No es el caso de *goce*, palabra que en español sólo parece usarse en el vocabulario jurídico, pero que, con la organización del lacanismo del siglo XXI, ha cobrado abruptamente una significación altamente sexual. Consideramos que el régimen sexual que coordina cuerpos, deseos y placeres en prácticas clínicas y políticas³, sigue hoy operativo, aunque según coordenadas de acción distintas⁴, gracias a la relevancia sexual que ha cobrado, en francés pero sobre todo en español, la palabra *goce*.

Roland Chemama dedica un libro completo al concepto⁵. Zizek, por su parte, interpone el lacanismo en la crítica política por medio de un estudio exhaustivo del grafo del deseo de Lacan, y con ello de la cuestión de la *jouissance*, y de la

1 La aparición de este problema en la enseñanza de Lacan se produce en el seminario impartido entre noviembre de 1959 y Julio de 1960, titulado *La ética del psicoanálisis* (Cf. LACAN, J. *El seminario 7. 1959-1960. La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1990). Es retomada en el seminario catorce (Cf. LACAN, J. *Seminario 14. 1966-1967. La lógica del fantasma (versión crítica)*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacertera Freudiana, Buenos Aires, 2008, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario14.html> (consultado el 02 de octubre de 2023); y en el veinte (Cf. LACAN, J. *Seminario 20. 1972-1973. Otra vez. Encore (versión crítica)*). Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacertera Freudiana, Buenos Aires, 1987-2013, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario20.html> (consultado el 12 de octubre de 2023).

2 Esto no atañe sólo al concepto *goce*, sino a todo el aparato conceptual de lo que se designa como psicoanálisis lacaniano. La crítica a esta institucionalidad lacaniana, liderada por Jacques-Alain Miller, ha estado en manos de Alfredo Eidelsztein (Cf. EIDELSZTEIN, A. *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Letra Viva. Buenos Aires, 2020); y del trabajo de traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, ya citado.

3 Seguimos, por supuesto, el análisis foucaultiano del dispositivo de sexualidad (Cf. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 2009).

4 Consideramos los trabajos de Paul B. Preciado estupendas actualizaciones de la analítica foucaultiana de las tecnologías. Resaltamos dos libros: PRECIADO, P. B. *Texto yonquí. Sexo, drogas y biopolítica*. Anagrama, Barcelona, 2020; y PRECIADO, P. B. *Dysforia mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Anagrama, Barcelona, 2022. Consideramos también una actualización aplicada de la analítica foucaultiana el libro de Rodrigo Castro Orellana: CASTRO ORELLANA, R. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder, Barcelona, 2023.

5 CHEMAMA, R., *El goce. Contextos y paradojas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

incongruencia constitutiva entre goce y significante⁶. Hay también conversaciones de Jean-Luc Nancy sobre el goce⁷. En ellas se discuten cuestiones como la historicidad de un «gozo sin goce»⁸, o la necesidad de diferenciar conceptualmente gozo y placer. En suma, si hay algún concepto por el que se busca comprender la actualidad de los cuerpos deseantes, ese el goce. La consigna «Gozad sin trabas» no es hoy liberadora. Es hoy clave de inteligibilidad psicoanalítica, política y filosófica, de lo que somos.

Estas reflexiones sobre el goce tienen en común el hecho de que dan a este aspecto de la vida humana relevancia y centralidad. Y esta importancia se sustenta en las disociaciones y paradojas que implica este concepto: complacerse en el dolor, en la fatiga, en la humillación, en la compulsión, en la enfermedad. Goce no es placer, ya que gozar implica al dolor, no como contraparte en un binarismo vital entre placer y dolor, sino como mezcolanza de angustias y voluptuosidades que llevan al abismo o al éxtasis. Chemama, por ejemplo, define el goce como dominio de amplia extensión que tiene «autoridad (...) sobre el sujeto humano», y que «infiltra toda la existencia, tomando sus consignas del discurso, y prolongando sus efectos hasta lo más íntimo del cuerpo»⁹. Y lo asimila, como suele hacerse, con las conductas adictivas¹⁰.

Consideramos que la lectura que hace Foucault de los discursos diogénicos de Díon de Prusa, sirven como antesala preparatoria para la esquematización y proyección de una historia del goce, que permita una crítica del uso clínico y político de este concepto. Esa lectura, presentada por Foucault en el Collège de France en 1984, en la que nos detendremos en este artículo, ofrece según nosotros *una prehistoria del goce*, que complementada con la *problematización de los cuerpos y de los placeres*¹¹ que Foucault desarrolla en sus últimas publicaciones, permite armar un cuadro inicial para una investigación crítica sobre este problemático concepto.

La lectura que hace Foucault en 1984 de los discursos de Díon de Prusa, que es parte de una esquematización general de la *parrhesía* como aleturgia¹², tiene

6 ŽIŽEK, S., *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Madrid, 2010, 168-169.

7 NANCY, J.-L. & VAN REETH, A., *El goce*. Pasos Perdidos, Madrid, 2015.

8 NANCY, J.-L. & VAN REETH, A., *El goce*, 27.

9 CHEMAMA, R. *El goce*, 8.

10 Hay en esta asimilación entre goce y adicciones una muy problemática interconexión técnica de dispositivos de poder. Partiendo de William Burroughs, influencia fundamental en la analítica foucaultiana, Paul B. Preciado propone, en *Dysphoria mundi*, la eficacia política de la categoría de aditococonsiderar las mutaciones del poder. Escribe: «la adicción es el modelo orgánico que Burroughs propone para pensar la relación del cuerpo contemporáneo con el poder. No entramos en una relación de sumisión o de obediencia con el poder, sino en una adicción» (PRECIADO, P. B. *Dysphoria mundi. El sonido del mundo derrumbándose*, 72. Este modelo de relación con el poder puede leerse *Yonqui* o en *El almuerzo desnudo*. Recomendamos el *compendium* de Anagrama: BURROUGHS, W. *Yonqui, El almuerzo desnudo, Queer*. Anagrama, Barcelona, 2022).

11 Esta cuestión exige una revisión minuciosa aparte, que si bien es pertinente aquí, extendería excesivamente este artículo. Hemos tratado esta cuestión en nuestra investigación doctoral: ORTIZ, J. E. «Poder placer: para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas», tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2022. <https://docta.ucm.es/entities/publication/5a11040f-cb9b-44d0-b65d-1dbaa9e01766>. Estamos preparando un artículo que presenta sintéticamente esta problematización foucaultiana de los placeres, lo cual nos permitirá dar un paso respecto a nuestro trabajo doctoral, proponiéndonos una historia del goce.

12 Cuyos lineamientos generales son establecidos por Foucault en sus dos últimos cursos, trazando la historia de la

como una de sus proyecciones posibles la pregunta por la historicidad de lo que es más apropiado llamar *gozo*¹³, es decir, de un dominio de inquietud y patología que se vuelve por ello relevante y por ello mismo gobernable. Esta proyección no es propuesta por Foucault. Nosotros, sin embargo, instrumentalizamos el pensamiento foucaultiano, para obtener de ello una investigación que consideramos relevante: la de la historia del gozo. Historia que no puede estudiarse sin tener en cuenta una matriz previa a la configuración aléurgica que permite esta historia. Esa matriz prehistórica es, como veremos, diogénica.

2. Trastocamiento cínico de la verdadera vida

Se suele asumir que el último curso de Foucault es sobre los cínicos. Pero, en realidad, el itinerario del curso es mucho más complejo. Más complejo aún, si se miran los dos últimos cursos en conjunto, atendiendo al subtítulo de *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Mirando ambos cursos, la cuestión de la *parrhesía* filosófica se estudia sobre todo respecto a su fundación socrática, partiendo, no obstante, de su procedencia trágica y política¹⁴. El estudio de algunos aspectos del cinismo (del cinismo según lo retratan los autores del siglo I y II), sirven tanto para mostrar una experiencia de contraste con el platonismo¹⁵, como la proyección cristiana de esos aspectos¹⁶. Todo esto con el fin de posicionarse

parrhesía según su faceta histórica trágica, la política, la filosófica, hasta llegar al decir veraz cristiano que, invirtiendo el sujeto de del decir veraz, es decir, exigiendo franqueza del discípulo, y ya no del maestro, configurará en la escena de veridicciones que puede observarse históricamente, la aléurgia confesional, es decir, una manera de decir la verdad que será la antesala del racionalismo cartesiano, del moderno cientificismo, y de la política.

13 Debemos hacer una aclaración semántica. Se suele traducir *joissance* por «goce». No es un término adecuado. Gárate & Marinas insisten en que la palabra correcta es *gozo* (Cf. GÁRATE, I. & MARINAS, J. M., *Lacan en español. Breviario de lectura*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003). Lo justifica el hecho de que es una palabra proveniente de «goiar», utilizada de manera célebre en castellano por Juan de la Cruz, pero también en Gonzalo de Berceo, en el Fuero de Teruel, y en el vocabulario jurídico del siglo XVI. Su raíz etimológica, según Coromine, se encuentra en la palabra latina *gaudere*, de la cual procede también el término *joiance* que en 1466 será reemplazado en el francés por *joissance*. Si hubiera que elegir un término que reflejara en español, no sólo la riqueza semántica, sino también el sentido jurídico, el religioso y el sexual del término *joissance*, este sería el término *gozo*. Como señala Nancy, sólo en esta veta etimológica de la palabra *gozo* (*joissance*), puede comprender el sentido jurídico y el desplazamiento histórico hacia un sentido sexual del término. Esto no lo permite, en español, el término *goce*, ya que su uso es nuevo, y no remite al uso antiguo, jurídico y extático, que puede seguirse según la etimología de «gozo». Optamos por la palabra *gozo*, entonces, para designar el tema que no interesa aquí.

14 La procedencia trágica y política de la fundación socrática de la *parrhesía* será tema del curso de 1983. Cf. FOUCAULT, Michel., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010. Es un excelente complemento a estos cursos: FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.

15 Foucault estudia el contraste parresíastico entre Platón y Diógenes según el eje, planteado en *Carta VII*, de la relación problemática entre *logos* y *ergón* (Cf. FOUCAULT, Michel., *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010. Las clases del 9 y del 23 de febrero de 1983). Se puede extraer, de esta historia del decir veraz, un cuadro comparativo respecto a la relación entre filosofía y política. Una de las partes se puede leer en *Carta VII*. La otra, en los discursos de Dión de Prusa que revisaremos a continuación.

16 La última clase del curso de 1984 proponen la proyección cristiana y moderna de la monarquía irrisoria del cinismo, en la línea histórica de la estética de la existencia, es decir, en la línea abierta por la pregunta cínica por la

históricamente respecto a una bifurcación genealógica que abren estos estudios de Foucault sobre la *parrhesía* filosófica y sus posteridades: una metafísica del alma y una estética de la existencia¹⁷.

En la clase del 14 de marzo de 1984 Foucault hace una sugerencia, a la que debemos prestar atención, cuando leemos los cursos sobre la *parrhesía*. Foucault sugiere que, así como es cierto que la filosofía occidental ha olvidado la cuestión del Ser, lo que dado lugar la metafísica occidental, también es cierto que «la filosofía occidental se articula históricamente como «descuido (...) de la vida filosófica»¹⁸. Este descuido habría permitido el ajuste de la filosofía al modelo científico. Habría producido una experiencia donde la verdad ya no puede «validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico»¹⁹.

El interés de Foucault por el cinismo radica entonces en la posibilidad de problematizar la actual hegemonía científica del discurso filosófico y en consecuencia de la verdad. Siendo a la vez familiar y extraño a la filosofía de su época, el cinismo puede considerarse la primera manifestación radical de la pregunta, estrictamente filosófica, por la verdadera vida. Estudiar este movimiento filosófico permite observar un planteamiento rudimentario y a la vez radical de este problema. Esta exteriorización cínica de la vida filosófica, permite iluminar elementos comunes tanto de la tradición socrática como de otras filosofías contemporáneas a los cínicos.

¿Cuáles son esos elementos? La filosofía es preparación para la vida; la filosofía implica el cuidado de sí; la filosofía debe acotar sus estudios a lo que sirva al cuidado de sí, y no abocarse a la comprensión de lo que escapa a este asunto; la filosofía es vida conforme a los preceptos. Y a estos elementos característicos de la vida filosófica, el cinismo agregará uno de su propia cosecha: *parakharattein to nómista*, Transvalorar la moneda, adoptando «una actitud determinada» con respecto al *nomos*²⁰. Actitud que tendrá por objetivo hacer «que el tema de la verdadera vida gesticule»²¹

La gesticulación cínica de estos elementos de la vida filosófica produce el *bíos kynikós*, la vida perruna que caracteriza al cínico. Es una vida impúdica, indiferente, diacrítica y guardiana. Diógenes vive sin disimulo, es independiente, vive en la rectitud filosófica, y se posee a sí mismo. Y por esto combate los males del mundo para beneficio de todos. Se podría decir que es el verdadero filósofo, quien vive la verdadera vida. Pero hace estas cosas honorables con insolencia, humor

verdadera vida filosófica. (Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.). También se detiene en este asunto en la segunda hora de la clase del 29 de febrero (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 189-203).

17 Sobre esta bifurcación histórica, la primera hora de la clase del 29 de febrero de 1984 (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 169-187).

18 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 248.

19 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 249.

20 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 241.

21 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 242.

sórdido, con violencia, viviendo en la calle, sucio, vestido con una hedionda manta, y durmiendo en un viejo tonel rodeado de perros. Diógenes exterioriza, viviendo radical y rudimentariamente la vida filosófica, la pregunta que guiará los desarrollos de la filosofía occidental, que es la pregunta por la vida.

Para mostrar la transvaloración cínica de la vida filosófica, y con ello el surgimiento de la matriz actitudinal para un goce sin *aphrodisia* que permite la manifestación de la verdad, Foucault se apoyará de un esquema cuaternario que obtiene «de las significaciones obvias, corrientes que encontramos en los textos platónicos, al margen de cualquier elaboración filosófica específica»²². La verdadera vida es, según esto, *vida sin disimulo*²³, *vida sin mezcla*²⁴, *vida recta*²⁵ y *vida inmutable*²⁶. La verdadera vida es totalmente visible, no oculta nada, ya que ella no se mezcla con elementos externos que las trastocan. Se mantiene recta en el camino elegido, sin desviarse o replegarse, sin sucumbir a las multiplicidades. Su *éthos* es inmutable, invariante, incorruptible y manifiesto ante todos. Por todo esto, la verdadera vida es la del verdadero soberano. Es la de quien se posee, la de quien goza de sí, porque se domina, y porque encuentra en este dominio la tranquilidad de su alma, el *gaudium*, todo lo cual dispone al filósofo soberano de sí al cuidado de otros, que lo hace subir a la cúspide del poder para atender los asuntos políticos²⁷.

El cinismo aplicará su principio *parakharattein to nómisma* a la verdadera vida filosófica, para elevar escandalosamente la pregunta por la vida. Al dramatizar cada uno de esos rasgos producirá el «efecto invertido» de cada uno. Trastoca el no-disimulo efectuándola como impudicia. Trastoca también la vida sin mezcla efectuándola como pobreza infamante y humillante. La vida recta es trastocada por el cinismo al efectuarla como vida bestial, modelada según los animales. Y quedaría por observar el trastocamiento cínico de la vida inmutable. En esta clase del 14 de marzo de 1984, donde Foucault presenta estas tres extrapolaciones cínicas de la verdadera vida, exteriorizando con ello la pregunta por la vida filosófica, decide detenerse aquí. Dedicará una clase completa, la siguiente del 21 de marzo, a la cuestión de la transvaloración de la inmutabilidad soberana de la verdadera vida.

22 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 235.

23 Foucault remite a *Hipias Menor* (Cf. PLATÓN. «Hipias Menor» 365a, en: *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, 1985, 378.). Remite también a la *República* de Platón (Cf. PLATÓN. *Diálogo IV*. 382e. Madrid: Editorial Gredos, 1988, 144.

24 En este caso, Foucault remite al libro VIII, al segmento 561b-561d (PLATÓN. *Diálogo IV*, 406-407)

25 Foucault remite ahora a la *Carta VII*, 327b (Cf. PLATÓN. «Carta VII», en: *Diálogos VII*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, 490). También *Gorgias*, 525a (Cf. PLATÓN. «Gorgias», en: *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, 142.)

26 La referencia es ahora dos diálogos: *Critias* (Cf. PLATÓN. «Critias», en: *Diálogos VI*. Madrid: Editorial Gredos, 1992, 263-296); y *Teeteto*, 174c-176a (PLATÓN. «Teeteto», en: *Diálogos V*. Madrid: Editorial Gredos, 1988, 241-244).

27 Foucault entregará un análisis detenido de cada uno de estos rasgos de la verdadera vida en la segunda hora de la clase del 07 de Marzo de 1984. Según indican los editores, hay en el manuscrito un quinto rasgo de la verdadera vida, que Foucault omite. Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 233.

3. Soberanía tradicional

La verdadera soberanía es la de quien se posee a sí mismo. La de quien goza de sí, dice Foucault, en los dos sentidos que históricamente pueden asignarse al término: el jurídico y el hedónico, *possessionem* y *gaudium*, según puede leerse en las cartas de Séneca a Lucilio²⁸. Es decir que el soberano es quien goza de sí, y accede por esto al verdadero placer, que desde Sócrates y Antístenes debe ser suprasensible, obtenido de la medida o de la renuncia total a la vida de placeres sensibles.

Ambos sentidos del gozo soberano, posesión y dicha, tal como los presenta Foucault en 1984, son utilizados por Séneca. Por ejemplo en la carta LXXV, escribe a Lucilio sobre la «plena libertad» en la que vive quien «posee el máximo dominio de sí mismo»²⁹ (*in se ipsum habere maximam potestatem*), por no distraerse en placeres tenues y vulgares, incomparables con la dicha serena del verdadero soberano. «Es un bien inestimable la propia posesión»³⁰ (*Inaestimabile bonum est suum fieri*), escribe Séneca. El verdadero soberano es quien ejerce una posesión, en el sentido jurídico, de sí mismo. Y esta *jurisdicción de sí* es al mismo tiempo hedónica, ya que, al afectar a los placeres sensibles, con la medida estricta o con la renuncia, produce un nuevo nivel de jovialidad que ya no se juega en la sensibilidad, sino más allá de ella. De la medida o de la renuncia, surge una nueva jovialidad, desarraigada del hedonismo.

Además de posesión de sí mismo, de apropiación y control de fuerzas para la mayoría indómitas, ser soberano implica un modo de vida gozoso distinto al de los hedonistas. El gozo del soberano no se reduce a los *erga Aphroditēs*, dependiente de objetos externos. El soberano obtiene algo nuevo de sus esfuerzos y fatigas, un deleite más allá de los sentidos, otra voluptuosidad, «que uno puede poseer indefinidamente»³¹.

La carta XXIII de Séneca a Lucilio ilustra esta cuestión. Séneca anima a su amigo a *poseer el gozo*³², uniendo los dos sentidos (jurídico y hedónico) del gozo soberano. Sólo así llegará a la cumbre que es la verdadera vida. El soberano de sí es

28 Cf. SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 18. Editorial Gredos, Madrid, 1986. Utilizamos también la versión bilingüe de José M. Gallegos Rocafull (Cf. SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. LXXV, 18. Edición bilingüe por José M. Gallegos Rocafull, Universidad Autónoma de México, 1951).

29 Esta es la traducción de Israel Roca Meliá. Nos parece más adecuada al sentido que queremos mostrar. Cf. SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 18. Editorial Gredos, Madrid, 1986, 445. El texto en latín lo obtenemos de la página 448 de la edición mexicana: SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. LXXV, 18, 448.

30 SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. LXXV, 18, 448.

31 Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 283.

32 «Créeme que el verdadero gozo es cosa severa. ¿Acaso crees tú que un hombre de rostro despejado y, como dicen los delicados, jovial, desprecia la muerte, abre su casa a la pobreza, frena los deleites, medita en padecer dolores? Quien se ejercita en estas cosas, disfruta de un gozo grande, pero poco halagador. Quiero que entres en posesión de este gozo; nunca ha de faltarte una vez que encuentres de dónde brota». [*In huius gaudii possessione esse te uolo; numquam deficiet, cum semel unde petatur inueneris*]. SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep. XXIII, 4, 139.

quien ha llegado a esa cumbre por saber gozar³³. Por haber aprendido del verdadero gozo que se obtiene de la sabiduría. Cuestión que resuena con la *metretiké techné* socrática platónica³⁴.

Es esta resonancia la que interesa a Foucault. Entre Platón y Séneca, se observa el retrato de la verdadera soberanía como *gozo* (posesión de sí y auténtico gozo) sin los engaños de la sensibilidad. Un gozo al que se accede siguiendo el camino de la virtud, que es el camino de la medida, y si es necesario, el de la renuncia. Es un camino, como cuenta Pródico, que debe desechar el otro camino: el de Vicio³⁵. Es en este sentido que el soberano puede caracterizarse como aquél que goza de sí: domina, se mide, renuncia; y encuentra en esto el *gaudium*, esa nueva voluptuosidad que es el gozo.

Estos altos deleites, sin embargo, no harán que el soberano se retire a disfrutar de sí en esa soledad encubrada en la que se posee y se complace. Se verá empujado, explica Foucault, a tender la mano a otros y dedicar su vida a cuidar de los demás. Conquistada la cumbre de la virtud, que le permite mirar como desde un faro la disolución y el «placer tenue y superficial»³⁶ que convence a los vulgares de que el verdadero gozo es sensible, el soberano no puede desvincularse de la humanidad que supera. Vuelve a ella ofreciendo «una vida benéfica»³⁷ arraigada en la posesión gozante de sí mismo. Relación que puede tomar dos formas: vínculo de consejo y apoyo entre dos, como es el caso de Séneca y Lucilio, o el de Epicteto y sus alumnos; o también, vínculo con el otro al hacer de la propia vida un ejemplo de soberana virtud, como en el caso de Marco Aurelio. Gozar de sí contrae la obligación de beneficiar al resto, de mejorar sus vidas, sea a través del consejo, la guía, o el ejemplo. Gozar de sí obliga a cuidar de otros. Este es el *plus*³⁸ de la posesión gozante de la soberanía filosófica, «la otra cara de la relación consigo mismo»³⁹.

4. Soberanía cínica

Diógenes opera en la historia del pensamiento como «espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse»⁴⁰. El cínico muestra que el cumplimiento riguroso de la verdadera vida tiene un aspecto miserable y huele

33 «Ante todo haz esto, Lucilio: aprende a gozar» (SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep XXIII, 3, 137)

34 Cf. BOSSI, B. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.

35 Cf. SOLANA DUESO, J. (trad.). *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Alianza, Madrid, 2013.

36 SENECA, L. A. *Obras completas*, vol 1., Ep, XXIII, 5, 139.

37 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 284

38 Foucault utiliza esta palabra con clara resonancia marxista y lacaniana. Hay en esta cuestión un guiño interesante en el que no nos detendremos aquí, ya que nos desviaría de nuestras argumentaciones (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 285).

39 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 285.

40 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 282.

mal, y por eso convoca agresivamente a «una vida radicalmente otra»⁴¹. Si el soberano es lo que hemos descrito hasta aquí, ¿cómo debe vivir? El cuarto rasgo de la verdadera vida, el de la vida inmutable por poseerse a sí misma y complacerse en los esfuerzos de la virtud, la vida del soberano, verdaderamente gozosa, será gesticulada cínicamente por Diógenes.

En el *Discurso VI* de Dión de Prusa⁴², el Crisóstomo explica por qué se equivocan aquellos que ven en la suciedad, en la pobreza, en la desnudez, o en el hambre del perro Diógenes, señales de una vida sufriente. En realidad, esas son señales de quien ha logrado una excelsa salud anímica. Los que andan siempre bien nutridos e hidratados, quienes viven bajo techo y bien vestidos, terminan por olvidar la importancia ética del sol y de la sed, del hambre, del frío y del calor. Viviendo la intemperie como una cosmópolis a la que deben ser reclutados todos esos asustados animales que son los hombres, resguardados en sus casas, en sus trabajos, en sus guerras, en sus competencias, en sus matrimonios, en sus placeres, y en el deseo que todos tienen de estas cosas, los cínicos ponen de manifiesto que todos ellos, soberanos o súbditos, libres o esclavos, viven desmemoriados y embriagados⁴³.

La tergiversación de la verdadera vida en la que todos vivimos no nos permite, según testimonia el modo de vida diogénico que retrata el Crisóstomo, disfrutar realmente de la vida. En esto radica la superioridad del cínico, en ir más allá de las complacencias, para acceder a la vida otra, casi sin necesidad de placeres. El paso de esta vida a la verdadera vida, es el paso desde la «desmemoriada embriaguez»⁴⁴ en la que viven todos, hacia el gozo vigilante y sobrio del cínico.

¿Cómo trastoca el cínico la soberanía tradicional, para interpolar en la historia del pensamiento filosófico la pregunta por la verdadera vida? Viviendo como vive, poseyendo nada más que a sí mismo, poniendo a prueba a diario su virtud con las más arduas y aparentemente ridículas pruebas, Diógenes afirma que él es el único rey. Lo afirma frente a Alejandro Magno, en una célebre escena que Foucault designa como *matricial*⁴⁵ para el desarrollo helenístico-estoicizante- del cinismo.

Dión de Prusa cuenta que, estando en Corinto, «después de recibir las embajadas de los estados griegos y despachar los restantes asuntos de sus aliados»⁴⁶, ocupado como estaba el gran Alejandro, se dio el tiempo de ir ver a Diógenes.

41 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 282.

42 Para los textos de Dión de Prusa, utilizamos: MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*. Ediciones Akal, Madrid, 2008, 768-839.

43 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*, 91. «Por eso se inventan perniciosos alimentos y baños y en un mismo día pasan por sentir la necesidad de aire fresco y a continuación de un vestido y necesitan simultáneamente la nieve y el fuego y, lo más absurdo de todo, añoran tener hambre y sed (...). Y por ser incontinentes no gozan de los placeres sexuales, porque no aguardan a deseárselos, sino que buscan los placeres sin que les recompensen ni les hagan gozar».

44 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*, 91.

45 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 287.

46 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 829.

Conocía su fama, sabía que estaba en Corinto. No perdería la oportunidad de conocer al célebre y problemático Diógenes. El encuentro fue tenso, y dominado por Diógenes desde el comienzo. Cuando se le acerca el soberano, el filósofo perro le pregunta quién es y tendido en su tonel, sucio, pobre, sin más pertenencias que una manta y un bastón, quiere saber si ha venido a robarle. Ya es un insulto que Diógenes no reconozca a Alejandro. Pero insinuar que viene a robarle sus miserables pertenencias, es ya una desfachatez.

Las insolencias y los insultos continúan. Lo llama bastardo y le dice que su soberanía está fundada en el juego de niños (*paidia*) que es la *paideia* de los hombres. Mientras que la verdadera soberanía proviene directamente de Zeus, y no requiere *paideia*. Ante los insultos de Diógenes, con ganas de alejarse de la mandíbula de este hombre feral, Alejandro, no obstante, se queda y escucha. Quiere defenderse. Le dice que poco le falta para que su expansión territorial lo convierta en el más grande de los reyes que ha existido. Sólo le falta «someter a Babilón, Susa, Ecbatana y el gobierno de los hindúes»⁴⁷. Diógenes le responde que no ha tenido en cuenta, en su pavoneo, al enemigo más tenaz, al enemigo invencible, «que no habla la lengua persa, ni la meda, como, según creo, habla Darío, sino la macedonia y la griega»⁴⁸. Muy angustiado, Alejandro le pregunta por este enemigo en sus propias tierras. Y Diógenes, prepotente, le responde que ya se lo viene diciendo hace rato, que es un necio, y que mientras lo siga siendo, no podrá reconocer a ese enemigo, ya que los necios, o los insensatos, no tienen el *gnothi seauton* al que conmina Apolo. Y él, Alejandro, es un insensato.⁴⁹

¿Cuáles son los enemigos de quienes se llaman soberanos? La soberanía que representa Alejandro en el mítico encuentro entre el rey de los hombres y el perro callejero, es para Diógenes, según el discurso del Crisóstomo, buen ejemplo de sufrimiento. La posesión gozante de sí que Alejandro, soberano típico, debe hacer brillar expansivamente en cada momento de su vida, de pronto aparece, al encontrarse con Diógenes, como una vida terrible. Dice Dión de Prusa que Diógenes ni se molestaba en compararse con reyes. Sabía cuán lejos en virtud estaba respecto a ellos. Diógenes no es *como* un rey. Es el verdadero rey. Y vive como los dioses, es decir con facilidad, sin las dificultades y sufrimientos de los hombres. El rey de los persas, o Alejandro, son hombres anclados en el falseamiento cívico de la vida y en sus complacencias. A diferencia de las cigüeñas, las grullas, los ciervos y las liebres, siempre en movimiento para encontrar climas favorables a sus fines, los hombres y los reyes están inmovilizados por el peso de los bienes y de los placeres que buscan con tantas ganas. La vida que llevan los hombres, y sobre todo los reyes, es desdichada⁵⁰

47 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 831.

48 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 831.

49 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 832.

50 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 795-796.

El rey es desdichado a pesar de ser rico, por temer a la pobreza, y por no poder vivir sin esas riquezas. No puede distinguir entre auténticos amigos y seres queridos y conspiradores o asesinos al acecho. Anda paranoico, se siente perseguido, no puede comer ni beber tranquilo. Cuando está borracho teme que alguien lo embosque en ese momento, cuando sus defensas están bajas por la embriaguez. Cuando está sobrio, no puede esperar a emborracharse para intentar ahogar sus desdichas, empresa en la que falla, ya que vuelve a la ideación persecutoria y con ello al miedo. Cuando come o bebe con visitas o entre sus cortesanos, usa a catadores para probar los alimentos evitando así ser envenenado. Busca dormirse para olvidar un rato sus temores, pero sueña con su muerte en manos de conspiradores, y despierta agitado, y se levanta rápidamente. No puede haber peor vida que esta. Y, sin embargo, a diferencia del resto de los hombres, sean ellos súbditos o esclavos, el rey no puede sino vivir de esta manera. Su desdicha no tiene fin.

Diógenes, en cambio, no poseyendo nada más que a sí mismo, siendo soberano en una posesión de sí basada en el despojamiento y la desposesión respecto a los bienes y placeres, no tiene nada que temer. Es libre y autónomo, mucho más que cualquier rey y que cualquier otro hombre, porque ha triunfado sobre los verdaderos enemigos -triunfo sin el cual nadie puede proclamarse verdadero rey-. Diógenes ha triunfado sobre los placeres y los vicios de la humanidad.

¿Cómo triunfa Diógenes sobre los verdaderos enemigos de la vida soberana, los vicios que hacen que quienes son soberanos, lo sean falsamente, y que la verdadera soberanía, tenga el rostro sucio y pobre de alguien que vive como Diógenes? Podría decirse, a la luz de los estudios sobre la historia del decir veraz en que aparece esta lectura de Foucault de los discursos diogénicos de Dión de Prusa, que la figura de Diógenes recibida por los filósofos de la época imperial permite pensar la abnegación del soberano según su radicalización rudimentaria. La pregunta por la verdadera vida, que es la vida de quien es soberano de sí, la extrapola Diógenes encarnando una radical abnegación, que lo hace vivir de ese modo escandaloso.

Lo que tiene de particular esta negación diogénica del ocio y de los negocios típicamente humanos, en los que está atrapado también cualquier soberano, son tres rasgos. Se trata de renuncia, intervencionismo y combate⁵¹. Renuncia, porque el cínico, para ocuparse del resto -por haber logrado la posesión de sí-, no da lecciones ni orienta almas. No es benefactor por el verdadero placer, suprasensible, que lo inviste. El cínico «no cuida al otro en el goce de sí mismo, cuida a los otros renunciando a sus propios vicios, que son también los de la humanidad»⁵². Y en la perpetua prueba de la posesión de sí mismo en la que vive, que lo lleva al despojamiento y al entrenamiento en el sufrimiento, el cínico afirma «su alegría y la plenitud de su existencia»⁵³. En la vida sufriente Diógenes se regocija. A diferencia

51 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 292.

52 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

53 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

de quienes gobiernan las ciudades, complacidos en riquezas y conquistas. El filósofo perro, al vivir como vive, y preguntar con escándalo por la vida filosófica, pone en escena como problema médico y filosófico la posibilidad, la experiencia prototípica, de lo que el cristianismo y el psicoanálisis llaman goce.

Además de renuncia a los placeres, la abnegación jovial del rey Diógenes se liga a los otros, no como beneficencia, como relación legisladora, o como relación de gobernantes y gobernados. Se trata de una «relación médica»⁵⁴ que procede por la dispensación de «medicaciones duras»⁵⁵. El cínico procede a través de un intervencionismo al mismo tiempo físico y social. ¿Cuál es el remedio? El despojamiento, el entrenamiento y la abnegación cínicas, paso directo a la vida otra que es verdadera vida. Y además de renuncia e intervencionismo, el diogenismo del que habla Dión de Prusa, se despliega como un combate militar o atlético. De esto proviene la agresividad de las intervenciones cínicas, que combaten los vicios de la humanidad, en la vida del cínico y contra la vida de todos. El rey cínico se vincula al otro, por la simultaneidad cínica de la posesión de sí y el despojamiento de todo.

El gozo cínico es sufriente, pero es gozo. Esta es la desfachatez de la trasposición cínica de la soberanía tradicional. El gozo soberano sólo puede encarnarse contentándose con una posesión sin placeres⁵⁶. Es lo que llamamos gozo antisténico⁵⁷. Y es según esto que la beneficencia legisladora y gubernamental del soberano se vuelve dependiente y frágil, y es necesario atacar, ladrar, morder con la diatriba del cínico. Libra así un combate contra los otros por haber salido triunfante de un combate librado contra sí mismo.

El cínico, entonces, radicaliza la verdadera soberanía mostrándola despojada y harapienta, y por lo mismo resistente e inerradicable. La soberanía cínica se sobrepone a la jerarquía monárquica, sobre la base de la renuncia, del intervencionismo y del combate militar o la competencia atlética⁵⁸. Tanto en Platón como en los estoicos o en los cínicos, la vida se forma y fortalece, para acceder a la verdad gozosa, en «una lucha del individuo contra sus deseos, sus apetitos y sus pasiones»⁵⁹. Pero en el caso del cinismo este combate se libra con una inflexión. No se trata sólo de los propios actos, placeres y deseos. Se trata de la dinámica afrodítica en la que participa la humanidad en general. Según esto, el ataque cínico, su combate, es universal. De ahí su radicalidad.

En cada una de sus míticas anécdotas, Diógenes logra mostrar la soberanía ya efectiva del cínico respecto al resto del mundo. El cínico es rey. Pero es un rey,

54 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

55 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 292.

56 Atendiendo a las distinciones semánticas que hemos precisado al comienzo.

57 Por Antístenes, evidentemente, quien prefería enloquecer antes que someterse a los placeres. Cf. LAERCIO, D. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2007, p 279.

58 Sobre esto, *Diógenes o El Discurso Ístmico*, en MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 809-814.

59 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 291.

dice Foucault, antirrey. La monarquía antirreal, irrisoria, de Diógenes, la muestra Dión de Prusa en su discurso *Diógenes o sobre la virtud*⁶⁰. Cuando Diógenes se da cuenta de que esta verdadera soberanía encarnada en su vida ha sido expuesta, y los ojos de la audiencia brillan con ganas de seguir a este nuevo soberano que se ha hecho ver, Diógenes se esconde. En lugar de asumir el trono, sentarse en él, para dirigir a los entusiasmados oyentes hacia la república canina, el Perro se agacha y caga frente a todos⁶¹. La burbuja de entusiasmo es reventada por aquél que la había inflado con sus estupendos discursos. Y todo se pone maloliente. El público que observa la asquerosa escena diogénica, vuelve al ruido de ranas, mientras el soberano cínico, el verdadero, mostrándose miserable, insolente, irrisorio, desaparece de la escena, como la serpiente se hunde en las aguas del pantano que tuvo sitiado por su presencia.

El soberano cínico se esconde en su miseria, reptando entre los placeres mundanos, combatiéndolos, y es ahí donde gana su soberanía. Es en ese punto donde el cínico es el verdadero soberano, es en ese terreno, el de los placeres y el de los deseos de la humanidad, donde conquista y domina. Lo subyugado del cínico no son otros hombres. Son los placeres del mundo, que dominan a todos. Su gozo viene del hecho de que, una vez que se posee a sí mismo, el cínico decide poseer, dominar, controlar, las complacencias del mundo. El cínico goza de sí, sin placeres, antistéticamente.

5. Conclusiones

Esquematisando lo que hemos querido mostrar, podemos decir lo siguiente: concebida la soberanía helenística como gozo de sí, comprendido como posesión y suprasensibilidad, Diógenes problematiza, ante Alejandro, el modo en que viven los famosos soberanos. Esa vida, pletórica de ambiciones, ejércitos y riquezas, no puede ser la verdadera. Una vida en el gozo de sí no depende de nada, y por ello debe entrenarse en la abnegación y en el despojamiento radical. El gozo de sí del soberano tradicional y sus actos benefactores son excesivos e innecesarios. El gozo antistético del cínico, obtenido de la renuncia total, incluso a la realeza misma, es el único que puede considerarse verdadero. Esto inaugura, según nosotros, una matriz práctica que permite el estudio genealógico del gozo.

El cinismo extrapola problemáticamente, escandalosamente, la pregunta por la vida filosófica como vida otra. Y es esta cuestión la que interesa, ya que sin esa interposición cínica de la verdadera vida, que descalabra al platonismo al mostrarlo blando respecto a la verdad filosófica que se prueba ante la política, no podría observarse genealógicamente la formación del cristianismo en una historia

60 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 801-809.

61 MARTÍN GARCÍA, J. A. (ed.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, 809.

del decir veraz y de las prácticas de existencia que permiten la manifestación de esa verdad.

El cinismo interesa a Foucault por ser «la gran exteriorización del problema de la vida filosófica»⁶². Problema obviado después, por la filosofía occidental, cuando el decir veraz se configure, ya no parresiásticamente, sino confesionalmente. El comienzo de la historia de esta configuración penitencial del decir veraz, que derivará históricamente hacia la confesión jurídica medieval y médico-jurídica moderna, y con ello hacia la confesión psicomédica del XIX y a la asociación libre psicoanalítica⁶³, Foucault lo estudia leyendo a Tertuliano, luego a Agustín y también a Casiano⁶⁴. Entre los tres, se coordina una nueva manera de pensar la vida y la verdad, una nueva manera de decirlas, de realizar la verdad en la vida, y de militar esa verdad. Nuevas artes de la existencia que a través del bautismo y de la vida monástica convocan a la beatitud divina, al esplendoroso éxtasis de renunciar a la carne.

El cinismo puede considerarse prehistórico respecto a una historia de la confesión, por el hecho de que la experiencia del cinismo se da en una constelación parresiásticas de las relaciones aleutúrgicas. El cristianismo producirá una transformación fundamental de las relaciones aleutúrgicas, y será desde esta transformación que se puede comenzar a observar el desarrollo de nuestra experiencia occidental de la verdad⁶⁵. Ahora bien, en todas estas transformaciones, hay una matriz decisiva que remite, desde los inicios de esta historia, a algo anterior. Y es la matriz para un *gozo sin placeres*, para una vida dichosa que no proviene de los sentidos ni del cuerpo, ni de los deseos ni de las conquistas, ni de los amores ni de los placeres. Un gozo al que se puede acceder por medio del despojo antisténico de todo placer, y del refuerzo de sí en el dolor, que permita soportar una vida sin las necesidades que los hombres suponen básicas. Por debajo de ellas, bajo la base del *nómos*, hay una vida distinta, auténtica, más cercana a los dioses -o a Dios-, en la que no están los placeres cotidianos. Si se aprende a vivir en ella -y hay que hacerlo abruptamente, sin pensarlo-, no nos condenamos, muestra Diógenes al vivir como vive, a una vida de desdichas o directamente a la muerte. Accedemos a una fisionomía filosófica que es posesión (es decir gozo) de sí, y por ende verdadera soberanía. Una soberanía auténtica, que no es la de Jerjes o Alejandro, sino la de Diógenes.

62 FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 249.

63 Se pueden leer los estudios de Foucault sobre la juridización de la penitencia en *Los anormales* (Cf. FOUCAULT, Michel., *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011). También, en *Obrar mal, decir la verdad*, Foucault hace un estupendo recorrido por la historia de la confesión, desde Homero hasta Freud (Cf. FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014).

64 Cf. FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.

65 Estas transformaciones son presentadas por Foucault en Dartmouth, en 1980 (Cf. FOUCAULT, Michel., «6. Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)», en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 141-175).

En los discursos diogénicos de Dión de Prusa se muestra la eficacia histórica de esta matriz diogénica que continuará desarrollándose en el cristianismo como acceso gozoso a Dios, tanto en el sentido jurídico como en el extático, que preparará el terreno para el racionalismo y su consecuencia que es el psicoanálisis. La lectura que ofrece Foucault de algunos de estos discursos, permite comprender esta situación *prehistórica* de la soberanía cínica respecto a la beatitud, al éxtasis, a lo que los poetas del misticismo español llamaron gozo⁶⁶, y que en el siglo XX será tomada por la recepción de la obra de Jacques Lacan para coordinar la institucionalidad psicoterapéutica del lacanismo, haciéndolo volver a Freud, sin poder salir de él, lo que ha permitido la actualización del problema de un gozo sin placeres, pero hoy en el campo de la psicopatología, que asimila el gozo y adicción, generando con ello un dispositivo de captura altamente funcional al control neoliberal. La soberanía diogénica, entonces, como matriz previa decisiva para la formación histórica de la experiencia cristiana y clínica de un *goce mortífero*⁶⁷. Esta es la historia posible, que extraemos de la lectura que hace Foucault del cinismo, a través de los autores de los primeros siglos de la era cristiana, como Séneca, Epicteto o Dión de Prusa. Para nosotros, una nueva herramienta, que permitirá un rastreo genealógico de la formación de esta actual experiencia que el lacanismo hispanoparlante ha llamado goce, concepto de alta funcionalidad política, que es preciso revisar, a la luz de las orientaciones metodológicas y las problematizaciones planteadas por Michel Foucault.

66 Célebre ejemplo del uso de esta palabra en la poesía mística del Siglo de Oro español, es Juan de la Cruz. Recomendamos la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos (Cf. DE LA CRUZ, San Juan. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2023).

67 Se ha hecho de esta idea de un «goce mortífero» cuestión propiamente lacaniana. No existe esta nomenclatura en la obra de Lacan. Y sin embargo, es hoy concepto clave en la clínica injustamente llamada lacaniana.

6. Bibliografía

- BURROUGHS, William. *Yonqui, El almuerzo desnudo, Queer*. Anagrama, Barcelona, 2022.
- BOSSI, Beatriz. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder, Barcelona, 2023.
- CHEMAMA, Roland. *El goce. Contextos y paradojas*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- DUESO, José Solana (trad.). *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Alianza, Madrid, 2013
- DE LA CRUZ, Juan. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2023
- EIDELSZTEIN, Alfredo. *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Letra Viva. Buenos Aires, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*. Siglo XXI, Madrid, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. «6. Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí, 1980 (Dos conferencias en Dartmouth)», en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos. Edición de Jorge Álvarez Yáñez*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 141-175.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo XXI, Buenos

Aires, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI, Madrid, 2019.

GÁRATE, Ignacio y MARINAS, José Miguel. *Lacan en español. Breviario de lectura*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003

LACAN, Jacques. *El seminario 7. 1959-1960. La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 1990.

LACAN, Jacques. *Seminario 14. 1966-1967. La lógica del fantasma (versión crítica)*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacantera Freudiana, Buenos Aires, 2008, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario14.html>.

LACAN, Jacques. *Seminario 20. 1972-1973. Otra vez. Encore (versión crítica)*. Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte. Lacantera Freudiana, Buenos Aires, 1987-2013, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario20.html>.

SENECA, Lucio Anneo. *Obras completas. Volumen I*. Edición bilingüe por José M. Gallegos Rocafull. Universidad Autónoma de México, 1951.

LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los filósofos ilustres*. Alianza Editorial, Madrid, 2008.

MARTÍN GARCÍA, José Antonio (ed.). *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca. Volumen II*. Ediciones Akal, Madrid, 2008.

NANCY, Jean-Luc y VAN REETH, Adèle. *El goce*. Pasos Perdidos, Madrid, 2015.

ORTIZ, J. E. «Poder placer: para un pensamiento foucaultiano de las prácticas hedónicas», tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, 2022. <https://docta.ucm.es/entities/publication/5a11040f-eb9b-44d0-b65d-1dbaa9e01766>.

PLATÓN. «Hippias Menor», en *Diálogos I*. Editorial Gredos, Madrid, 1985.

PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

PLATÓN. «Gorgias», en *Diálogos II*. Editorial Gredos, Madrid, 1987.

PLATÓN. «Carta VII», en *Diálogos VII*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

PLATÓN. «Critias», en *Diálogos VI*. Editorial Gredos, Madrid, 1992.

PLATÓN. «Teeteto», en *Diálogos V*. Editorial Gredos, Madrid, 1988.

PRECIADO, Paul B. *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*. Editorial Anagrama,

Barcelona, 2020.

PRECIADO, Paul B., *Disforia mundi. El sonido del mundo derrumbándose*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2022.

SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*, Libro IX, epístola 75, 18. Editorial Gredos, Madrid, 1986

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, Madrid, 2010.

II

MATERIALES

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 15, diciembre 2023, 61-87

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.10431002

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

¿La hora de Foucault? Reflexiones sobre el yo romano desde Séneca a san Agustín

Time for Foucault? Reflections on the Roman Self from Seneca to Augustine

James I. Porter

University of California, Berkeley, EE.UU.
jjporter@berkeley.edu

Resumen: El ensayo aborda la idea del yo tal y como se formuló con más frecuencia en la Antigüedad, desde Heráclito hasta Agustín: no como objeto de autoformación y autocuidado, sino como un problema irresoluble que era una fuente de investigación productiva, aunque desconcertante. El yo está menos cultivado que “ilimitado”, menos sujeto a regímenes de verdad y descubrimiento que expuesto, precariamente, a crisis de identidad y coherencia frente a un mundo insondable y en constante cambio. Desde este punto de vista, el yo no se ajusta a los relatos de Foucault, Hadot o Gill. Se utilizan lecturas de Marco Aurelio, Séneca y Agustín para apoyar este primer intento de una imagen alternativa del yo en la Antigüedad.

Palabras clave: Yo; Marco Aurelio; Séneca; Heráclito; san Agustín; cosmos; estoicismo

Abstract: The essay approaches the idea of the self as this was most often formulated in antiquity from Heraclitus to Augustine—not as the object of self-fashioning and self-care, but as an irresolvable problem that was a productive if disconcerting source of inquiry. The self is less cultivated than it is “unbounded,” less wedded to regimes of truth and discovery than it is exposed, precariously, to crises of identity and coherence in the face of a constantly changing and unfathomable world. The self on this view of it does not conform to the accounts that are given by Foucault, Hadot, or Gill. Readings of Marcus Aurelius, Seneca, and Augustine are used to support this first attempt at an alternative picture of the self in antiquity.

Keywords: Self; Marcus Aurelius; Seneca; Heraclitus; Augustine; Cosmos; Stoicism

Introducción

Heráclito inaugura la búsqueda filosófica del yo en la Antigüedad en dos de sus fragmentos conservados. El primero es fr. B 101 DK (Her. 15. fr. Marc.): «Me indagué a mí mismo». Para que no nos despistemos por el tiempo pasado del verbo («me indagué»), como si la indagación terminara con éxito en algún momento del pasado, Heráclito nos recuerda en otro fragmento que esta búsqueda, de hecho, no tiene fin, porque para él el yo es ilimitado: Al alma límites en tu camino no conseguirás hallarle, aunque entero el camino recorras. ¡Tan profundo es el *logos* que tiene» (Her. 69. Fr. 67 Marc. (B 45 DK) trad. Alberto Bernabé). El comentario de Charles Kahn es acertado: «Normalmente, uno va en busca de otra persona. ¿Cómo puedo ser el objeto de mi propia búsqueda? Esto solo tiene sentido si mi yo está ausente, oculto o es difícil de encontrar... [Un sujeto] se plantea a sí mismo como un problema a resolver»¹.

Los fragmentos sugieren que Heráclito logró plantearse el problema del sí mismo, o mejor dicho, que se enfrentó a sí mismo en tanto que problema, pero no que llegara a resolverlo, y mucho menos que lo planteara de tal modo que en teoría pudiera admitir solución. Por el contrario, para Heráclito el yo es fundamentalmente opaco. Es, sencillamente, abisal². Quiero sugerir que el planteamiento radical del problema del yo por parte de Heráclito debería tomarse como algo totalmente característico de las antiguas investigaciones sobre el yo. De hecho, Heráclito fue un paradigma para los filósofos posteriores, sobre todo los estoicos, que nos ocuparán en este ensayo. Lo que Heráclito enseña es que el yo, en lugar de ser un objeto que espera ser descrito, es un problema ineludible. Mejor aún, el “yo” es aquello que responde, sin dar respuesta, al tipo de problema que plantea la búsqueda de uno mismo cada vez que ésta surge. Es posible mostrar las diferentes formas que adopta este problema en la Antigüedad no apenas porque el yo se experimentó de forma distinta en los diferentes momentos de la Antigüedad, desde Homero hasta Platón y Agustín, y definitivamente no porque “el yo” haya evolucionado de alguna manera, sino porque a lo largo del tiempo, y a menudo incluso en el interior de un momento histórico determinado, el yo se presentó a sí mismo como un tipo diferente de problema. Sócrates y Gorgias, por ejemplo, enmarcan el problema del yo de maneras opuestas a pesar de ser contemporáneos, y los paralelismos podrían multiplicarse fácilmente. Por esta razón, quiero sugerir que el yo, si es que existe en la Antigüedad, no es un fenómeno único, sino muy

1 KAHN, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 116.

2 Ésta no es la opinión comúnmente aceptada, aunque véase HUSSEY, Edward. «Heraclitus». En *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. LONG, A. A. (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 88-112; específicamente: 104-5 (<https://doi.org/10.1017/CCOL0521441226.005>). De manera diferente: KAHN, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus* 226; KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983; GILL, Christopher. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2006, 204; LONG, A. A. «Finding Oneself in Greek Philosophy». En *Tijdschrift voor Filosofie* 54 N° 2, 1992, 255-79, específicamente: 271 n1.

variopinto: es una rica matriz de problemas y posibilidades, una que es, también, un género virtual de investigación en sí mismo (cada nuevo discurso sobre el yo se remonta por lo general a discusiones anteriores y se inspira en ellas), y además muy controvertido. El terreno del yo antiguo es variado e inestable y, por eso mismo, puede resultarnos inquietante. Creo que es mucho mejor partir de esta premisa que suponer que para encontrar el yo en la Antigüedad basta con ir a buscarlo.

Yo plano y yo objetivo

En el presente ensayo pondré a prueba esta hipótesis recurriendo a dos estudios de casos ejemplares, Séneca el Joven y Marco Aurelio, con un breve *excursus* sobre Agustín. Pero antes de hacerlo quiero retomar dos de las visiones predominantes del yo en la Antigüedad e indicar por qué están mal equipadas para aprovechar los tipos de complejidad que acabo de esbozar. Ambas forman parte de una reacción a un modelo anterior y progresista del yo, según el cual la subjetividad tal y como la conocemos en nuestra era poscartesiana y poskantiana (la del agente autónomo, autoconsciente y autoautorizado) se desarrolló a partir de un (proto) yo originalmente griego, caótico, amorfo e inmaduro que no tenía ninguna concepción de su propia naturaleza o identidad y que no merecía en modo alguno el nombre de individuo, por no hablar de sujeto³. La primera y más destacada, o al menos la más influyente, de estas críticas se encuentra en la propuesta de Foucault de que el yo en cualquier época, pero de forma más visible en la Antigüedad, es un objeto complejamente elaborado⁴. Desde este punto de vista, los sujetos se cultivan a sí mismos en una labor continua de producción y reproducción de sus modos de existencia. La Roma de los dos primeros siglos de nuestra era representa «una especie de edad de oro en el cultivo del yo»⁵, un apogeo que puede medirse por el número y la calidad de los manuales sobre el arte de vivir que han sobrevivido desde los tiempos de Séneca el Joven y Epicteto hasta los de Plutarco y Marco Aurelio, además de una multitud de escritos menores sobre medicina, análisis de los sueños y ficción literaria.

No es fácil precisar cuál es el atractivo que esta explosión histórica ejerce sobre Foucault. Parte de la respuesta reside en la propia locuacidad («verbosidad») de estos discursos del yo, en el mero hecho de que el yo sea de forma tan manifiesta y obsesiva un objeto de intensa preocupación, prácticamente una función, si no un

3 Del lado griego, véase WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press, 1993; y LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015. Del lado romano, véase FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. Nueva York, Pantheon Books, 1986, p. ej. 41. GILL, Christopher. *The Structured Self* abarca tanto los desarrollos griegos como los romanos.

4 «En todas las sociedades, cualesquiera que sean» (FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory* 21, No. 2, 1993, 198-227; específicamente: 203).

5 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 45.

producto, del «hablar» sobre el yo («tenemos miles de páginas»⁶). Otra razón por la que Foucault se siente tan atraído por los antiguos discursos de la sexualidad y sus congéneres radica en la mecánica del deseo, el placer y la regulación corporal que parece estar disponible de forma tan inmediata en esta literatura: el alma puede modelarse porque es virtualmente otra sustancia paralela al cuerpo. Los afectos internos pueden leerse a partir de comportamientos y prácticas, que a su vez actúan sobre la vida interior del individuo, hasta el punto de que se puede hablar de una vida interior.

Desde este punto de vista el comportamiento ético se naturaliza. Se convierte en un «proceso físico» que se ve en términos de «relaciones de fuerza» que actúan sobre los sujetos⁷. El alma es simplemente una sustancia más entre otras: una «sustancia ética» que es susceptible de mecanismos físicos. La autoindagación, cuando se plantea como una cuestión de poner en práctica algoritmos sociales, ya sean reglas de limpieza, contabilidad, clasificación, gobierno o examen médico, reflexiona principalmente sobre su propia aplicabilidad. Los dilemas éticos o morales se reducen a este orden de comportamientos, mientras que la naturaleza es su sanción —estrictamente, su «fisiologización»⁸. En una palabra, la realidad ética de Foucault, al menos en la *Historia de la sexualidad* (publicada entre 1976 y 1984), está organizada por una ontología social plana, mientras que los sujetos foucaultianos viven fenomenologías que son tan “planas” como las ontologías que utiliza para situar su existencia⁹.

En consecuencia, para Foucault los sujetos no se autoconforman mediante «un repliegue sobre uno mismos»¹⁰, ni por la compulsión de «intentar descifrar un sentido oculto bajo la representación visible»¹¹ de sí mismos: no están atentos a ningún «origen profundo» en su interior. Por la misma razón, no hay “problemas” profundos a los que se enfrenten los sujetos y en torno a los cuales enmarquen sus identidades —problemas con un matiz espiritual o metafísico como «¿quién soy?», «¿qué soy esencialmente?», «¿qué significa para mí mismo?», sino sólo nuevas «problematizaciones» de la «relación con uno mismo»¹², problemas que son menos espirituales que inteligibles dentro de un conjunto de prácticas, normalmente legibles por referencia a «ejercicios, tareas prácticas, actividades diversas», centradas en «el cuidado del cuerpo,... regímenes de salud, ejercicios físicos sin sobre esfuerzo,

6 FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Volume I.* Paul Rabinow (Ed.). New York, New Press, 1997, 259.

7 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 107: «El deseo y el placer son efectos directos de disposiciones anatómicas y procesos físicos»; FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 67: «el placer sexual como sustancia ética sigue rigiéndose por las relaciones de fuerza». FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 55, 134-5, etc.

8 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 107, sobre la «fisiologización» del deseo y el placer.

9 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 117-118. «Los órganos, los humores y los actos sexuales constituyen tanto una superficie... como un foco muy activo» —y proporcionan a *The Care of the Self* su principal preocupación.

10 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 71.

11 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 64.

12 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 71.

la satisfacción cuidadosamente medida de las necesidades»¹³, etcétera¹⁴.

Desde este punto de vista, la autoindagación está más cerca de la dieta que del autoexamen, mientras que el yo no es un problema, sino simplemente algo dado que espera ser moldeado y elaborado. Para Foucault, el yo es esencialmente un ingeniero que se aplica técnicas a sí mismo, no alguien que hace especulaciones sobre su propia naturaleza. Los sujetos que persiguen estas tecnologías del yo disfrutaban de libertades considerables con las que hoy solo podemos soñar: ocupan la envidiable posición de tener que «aceptar en la relación con el yo apenas aquello que puede depender de la *elección libre y racional* del sujeto» (las cursivas son nuestras)¹⁵. Los sujetos modernos pueden, por supuesto, hacer algo más que soñar con tales libertades. Pueden aspirar a reintroducirlas en un modo de vida reconcebido, libre de la tiranía del yo interiorizado, atado a reglas y espiritualizado que en la era cristiana ocupó el lugar del yo clásico autodominante y respecto al cual el yo moderno sigue siendo tributario. El enfoque hermenéutico del yo como portador de un secreto interior o de una verdad interior puede desterrarse simplemente exponiendo su contingencia histórica, y de hecho recordándonos la contingencia y la forma construida de todas las nociones de subjetividad.

Hay algo innegablemente atractivo y convincente en este modelo de comportamiento humano. Sin embargo, hay que preguntarse si el punto de vista de Foucault capta adecuadamente las experiencias y los relatos del yo que encontramos en los testimonios de la Antigüedad. Y aquí creo que la respuesta es negativa. El modelo conductual de Foucault nos da, en última instancia, una medida inadecuada de la profundidad, el alcance y la complejidad reales de las subjetividades antiguas, como espero que se ponga de manifiesto más adelante.

Se podría objetar, tal vez con razón, que Foucault enmendó más tarde su error en sus conferencias del Collège de France de 1982, tituladas *La hermenéutica del sujeto*, donde permite una visión más amplia de la naturaleza, la física y la metafísica en su imagen del yo antiguo bajo la rúbrica de «ejercicios espirituales». En estas conferencias, Foucault afirma que el giro hacia la espiritualidad ganó terreno durante el periodo romano, lo que allanó el camino para la espiritualidad cristiana y su eventual repudio por parte de una modernidad cartesiana y racionalizadora¹⁶. Por ejercicios espirituales Foucault entiende un conjunto de prácticas que implican «la capacidad del sujeto para verse a sí mismo y comprenderse en su realidad» a través de «una especie de autovisión (*'héauto-scopie'*)» y la concentración mental

13 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 51.

14 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 56. «una forma particular e intensa de atención al cuerpo». FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 234: «Teóricamente el cultivo del yo está orientado hacia el alma, pero todas las preocupaciones del cuerpo adquieren una importancia considerable».

15 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 64. FOUCAULT, Michel. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Lawrence D. Kritzman (Ed.). New York and London, Routledge, 1988, 50; y FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt (Eds.). Chicago-London, University of Chicago Press; Presses Universitaires de Louvain, 2014, 102-3.

16 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Frédéric Gros (Ed.). New York, Palgrave Macmillan, 2005, 178, 281-85, y 290-308.

en el «flujo espontáneo e involuntario de representación[es]» que pasan por la mente, con el fin de determinar el «contenido objetivo» de este flujo tal y como podría aparecer desde un punto de vista en tercera persona¹⁷. Pero por muy prometedor que pueda ser este último giro hacia cosas más grandes y grandiosas, sigue estando muy poco determinado y es sorprendentemente, incluso a menudo frustrantemente, vago¹⁸. Y así, creo que es justo decir, como Hadot fue el primero en quejarse, que esta perspectiva más amplia está infrarrepresentada en los escritos de Foucault sobre la Antigüedad y que no logró integrarla en el marco general de su análisis¹⁹.

Sin embargo, lo más importante para lo que nos ocupa a continuación es otra consideración. En la visión que Foucault tiene de la subjetividad antigua, incluso en su dimensión espiritual, los riesgos que ponen en peligro al sujeto y su coherencia se reducen al mínimo. De hecho, apenas entran en su imagen de lo que define a un sujeto. Esto es cierto incluso si se tiene en cuenta el giro final de la teoría de Foucault sobre el yo antiguo en sus últimas conferencias sobre la *parrhesia* o franqueza (*franc-parler*) en el Collège de France entre 1983 y 1984, durante el último año de su vida. Allí aparece por primera vez para cambiar códigos por riesgos: al exponerse uno pone en riesgo «la manera misma en que vive»²⁰, rompiendo así todos los códigos de conducta e inteligibilidad²¹. Pero el cambio es menos transformador de lo que podría parecer.

Para empezar, la concepción de Foucault sigue el modelo de los cínicos, a quienes considera una corriente de pensamiento excepcional en la antigüedad pagana. Contrasta expresamente las actitudes de los cínicos y su modelo de heroísmo filosófico con las de Heráclito, Sócrates, los epicúreos y los estoicos. La *parrhēsia*, al fin y al cabo, es un rasgo peculiarmente cínico, y es natural que al centrarse en este rasgo Foucault se dejara llevar por un camino diferente al de su obra anterior. Un giro sorprendente en el cuadro de Foucault, sin embargo, es la forma en que localiza una estrecha afinidad, e incluso un legado, entre el cinismo y el ascetismo cristiano, la autodestitución y el martirio. Lo que sorprende no es el vínculo entre las ideas paganas y cristianas de la mismidad —que es

17 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 308, 293.

18 Cfr. FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 15-16, donde la «espiritualidad» no hace sino redescubrir los procesos de autotransformación que Foucault ha perseguido todo el tiempo; y FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 19, donde la espiritualidad se define como «la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de la verdad, pero que, tal como es, la verdad puede transfigurar y salvar al sujeto», una formulación mistificadora. Una excepción momentánea se encuentra en la discusión de Foucault sobre Marco Aurelio (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 289-92 y 307), donde el análisis de Foucault se parece de repente al de Hadot (véase más adelante).

19 HADOT, Pierre. «Reflections on the Idea of the 'Cultivation of the Self'». En HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Arnold I. Davidson (Ed.). Malden, MA, Blackwell, 1995, 207-13.

20 FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984*. François Ewald y otros (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, UK., Palgrave Macmillan, 2011, 234; FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 11-14; 161.

21 FOUCAULT, Michel. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. François Ewald y otros (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010, 63 (<https://doi.org/10.1057/9780230274730>).

práctica habitual en Foucault—, sino la nominación de los cínicos en este papel genealógico²². En segundo lugar, aunque Foucault quizá tenga razón al subrayar que el cinismo pone en primer plano de forma única el «tema de la vida como escándalo de la verdad» («*bios* como alethurgia»), la asunción de riesgos por parte de los cínicos es menos amenazadora desde el punto de vista existencial que una práctica demostrativa, exhortativa e inquietante hecha a medida para el consumo de los demás. de los demás. Tiene una misión específicamente social y teatral²³.

En contraposición a Foucault, quiero sugerir que la asunción de riesgos no es exclusiva de estos tipos más raros de exhibición. Es un ingrediente esencial de las prácticas autoformativas en la Antigüedad fuera del cinismo y especialmente en la filosofía romana. Solo que, en este caso, los riesgos no son existenciales, sino ontológicos, del mismo modo que las destituciones que se sufren no son externas, sino radicalmente internas: la amenaza que se experimenta afecta al núcleo de la propia identidad, y está planteada por la propia naturaleza del universo, que afecta a los sujetos tanto desde fuera como desde dentro²⁴. La autoformación está ligada a aprender a afrontar estos riesgos exponiéndose a ellos, aceptándolos y, a partir de ahí, avanzando. Este juego con el yo tampoco se limita a la época romana de la Antigüedad (Heráclito es un buen ejemplo), aunque los filósofos romanos sean un buen lugar para estudiarlo en profundidad. O al menos así lo argumentaré a continuación.

La segunda visión predominante del yo antiguo no difiere en cierto modo en sus objetivos de la primera, aunque opera con criterios diferentes. Esta vertiente quizá esté mejor representada por *The Structured Self*, de Christopher Gill, que también se aleja de la tendencia de un relato progresista más antiguo sobre el auge del individuo —el cambio histórico «hacia un enfoque más subjetivo e individualista del yo»— que a veces se sitúa en los periodos helenístico y romano²⁵. En lugar del yo individualizado, Gill propone un «yo estructurado», es decir, un todo totalmente integrado (o «unidad») que deriva su estructura de la estructura

22 FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 181-82; 209-210. Véase: PORTER, James I. «Foucault's Ascetic Ancients». En *Phoenix* 59, N.º. 2 (Special issue: «Interrogating Theory—Critiquing Practice: The Subject of Interpretation»). W. Batstone (Ed.). 2005, 121-32.

23 FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 180; FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 234: «Uno arriesga su vida, no sólo por decir la verdad, (...) sino por la manera misma en que uno vive... Uno se arriesga mostrándola».

24 Sólo por esta razón, las afinidades entre el cinismo y el ascetismo cristiano son probablemente más superficiales de lo que Foucault está dispuesto a admitir. La «indigencia» (pobreza, privaciones, etc.) para los cristianos es una afirmación sobre la existencia terrenal en su contraste absoluto con el Más Allá, un concepto que no existe para los cínicos, quienes, además, son alérgicos a las afirmaciones metafísicas en general (véase su hostilidad hacia Platón). Así, la tolerancia de Agustín hacia el comportamiento cínico en *La ciudad de Dios* 19.1 no es prueba de ninguna afinidad más profunda (FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth*, 182). Muy por el contrario, ilustra la completa indiferencia de Agustín hacia las manifestaciones externas de la propia forma de vida («vestido y modales»), siempre que sirvan al bien supremo, que en el caso de los cínicos no lo hacen. Cfr. cap. 14.20 de *Ciudad de Dios* 14.20, titulado «De vanissima turpitudine Cynicorum» («De la insensata bestialidad de los cínicos»), donde Agustín vilipendia a los cínicos por ser demasiado cobardes para llevar a cabo en público las vergüenzas de las que presumen. Demasiado para el «heroísmo» cínico.

25 GILL, Christopher. *The Structured Self*, xxi.

del universo (tal y como la configuraron las filosofías epicúrea y estoica) y que se opone al enfoque platónico-aristotélico del «núcleo» o «esencia centrada» de la persona²⁶. Gill describe además este enfoque como una concepción «objetivo-participante» de la personalidad para destacar dos características que están ausentes en el enfoque subjetivo-individualista moderno y que se acentúan de forma diferente en el enfoque centrado en el núcleo.

Las dos partes de la nomenclatura de Gill ponen de manifiesto diferentes facetas de su idea. La personalidad basada en la participación se refiere a la dimensión interpersonal y social de la formación de uno mismo a través del diálogo, la dialéctica, el debate y la comunidad²⁷. En este sentido, la concepción de Gill es comparable a la de Foucault, a pesar de sus protestas en sentido contrario²⁸ y, podríamos añadir, es comparable a muchas otras teorías contemporáneas del yo antiguo y moderno²⁹. Para Gill, las posturas participativas sobre el yo son objetivas en la medida en que se basan en una referencia a lo que es objetivamente verdadero y sobre lo que puede haber de sabiduría y verdad objetivas. Así concebida, la verdad existe independientemente del sujeto y con anterioridad a él, y es en relación con esta perspectiva exterior que el sujeto deriva su validez y su identidad, tanto si esto adopta la forma de una visión de los hechos últimos sobre la naturaleza y el cosmos (física), como si el holismo que configura la identidad del sujeto deriva de una totalidad impersonal, tercer-personal y objetiva de las cosas: los dos métodos son mutuamente informativos y coherentes³⁰. La racionalidad tanto del yo como de la naturaleza es la premisa en ambos casos³¹, un desiderátum que también es premisa de Foucault, sin duda debido al sesgo estoico de sus fuentes³².

El único aspecto en el que Foucault y Gill divergen es en el poder que Gill concede al objetivismo y que Foucault elude. Para Gill el yo está subordinado a un punto de vista objetivista e impersonal y se forma en relación con él. Para Foucault no existe una postura objetivista que pueda finalmente ratificar o incluso caracterizar la verdad de los sujetos. La verdad a la que apelan los sujetos, en su entramado de relaciones interpersonales e intrasubjetivas, es una verdad del sujeto (su «veridicción»), su carácter obligatorio y constitutivo, pero no una que se derive de ninguna forma de conocimiento puramente cognoscible y mucho

26 GILL, Christopher. *The Structured Self*, xv; 4.

27 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 340-342.

28 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 335.

29 Véase BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres, Verso, 2004, xiv, en el que la intersubjetividad es «una vulnerabilidad primaria ante los demás» y ante el mundo en general, un tema que se destacará más adelante; BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015; ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Jerome Kohn (Ed.). Nueva York, Schocken Books, 2003, 96, 99, 101; ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, Harvard, Schocken Books, 2003, 96, 99, 101. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, 441, 476. Arendt cita como ejemplos a Demócrito, Sócrates, Catón y Epicteto.

30 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 193-5; 336-9.

31 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 36.

32 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 51, 135, 183, etc.; FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 9, 36, 77; reconociendo una influencia platónica, aquí: 191, 279, 326, etc.

menos del carácter objetivo de la naturaleza, que apenas se registra en la lectura de Foucault excepto cuando se invoca como una regla normativa, aunque una cuyo contenido no se explora en ninguna parte como tal (la mayoría de las veces bajo los auspicios de lo que es «según» o «contra la naturaleza» en el camino hacia el logro de una «verdadera unidad ética» en las relaciones de uno consigo mismo y con los demás)³³. Para Foucault, los regímenes del yo objetivan el yo, no como objeto de conocimiento³⁴, sino en el sentido de convertirlo en un proyecto público. Por lo tanto, nunca desubjetivan el yo. Por el contrario, el yo, en opinión de Foucault, se convierte en lo que es a través de esta misma objetivación, en la forma en que el individuo se «somete» a sí mismo a su modo de existencia, como su propio objeto y como un objeto que es visible para los demás³⁵. Está abierto a la vista y se hace visible en el simple recuento de su adhesión manifiesta a un «código de conducta»³⁶. Y, de hecho, el sujeto es una función de su relación con dicho código. Porque «esencialmente el sujeto no es más que la intersección entre las reglas de conducta que deben recordarse y el punto de partida de las acciones futuras que deben ajustarse a este código»³⁷. Esta forma de dar cuenta del comportamiento es una constante en los escritos de Foucault sobre el yo desde el primero hasta el último³⁸.

Otra diferencia con Gill es que, según Foucault, los sujetos no alcanzan ningún tipo de estructura prescrita. Simplemente continúan formándose y transformándose. Las normatividades rigen estos procesos sin predecir por completo su resultado. El sujeto no descubre su verdad interna: la produce en el curso de sus autoexámenes. La visión de Foucault es verdaderamente holística e inmanentista: los sujetos pertenecen a «una red fisiológica densa e ininterrumpida», al menos fuera de las tradiciones platónicas³⁹. Para Gill los sujetos o se estructuran o fracasan, y entonces deben considerarse «desestructurados». Foucault reconoce las categorías de lo natural y lo antinatural, como vimos, pero les concede una posición más relajada, casi «naturalizada», en su sistema, quizá en la línea de la visión estoica que relega la mayoría de los actos propios al reino de lo moralmente neutro e indiferente. La actividad sexual puede resultar malvada en «su forma y en sus efectos, pero en sí misma y sustancialmente, no es un mal»⁴⁰ —ni, presumiblemente, lo es el fracaso a la hora de «estructurar» o dar forma a uno mismo. En consecuencia, la teoría de Foucault es ética, no moralizante ni, en su

33 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 157, 162, 176; FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 20.

34 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 318.

35 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 216-217; *The Courage of the Truth*, 172.

36 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 99.

37 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 100.

38 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 13; *The Government of Self and Others*, 4; *The Courage of the Truth*, 169. En cada caso los términos operativos son «reglas», «códigos» y «formas codificadas de comportamiento» o «estructura codificada». Y véase más abajo sobre Agustín. Sospecho que esto es un residuo del estructuralismo de Foucault.

39 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 107; *Hermeneutics of the Self*, 282: «El mundo en el que vivimos».

40 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 239.

mayor parte, perfeccionista (utiliza el lenguaje de la moral y la virtud, pero no en un sentido absolutista). La teoría de Gill es a la vez moralizante y perfeccionista⁴¹, y en ocasiones llega a evocar una norma de «determinación absoluta (objetiva)»⁴². Se trata de caracterizaciones aproximadas, porque de hecho ni el relato de Foucault ni el de Gill están libres de contradicciones⁴³. Sin embargo, no estoy interesado en la consistencia de sus relatos, sino sólo en los rasgos bien documentados del yo romano que no reconocen —específicamente su vulnerabilidad esencial, su sentido limitado de la agencia (lo que podríamos llamar su «agencia débil»), su carácter dispersivo e ilimitado, su contingencia absoluta en relación con lo que está más allá de sí mismo y su opacidad fundamental. Dados los límites del formato de este ensayo, me limitaré a tres ejemplos, centrándome primero en Séneca, luego en Marco Aurelio y terminando con una breve mirada a Agustín⁴⁴.

Séneca

En uno de los *Diálogos* de Séneca, leemos lo siguiente:

¿Qué es el hombre? Un cuerpo débil y frágil, desnudo, en su estado natural, sin defensa, necesitado de la ayuda de otro, expuesto a todos los insultos de la Fortuna y, una vez que ha ejercitado bien sus músculos, alimento de la fiera, presa de todos; un mosaico de elementos débiles y fluidos que sólo agrada a la vista en sus rasgos externos, (...) condenado a la decadencia, (...) una cosa defectuosa e inútil.⁴⁵

Séneca repite algunas de las frases y todo el pensamiento en una meditación sobre los terremotos:

Si no quieres tener miedo de nada, considera todo como algo a lo que temer. Mira a tu alrededor y observa qué cosas triviales pueden destruirnos: ni siquiera la comida, ni los líquidos, ni la vigilia, ni el

41 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 152.

42 GILL, Christopher. *The Structured Self*, 339.

43 Sobre Foucault, véase más arriba. Gill, por su parte, nunca explica la persistencia de la perspectiva subjetiva, de la primera persona e individual del yo en una teoría en la que esta perspectiva ha sido supuestamente expulsada por la visión objetiva-participante en tercera persona del yo. La persistencia es palpable tanto en la época romana como en los propios escritos de Gill, como cuando invoca «la interrelación de dimensiones interactivas individuales o sociales» (GILL, Christopher. *The Structured Self*, 384; Cfr. 386: «tanto una dimensión individual como una dimensión participante»), una afirmación (o concesión) que no hace sino enturbiar la cuestión. Tampoco la distinción que invoca Gill entre «individual» e «individualista» (GILL, Christopher. *The Structured Self*, 386) es lo bastante sólida como para asegurar el argumento. En cualquier caso, «individualista» es casi con toda seguridad un hombre de paja. Mucho más satisfactoria y menos rigidamente dogmática es la visión de Thomas Nagel sobre la tensión ineludible pero productiva entre las perspectivas de primera y tercera persona (NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1986, cap. 11).

44 Reconozco que este artículo a veces hace afirmaciones más importantes de las que pueden respaldarse en un ensayo breve. Espero volver a abordar los temas en un futuro próximo.

45 *Dialogues* 6.11.3. En SÉNECA. *Dialogues and Essays*. Trad. John Davie. Con introducción y notas de Tobias Reinhardt. Oxford, Oxford University Press, 2008. Ligeramente adaptado.

sueño, son beneficiosos salvo con moderación. Ahora te darás cuenta de que somos meros cuerpos, insignificantes y frágiles, fugaces, destinados a ser destruidos sin gran esfuerzo. Sin duda, éste es el único peligro al que nos enfrentamos: ¡que la tierra tiemble, que se haga añicos de repente y arrastre las cosas que hay en su superficie!⁴⁶

Los terremotos tienen este tipo de efecto en la (auto)concepción de los sujetos. Contener la fuerza, por así decirlo, del temblor de la tierra relegándolo a la condición de un mero desastre geofísico localizado en algún tiempo y en algún lugar sería malinterpretar la fuerza del pensamiento de Séneca. El hecho de que la tierra tiemble tan violentamente es síntoma de una inestabilidad subyacente en el corazón mismo de lo Real. El mundo, en opinión de Séneca, sólo es el equivalente de un terremoto. Los terremotos son acontecimientos que nos privan de privilegios y nos convierten en un objeto más del mundo, aunque sea diminuto. La destitución del yo a la que apunta Séneca en estos dos pasajes puede lograrse de innumerables maneras, más allá de enfrentarse a una amenaza concreta de la naturaleza en su pura y brutal objetualidad. Una de estas formas, quizás la más común, aunque la menos reconocida, es la confrontación de un sujeto con alguna forma de abismo: no objetos materiales, sino su negación absoluta —llamémosle objeto abisal. Séneca también conoce esta experiencia. Llega a ella como muchos otros antiguos, indagando, o más bien imaginando, el tiempo en su dimensión más insondable. El desencadenante de esta cadena de reflexiones es la frase (o la idea) «justo ahora»:

Parece que acabo de perderte, porque ¿qué no es «justo ahora» (modo) cuando estás recordando? Justo ahora me senté como un niño ante Sotion el filósofo, empecé a alegar casos justo ahora, dejé de querer alegar justo ahora, dejé de ser capaz de alegar justo ahora.

Pero, ¿qué es ese «ahora mismo»? Es un punto al borde del abismo. Pensar en este «ahora» y en el «ahora» que le sigue y en el que «acaba» de ser conduce a una mayor reflexión, y a una mayor imponderabilidad:

La velocidad del tiempo es infinita, algo más evidente para quienes miran hacia atrás. A quienes se preocupan por los problemas del presente, el tiempo se les escapa de las manos: el paso de su vuelo vertiginoso es muy suave. ¿Preguntas la razón de esto? Todo el tiempo transcurrido está en las mismas condiciones: se observa de la misma manera y se entierra junto: todo cae en el mismo abismo. Y, sin embargo, no puede haber largos lapsos de tiempo en una actividad que es totalmente corta. No vivimos más que un punto en el tiempo, y mucho menos que un punto, pero la naturaleza se ha burlado hasta de esta pequeñez con la apariencia de un período más largo [de la infancia a la juventud y a la propia vejez]. ¡Cuántas etapas ha colocado

46 SÉNECA. *Natural Questions*, 6.2.3.

en una entidad tan estrecha! Ahora mismo te acompaño en tu partida y, sin embargo, este «ahora mismo» es una buena parte de nuestra vida, por lo que deberíamos reflexionar sobre el hecho de que su brevedad se agotará algún día. Antes el tiempo no me parecía tan rápido: ahora su ritmo me parece increíble, ya sea porque siento que los plazos se acercan, o porque he empezado a prestar atención y a calcular mis pérdidas.⁴⁷

Al examinar la teoría de Foucault sobre el yo antiguo, uno buscará en vano algo que esté a la altura de la magnificencia y la profundidad de las reflexiones de Séneca sobre la autodestrucción. Así es como Foucault trata la cuestión del tiempo, indexada a la *epimeleia* que entraña «todo un conjunto de ocupaciones», ya sea atender a la propia casa, a los súbditos políticos, a los enfermos o heridos, a los dioses o a uno mismo:

Todo esto requiere tiempo. Y uno de los grandes problemas de este cultivo del yo es determinar la parte del día o de la vida que debe dedicarse a ello. La gente recurre a muchas fórmulas diferentes. Se pueden reservar algunos momentos, por la noche o por la mañana, para la introspección, para examinar lo que hay que hacer, para memorizar ciertos principios útiles, para reflexionar sobre el día transcurrido... También se puede interrumpir de vez en cuando la actividad cotidiana y acudir a uno de esos retiros que Musonio, entre tantos otros, recomendaba vivamente. Permiten entrar en comunión con uno mismo, recordar los días pasados, poner ante los ojos toda la vida pasada, conocerse... Este tiempo no está vacío; está lleno de ejercicios, tareas prácticas, actividades diversas. Cuidarse no es una cura de reposo. Hay que tener en cuenta el cuidado del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin sobreesfuerzo, la satisfacción cuidadosamente medida de las necesidades [etc.].⁴⁸

Es evidente que las meditaciones de Séneca se sitúan en un nivel y una «zona temporal» totalmente distintos a los de Foucault. ¿Está Foucault describiendo el mismo objeto? Para Foucault, el trabajo sobre uno mismo está más cerca de la medicina y del arte que de la ética. Los principios son procedimentales, pero también globales: se aplican a una serie de ámbitos o contextos. Lo que el historiador de la formación del sujeto rastrea, por tanto, son en primer lugar estos mecanismos y sus transferencias de un ámbito a otro, y sólo en segundo lugar los propios comportamientos. Los yoes, en particular los romanos, son el producto de un sistema reticular de reglas, códigos y conductas que, a su vez, tienen más valor diagnóstico que los yoes que producen. Los problemas teóricos abstractos se sustituyen por la atención a las prácticas concretas. Más concretamente, las

47 SÉNECA. *Letter*, 49.2-4.

48 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 50-1. En otro lugar, esto se capta mediante «la noción de tiempo libre (skholé u otium)» del que uno dispone —libremente, en el «ocio», a «voluntad» y «sin tener que tomar en consideración determinaciones externas»— para cuidar de uno mismo (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 112, 133). Desde este punto de vista, el cuidado de uno mismo es un lujo.

especulaciones sobre el yo se tratan como un subproducto secundario de estas prácticas formativas primarias, si es que se tratan. El mero funcionalismo del análisis procedimental del yo de Foucault no está a la altura de la realidad senequiana.⁴⁹ ¿Cómo se programa la meditación sobre el yo cuando el propio medio en el que se ha de obtener esa autorreflexión se muestra a sí mismo como un problema, y además abismal?⁵⁰

En otra carta, Séneca señala que mirar fijamente a la muerte hace que uno se estremezca de vértigo: incluso el más valiente de los hombres se quedará «ciego de vértigo si mira hacia abajo a una inmensa profundidad (*vastam altitudinem*) cuando está de pie en su borde (*in crepidine eius*)» (57.4). Así arrojado, el borde de la vida empieza a parecerse al borde de la nada. Esta respuesta a la nulidad no es de hielo cobarde; es un sentimiento natural e inevitable, y no puede ser abordado por la razón⁵¹.

Sólo hay algo más que decir sobre la visión de Séneca de este abismo: la destitución del yo no es una aberración: es una de las formas más comunes de formación de los sujetos en la Antigüedad. La autodestitución, paradójicamente, es una técnica finamente perfeccionada del yo, una práctica que produce — literalmente constituye — el yo. Por desgracia, no es el tipo de técnica que se cataloga o incluso se contempla en el proyecto de Foucault sobre la hermenéutica del yo (que no rastrea las deformaciones, sino sólo las formaciones, del yo) o en cualquier otra teoría de la aparición del sujeto en Grecia o Roma que yo conozca. Parte del problema de Foucault es que da por sentado que los yoes existen en algún estado no precario, cuando en realidad lo que creo que encontramos en la literatura antigua es un intento de cultivar un sentido de precariedad en el corazón de lo que es ser un yo. Para una segunda confirmación, volvamos a Marco Aurelio.

Marco Aurelio

Las Meditaciones de Marco Aurelio, como se denominan actualmente, datan de finales del siglo II de nuestra era. El libro I se abre con un homenaje a las diversas

49 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 100, citado anteriormente. Y FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 365, sobre el «significado instrumental» que distingue las técnicas paganas del yo de las «espirituales» cristianas posteriores.

50 Parte del problema es que Foucault insiste en la fundamental «adecuación ontológica del yo» a sí mismo como premisa o telos de la autoindagación (notas del dossier citadas por Gros en FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 533). El mismo pensamiento aparece en las conferencias: «el objetivo de la ascesis en la Antigüedad es de hecho la constitución de una relación plena, perfecta y completa de uno mismo consigo mismo» (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, 320). El resto tiene que ver con el modo en que Foucault lee el proyecto de Séneca como una protección del sujeto en lugar de exponerlo al riesgo (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 307) y con el modo en que trata a los filósofos romanos en general como buscando localizar lo que se presenta a la mente como un objeto estable, conocible y descriptible (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 294), no contaminado por contingencias de ningún tipo (FOUCAULT, Michel., *The Hermeneutics of the Subject*, 133).

51 *Itaque et vultum adducet ad tristia, et inhorrescet ad subita et caligabit, si vastam altitudinem in crepidine eius constitutus despexerit: non est hoc timor, sed naturalis affectio inexpugnabilis rationi.*

fuentes de inspiración moral y ética de su vida, empezando por sus antepasados y padres, siguiendo por varios maestros e instructores o filósofos, y culminando con los dioses, que sirven para ratificar la anterior lista de deudas en la educación moral de Marco. El hecho de que la lista aparezca en el lugar en que lo hace imprime en el lector un rasgo particular de la postura de Marco hacia sí mismo que se confirma en el resto de su ensayo: está notablemente dirigido hacia el otro. El yo al que dirige su obra (su título nos llega como «A sí mismo») está sustancialmente en deuda con los demás⁵². A medida que Marco desarrolla sus *Meditaciones*, se hace evidente que el yo disfruta solo de una autonomía relativa en el mundo, y que su naturaleza está fundamentalmente implicada en la naturaleza de los demás y del universo. Desde este punto de vista, el cuidado de uno mismo es el cuidado de los demás. En términos interpersonales, el cuidado de uno mismo se traduce en una creencia en la sociabilidad fundamental del ser. En términos físicos y metafísicos se traduce en una versión de la doctrina estoica de la *sumpatheia*, según la cual todo en la naturaleza está conectado con todo lo demás y, de hecho, no solo conectado sino interpenetrado, disperso y siempre reensamblándose en nuevas configuraciones de partes y todo⁵³.

Hablar de yoes, por tanto, es hablar de entidades momentáneamente circunscritas que tienen un tenue asidero en la identidad. Los yoes no se autorizan a sí mismos ni son individuos, es decir, entidades indivisibles que se definen atomísticamente en contraste con otros yoes individuales u objetos, aunque tengan la sensación (podría decirse que la ilusión) de ser sujetos autónomos. Cada alma es una mota del alma universal, una mera fracción de esa entidad mayor, que es la única que tiene derecho a la identidad (4.40). Esta es la fuente de sus verdaderas deudas (los tipos de deuda que se muestran en el Libro I son una versión en primera persona, de uno mismo a otro, de estas conexiones cósmicas más amplias). Las almas son cosas transitorias, van y vienen, entran en cuerpos individuales, y luego «se difunden, y se queman cuando son llevadas de vuelta al principio generativo del universo», cediendo un lugar a las almas venideras (4.21). Desde este punto de vista, que es heraclíteo en su salvaje aceptación del flujo y el cambio, nuestras almas no tienen rasgos permanentes y ni siquiera una unidad de ningún tipo (5.23; 10.7)⁵⁴. Prestar atención a uno mismo es, en consecuencia, un

52 Véase RUTHERFORD, R. B. *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. Oxford, Clarendon Press, 1989, 9 y 13 sobre el título, y 48 sobre el carácter del libro I: «Simplemente no hay nada como el Libro I de las *Meditaciones* en toda la literatura clásica. Incluso sus vínculos con el resto de la obra nunca han sido muy satisfactoriamente establecidos». Tal vez esto sea así solo porque los eruditos han estado buscando con demasiado ardor el yo propietario de Marcus en esta obra. Las traducciones proceden de MARCO AURELIO. *Meditations, with Selected Correspondence*. Trad. Robin Hard. Con introducción y notas de Christopher Gill. Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2011.

53 Sobre este último concepto, véase ROSENMEYER, Thomas G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley, University of California Press, 1989; y HOLMES, Brooke. *The Tissue of the World: Sympathy and the Nature of Nature in Greco Roman Antiquity* (de próxima publicación).

54 SEDLEY, David. «Marcus Aurelius on Physics». En *A Companion to Marcus Aurelius*. (Ed.) Marcel van Ackeren. Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2012, 396-407 (<https://doi.org/10.1002/9781118219836.ch25>); particularmente en: 401, sobre el yo “fluido” en la teoría de Marco, que es el único que “realmente cuenta”. La idea es glosada por Sedley dos páginas antes en un lenguaje que puede sonarnos chocante, pero que no lo es más que las propias

ejercicio inútil, y en esta medida la imagen de Foucault de alguien atrapado en una problematización del yo, tomando ansiosamente su pulso, cuantificando sus cocientes de placer, haciendo recuento de lo que son «francamente... detalles sin importancia»⁵⁵ y midiendo sus biorritmos con el fin de calibrar el acto sexual⁵⁶, parece estar muy lejos de lo que Marco está presuponiendo y recomendando. Las relaciones institucionales son igualmente escasas en las *Meditaciones*, y lo mismo ocurre con los regímenes corporales. De hecho, se minimizan por completo. De su padre, Marco aprendió lo poco (lo moderadamente) que se debe cuidar el cuerpo. Las apariencias no tienen valor. «Él [el padre de Marco] daba poca importancia a su comida, o a la tela y color de sus vestidos, o al atractivo de sus esclavas». «Rara vez tenía necesidad de la ayuda de un médico, o de medicinas, o de tratamientos externos», etc. (1.16). En otras palabras, era un muy mal foucaultiano⁵⁷.

De hecho, el cuerpo para Marco no es más que un alojamiento temporal para el alma, *igualmente* temporal, cuyo destino no es elevarse, platónicamente, a un nivel superior de existencia (para llegar a ser aún *más* puramente animada), sino más bien volver a entrar en el ciclo de la existencia, cambiar su textura y convertirse en otro elemento del mundo, nunca el mismo que es o era, permanentemente y continuamente alterado en un continuo y gozoso reensamblaje en medio de todo lo que es, cuya totalidad sólo es este proceso de reensamblaje: «Entraste en el mundo como una parte, y desaparecerás de nuevo en aquello que te hizo nacer; o más bien, serás recibido de nuevo en su razón generadora a través de un proceso de cambio» (4.14).

Si hubiera que hablar aquí del cuidado de sí mismo, habría que hablar del cuidado del propio universo por sí mismo: es el universo el que es una sola criatura viviente (un *zōon*) dotada de una sola alma y con su propia percepción singular, impulsada por su propio impulso único, y demostrando «cuán intrincada y densamente tejida es la tela formada por su [de todas las cosas] entrelazamiento» (4.40). Tal vez un ser *así* cuide de sí mismo. Si es así, no lo hace del modo que Foucault esboza. Ni el cuidado de las almas individuales que encontramos en las *Meditaciones* es exactamente como el cuidado y la autoformación del yo que encontramos en Foucault. Más bien, los individuos se cuidan a sí mismos en la medida en que se esfuerzan por aproximarse a la realidad de este Ser único. Y para ello, deben aceptarse a sí mismos como productos transitorios y momentáneos de esta entidad universal.

Esta es la doctrina del *yo ilimitado* de Marco. Pero, como ya he dicho, se parece

formulaciones de Marco: «Para Marco, a la larga *tú eres tus ingredientes*, y todo lo demás es igualmente idéntico a sus constituyentes materiales» (399).

55 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 101; FOUCAULT, Michel. «About the Beginning», 208.

56 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 126.

57 O bien Foucault no es del todo coherente. En *The Hermeneutics of the Subject*, Foucault indica brevemente que la concepción del yo de Marco «tiende a una disolución de la individualidad» (307). Aquí, la física de Marco señala momentáneamente a Foucault la dirección correcta.

muy poco a la subjetividad inquieta, ansiosa y ensimismada de Foucault⁵⁸, o a la subjetividad participante objetiva de Gill, que se basa en una relación dialógica (interpersonal, interactiva, comunitaria), pero no extática, del yo con los demás y con la naturaleza⁵⁹. La ontología del yo de Marco tampoco es exactamente ‘plana’ en el sentido descrito anteriormente. Por el contrario, es a veces profunda y a veces excéntrica, aunque en su mayor parte está libre de todas esas asociaciones, porque en el fondo describe un mundo que está en flujo radical. Podríamos decir además de los mundos de la naturaleza y del yo que ambos son radicalmente *éxtimos*, es decir, que no tienen interior ni exterior⁶⁰. En cambio, cada uno disfruta de una exterioridad íntima, como la banda de Moebius que, curvándose sobre sí misma en un bucle sin fin, está permanentemente en exceso de sí misma. Es más, estos dos mundos son, en última instancia, uno solo. Si sigues el camino del mundo exterior lo suficiente, te encontrarás en lo más profundo de tu propio mundo, y lo contrario también es cierto, aunque en realidad no habrás recorrido ni un centímetro.

Marco reconoce una especie de interioridad y una especie de autonomía del yo, pero éstas están muy matizadas por la trayectoria general de su pensamiento y sus premisas⁶¹. Por un lado, recomienda retirarse «dentro» de uno mismo siempre que se desee descubrir un poco de tranquilidad: «pues en ninguna parte puede uno retirarse a mayor paz o libertad de preocupaciones que dentro de su propia alma, especialmente, cuando una persona tiene tales cosas dentro de sí que no tiene más que mirarlas para recobrar desde ese momento una perfecta tranquilidad de espíritu (...) Concédete, pues, constantemente este retiro y renuévate así» (4.3). A veces, Marco da la impresión de que lo que yace «oculto dentro de nosotros» es una especie de agencia secreta, un yo interior —«la persona misma» (*anthrōpos*)—

58 Véase especialmente FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 50, 202, 218-19, donde la atención se centra en el aspecto introspectivo y egoísta de la filosofía de Marco («el yo que se esfuerza hacia sí mismo» como su propio «objetivo», 202), lo que a veces se considera el signo de una «mentalidad de fortaleza» (LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 2006, 34; véase: LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, 38. Foucault da en el blanco en una sección posterior (FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 290-308), donde se centra en el lugar del yo en la naturaleza.

59 Ejemplos de un modelado productivo de la mismidad a través de la relación extática, la interrupción, la dispersión y la diáspora pueden encontrarse en BERNAYS, Jacob. *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*. Breslau, Eduard Trewendt, 1857, sec. IV (véase PORTER, James I. «Jacob Bernays and the Catharsis of Modernity»). En *Tragedy and Modernity*. (Ed.) Joshua Billings y Miriam Leonard. Oxford, Oxford University Press, 2015, 15-41; BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics*. Trad. Peter Snowdon. Londres, Verso, 1998; SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Millon, 2005; BUTLER, Judith. «The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure». En *Politics and the Passions*, 1500-1850. (Eds.) Victoria Kahn, Neil Saccamano y Daniela Coli. Princeton, NJ., Princeton University Press, 2009, 111-30; y BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. Nueva York, Columbia University Press, 2012. La concepción estoica es intensamente social, política (metafóricamente hablando) y desindividualizadora.

60 Véase MILLER, Jacques-Alain. «Extimité». En *Prose Studies* 11, N.º. 3, 1988, 121-31 (<https://doi.org/10.1080/01440358808586354>) para el concepto de extimidad. Y *Cfr.* 5.27 sobre la práctica constante de exhibir el alma a los dioses, rasgo compartido con Epicteto (2.14.11) y con Séneca (Carta 83.1).

61 Sin duda, un factor puede ser la tendencia del estoicismo a tolerar (hacer compatibles) extremos aparentemente contradictorios, como en su abrazo del destino y la responsabilidad, la autosuficiencia y la alteridad, el individuo y la naturaleza, etc. Pero aquí hay algo más en juego que una generosa tolerancia hacia los extremos

que, en su invulnerabilidad, se asemeja a una poderosa ciudadela (10.38; 8.48). A esta agencia (el *hégemonikon*, o centro racional gobernante del alma) se le puede atribuir el poder de autofiguración que Marco también reconoce a veces: la capacidad de automovimiento y autoalteración, en virtud de la cual una persona «se despierta a sí misma, y se adapta a sí misma, y se modela a sí misma según su voluntad», y «hace que cualquier cosa que le suceda aparezca ante sí misma como quiere ser» (6.8; cf. 5.19).

Esto recuerda al sujeto que se moldea a sí mismo de Foucault, pero hay diferencias importantes. La agencia en el relato de Foucault se sitúa en el sujeto, no en el alma: el alma es lo que se moldea, mientras que el sujeto supervisa estas modificaciones, y de este modo se modifica a sí mismo. Así, por ejemplo, es el *sueño* el que «altera el alma», y no al revés, del mismo modo que el alma es normalmente el objeto de cultivo mientras que es la persona la que hace el cultivo (uno «cuida» y «perfecciona el alma»⁶²). Uno sospecha que esto tiene que ver con el tratamiento que Foucault da al alma como una sustancia ética que tiene una extensión física virtual, es decir, como un objeto de una ontología plana que es fácilmente accesible a la dirección e influencia de otra agencia, en lugar de tratarla como parte de una ontología monista en la que el alma se mueve como se mueve el universo. Dicho de otro modo, Foucault pretende conferir agencia a sus sujetos. El «arte de vivir», que permite la creación de uno mismo, no puede darse de otra manera. Pero, ¿no hace Marco lo mismo? ¿No defiende él también «un arte de vivir» (11.29)? Así es. Pero su arte es de otro tipo, al igual que su idea de agencia.

El autodominio no es lo mismo que la autodeterminación en el libro de Marco. Por un lado, el alma nunca es un objeto autoidéntico, ni el objetivo del alma racional es permanecer autoidéntica. Todo lo contrario. Nuestras naturalezas no están dadas, son cosas que respiran, que cambian, que se alteran constantemente ante realidades cambiantes, que absorben y dispersan constantemente sensaciones y percepciones. Tal es la naturaleza compuesta de las almas: están literalmente «armadas» a partir de su entorno. Lo que somos hoy no es lo que éramos al nacer: «pues todo esto fue tomado ayer o anteayer como influjo de los alimentos o del aire respirado», todo lo cual cambia (10.7). «¿Tiene uno miedo al cambio? ¿Por qué, qué puede ocurrir sin cambio?». (7.18). Nosotros somos la prueba viviente: «¿Y no ves que el cambio en ti mismo es de naturaleza similar?». (7.18). El cambio es la ley de todo lo que es; es el rasgo característico de la naturaleza universal (7,18; cf. 7,19; 7,23; 5,23; 2,17), como lo era para Heráclito, de quien el estoicismo

62 FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 10, 45, 48, 136, 156, etc. Las excepciones son raras. Véase FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self*, 134, donde se dice que el alma realiza su propia terapia sobre sí misma. Parte de esta variedad tiene que ver con las fuentes que Foucault cita en cada momento, pero sus propias inclinaciones a formular la actividad de cuidar son más significativas que las fuentes que utiliza. Lo mismo ocurre con el material histórico anterior tratado en FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. New York, Vintage Books, 1985. Por ejemplo: «poder absoluto sobre el alma»; 74: «instrumentos utilizados en la dirección de las almas»; 77: «arte de [es decir, practicado sobre] el alma», etc. Véase también *The Hermeneutics of the Subject*, por ejemplo, 47.

romano es profundamente deudor. El término que emplea Marco para referirse a tal actividad es *suntithēmi* o *sugkrinein*, «juntar», no «modelar» (5.8: *tēi poiiai sunthesei*; cf. 2.17: *sugkrinetai*). En el único lugar en que utiliza *poiein* para transmitir el mismo pensamiento (*poioun beauto*), lo que nos lleva a la idea de que un sujeto puede hacerse a sí mismo, añade rápidamente el calificativo «hace que *lo que le sucede* parezca ser como él quiere que sea» (6.8). El calificativo indica adaptación más que creación, y esto es lo que cabría esperar. La agencia real no se localiza en los sujetos; se localiza en la naturaleza (cf. 8.6), al igual que los verbos anteriores tienen como sujeto gramatical la naturaleza o el *hēgemonikon*, no el yo⁶³. Incluso cuando los yoes realizan el trabajo de modelar (como en 8.32: «debes modelar (*suntithenai*) tu vida una acción cada vez»), ese trabajo es menos un modelado autónomo que una adaptación a los dictados de la naturaleza. Pues no se realiza nada que no sea también «conforme a la naturaleza del todo» —pues «difícilmente podría realizarse según otra naturaleza, ya sea abrazando el universo desde fuera, o contenida en él, o existiendo independientemente fuera de él», pues no existe tal exterior ni ninguna parte dentro o fuera subsiste autónomamente de la naturaleza, sujetos incluidos (6.9)⁶⁴.

Cuando nos replegamos sobre nosotros mismos, lo que descubrimos no es el agente homínico que supuestamente somos, sino una conexión con todo lo que «nosotros» no somos. Descubrimos una contingencia dinámica que nunca es la misma, excepto en algún sentido agregado que nunca comprenderemos, sino que solo podemos vislumbrar vagamente. Estamos en un precipicio rodeados por «*el abismo del tiempo*» (4.50; 12.7; 5.23). Lo mejor que puede esperar un sujeto racional es ceder a este conjunto inalterable de condiciones, convertirse libremente en lo que es —una emanación de la naturaleza— y aceptar su propia contingencia y fragilidad radicales. La postura es coherente con el fatalismo estoico, que quizás más que cualquier otra cosa tiñe la visión de Marco sobre las actitudes y el comportamiento éticos (7.57, la doctrina del *amor fati*). Ya sea mirando dentro de sí mismo o dentro de los demás, ya sea mirando hacia arriba o hacia abajo sobre todo lo que se puede ver, el sujeto *vislumbra* las estructuras más universales de la naturaleza que se le revelan pero que, siguiendo a Gill y otros, no son en modo alguno objetivas u objetivables en ningún sentido que sea significativo para la mente humana. Y entonces ella cede, cediéndose, ante ellas⁶⁵. Según Marco, los

63 Para la distinción, véase, por ejemplo, 10.24: «¿Qué significa para mí mi centro rector?».

64 También podemos decir que la naturaleza es una entidad obediente: se obedece a *sí misma* (6.1), lo que puede no ser más que una tautología. Todo lo que hace la naturaleza, lo hace por una razón. ¿Cuál es esa razón? Hay que buscarla en lo que hace la naturaleza: su razón es inmanente a su actividad y no puede separarse de ella.

65 Para Marco, no se trata de que la naturaleza sea un objeto que pueda conocerse, sino de que es una entidad inalterablemente cambiante cuya única unidad es que es todo lo que es. Muestra una notable indiferencia por precisar su carácter filosófico último, aparte de unos pocos principios ordenados y generales. Véase 5.10 («las realidades están ocultas», etc.); 2.17 («nuestro destino [está] más allá de la adivinación»). Su indolente indiferente a la hora de decidir entre teorías físicas rivales, en su mayoría estoicas o epicúreas (8.17, etc.), es coherente con esta postura. Tal conocimiento es indiferente, moralmente y en todos los demás aspectos. Séneca sostiene la misma opinión: «El tiempo transcurre según una ley fija, pero que escapa a nuestro conocimiento; en efecto, ¿qué me importa que la naturaleza conozca algo que yo desconozco?». (Carta 101.5). En otras palabras, la Naturaleza es opaca. Cfr. MARCO

sujetos obtienen mejores resultados no cuando interfieren con la naturaleza, sino cuando se apartan de su camino (por ejemplo, 8.50). El comportamiento ético, entonces, es concesivo más que activo, o, si lo preferimos, activamente concesivo (cf. 5.10: «nadie puede forzarme a desobedecer la voluntad [de la naturaleza]»): uno debe abrazar la dispersión, a medida que el yo aprende a aceptar que «el trabajo de la naturaleza universal es éste, remover lo que está aquí para llevarlo allí, transformarlo, y tomarlo de allí y llevarlo a otra parte. Todo es cambio» (8.6). Todo cambia y, sin embargo, nada es nuevo: simplemente se renueva y luego «pasa rápidamente» y finalmente «desaparece» (6.36; 7.1; 7.10).

Uno de los rasgos más intrigantes del relato de Marco sobre el yo, su reconocimiento de que los sujetos están peligrosamente encaramados sobre un abismo de tiempo, es de hecho, creo, un sello distintivo de las teorías romanas del yo. Ello conlleva una buena dosis de incertidumbre y una cantidad equivalente de urgencia. La incertidumbre proviene del hecho de que el universo en su carácter temporal, y en todos los demás sentidos, es desconocido e incognoscible. El yo, en cuanto que pertenece al universo como uno de sus elementos o «emanaciones» («salida», *aporrhōia*, 2.4; cf. 2.17), goza (o sufre) estos mismos rasgos. La urgencia de tipo moral sigue a la incertidumbre: si el tiempo es abisal y no ocupamos más que un pinchazo en este panorama más amplio, entonces “nuestro” tiempo está a punto de pasar. «El tiempo de nuestra existencia es un punto, nuestra sustancia un flujo» (2.17; cf. 6.36: «un punto en la eternidad»), del mismo modo que el tiempo es en sí mismo «un flujo interminable» (5.10). Cuando llegamos a Agustín encontramos que este tipo de problematización del yo alcanza un nuevo grado de urgencia, pues lo que está en juego es nada menos que la salvación del alma misma.

Agustín

A mitad de las *Confesiones*, Agustín tiene una revelación: «Me había convertido para mí mismo en un vasto problema (*factus eram ipse mihi magna quaestio*)» (*Confesiones* 4.4.9; trad. Chadwick). Las *Confesiones* de Agustín se construyen literalmente en torno a este callejón sin salida. El problema en que se ha convertido Agustín no lo resuelve nunca. El estribillo se repite hacia el final de las *Confesiones*: «A tus ojos me he convertido en un problema para mí mismo, y ésta es mi enfermedad» (10.34.50). Encontrarse consigo mismo es como enfrentarse a un abismo. Todas las técnicas del yo, de autoinspección y de autorrecogimiento, no sirven para mitigar el dolor de este tipo de confrontación, que es a la vez

AURELIO. *Meditaciones*, 5.10: «esta oscuridad y suciedad, este flujo interminable de sustancia y tiempo», es decir, de la naturaleza. La naturaleza humana es igualmente opaca, entre otras cosas porque comparte la misma naturaleza y la misma opacidad que el universo: «Sabemos que tenemos una mente, pero no sabemos qué es la mente» (Carta 121.12).

existencial y espiritualmente amenazadora, y cualquier cosa menos es un índice tranquilizador de autodescubrimiento.

La opinión generalizada es que Agustín descubrió el yo interior por primera vez en la Antigüedad⁶⁶. La opinión de Foucault es más matizada, pero también más ambivalente. El ascetismo cristiano, dice, es una continuación y una intensificación de prácticas paganas anteriores de cuidado del yo⁶⁷. Pero también representa un cambio decisivo en la formación del yo hacia una nueva hermenéutica del yo. Agustín encaja perfectamente en este cambio de paradigma. Inventó el género de la autobiografía, a pesar de los precedentes obvios (lo que Foucault llama «escritura de sí mismo»⁶⁸). Vinculó la escritura del yo a la confesión del yo de una manera nueva y monumental («la confesión es una marca de la verdad»⁶⁹). Y lo hizo «objetivando el alma»⁷⁰. El momento clave de este giro hacia el interior, para Foucault, es el poder del recuerdo: «el escritor constituye su propia identidad a través de este recuerdo de las cosas dichas»⁷¹. Junto con esta nueva ascética cristianizada del yo nace un nuevo tipo de subjetividad e identidad personal: una hermenéutica del yo, por la que el yo, concebido como albergando una verdad o un secreto en su interior, se ve obligado a divulgarse a través de autorrevelaciones y autorreconocimientos, y de este modo se «vincula» a un nuevo régimen de verdad, un régimen que, según Foucault, «apenas existía antes del cristianismo»: «uno de los rasgos más fundamentales del cristianismo es que ata al individuo a la obligación de buscar en sí mismo la verdad de lo que es»⁷².

En este caso, la autoformación no consiste tanto en modelar el yo como una obra de arte (la estética de la existencia) como en inculcar dentro del yo un código de expectativas y, a continuación, hacer funcionar este código sobre y a través del yo, en esencia, descifrando lo que el código revela sobre quién es uno en esencia⁷³. El funcionalismo del modelo de subjetividad griega y romana de Foucault sigue vigente. Gran parte del código operativo anterior sigue vigente⁷⁴. Podríamos decir que sólo ha cambiado la estética, la postura en la que el yo se relaciona consigo mismo. Pero decir esto es decir demasiado. El modelo es ahora progresista (el yo avanza lentamente a través de la historia hacia un final cartesiano

66 Véase, por ejemplo, KAHN, Charles H. «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine». En *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. John M. Dillon y A. A. Long (Eds.). Berkeley, University of California Press, 1988, 234-59; CARY, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

67 «La moral cristiana no es más que una ética pagana insertada en el cristianismo» (FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 180). De hecho, gran parte del paganismo no es para Foucault más que una forma latente de cristianismo; véase PORTER, James I. «Foucault's Ascetic Ancients».

68 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 207-22 («Escritura de sí»); FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 233, para los precedentes.

69 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 248.

70 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 217.

71 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 213.

72 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 91; 92; 100.

73 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 100.

74 FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 266.

y, finalmente, freudiano). También está cada vez más seguro de su objetivo. El yo ya no vive en la superficie de los comportamientos codificados. En su lugar, se aloja profundamente en el interior de los individuos como su característica definitoria y esencial. Es lo que el código está diseñado para descifrar. Una rápida mirada a Agustín determinará si este modelo del yo es lo suficientemente complejo como para caracterizarlo. Dudo que lo sea.

A primera vista, cuando Agustín desciende a su almacén de recuerdos descubre un rico mundo interior del yo, que en efecto parece anunciar un fenómeno nuevo, o al menos más profundo, en el paisaje del yo antiguo:

Llego a los campos y vastos palacios de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de objetos traídos por la percepción sensorial. Allí está oculto todo aquello en lo que pensamos (...) Cuando estoy en este almacén, pido que produzca lo que quiero recordar, e inmediatamente salen ciertas cosas (...) Allí el cielo, la tierra y el mar están a mi disposición junto con todas las sensaciones que he podido experimentar en ellos, excepto aquellas que he olvidado. Allí también me encuentro conmigo mismo y recuerdo lo que soy, lo que he hecho, y cuándo y dónde y cómo me afectó cuando lo hice, [etc.]. (10.8.12-14).

Tan cautivado está Agustín con sus poderes de memoria que se encuentra atrapado en una verdadera fantasía de omnipotencia. Todo el mundo exterior de la experiencia parece estar a su disposición en «el estómago de [su] mente» que prácticamente ha canibalizado la realidad (10.14.21), todo ello accesible a petición y de un vistazo. Delirante por el nuevo poder, descubre en sí mismo «una vasta e infinita profundidad»; su alcance es «inconmensurable» (10.8.15; 10.17.26). Pero al ordenar las imágenes retenidas en su mente, el placer de Agustín se convierte en pesadilla: «Recorro todas estas cosas. Vuelo aquí y allá, y penetro en su funcionamiento todo lo que puedo. Pero nunca llego al final» (10.17.26). La profundidad se convierte en un abismo interior: «¿quién ha sondeado su fondo?». Cuanto más se demora Agustín en este mundo recogido, menos seguro está de su valor. No se descubre a sí mismo (ni siquiera a ese «hombre interior» al que se unen estos recuerdos, 10.6.8) ni descubre ninguna verdad oculta en su interior. Todo lo que experimenta es una frustración en el intento de hacerlo. La memoria se ve empañada por el olvido y por su propia impresionabilidad: las imágenes se retienen «sin ningún acto consciente de compromiso (*non commendata*)», y ¿qué tiene sentido sin compromiso? (10.14.22). ¿Cómo se recuerda lo que se olvida? La pregunta está íntimamente ligada a otra: ¿cómo confesar lo que no se sabe? (10.5.7). «Reflexionar sobre los poderes de la memoria se convierte en agonía y desesperación». Yo mismo no puedo captar la totalidad de lo que soy» (10.8.15). «¿Quién puede encontrar una solución a este problema?». (10.16.24). «¿Qué soy entonces, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Se caracteriza por la

diversidad, por la vida de muchas formas, absolutamente inconmensurables (...) Las variedades no se pueden contar y están más allá de cualquier cálculo, llenas de cosas innumerables» (10.17.26). La memoria es un falso señuelo (y, sin embargo, ¿cuántos lectores han mordido el anzuelo?): hace que Agustín esté más presente para sí mismo que para Dios (10.5.7). Agustín no descubre ni inventa el yo, ni mucho menos una hermenéutica del yo. Al contrario, lo que descubre primero es que el yo es el nombre de un problema abisal sin fin ni solución, muy en la línea de las intuiciones originales de Heráclito citadas antes, y luego que este yo es insignificante en comparación con su propósito más verdadero, que es abandonar («trascender») su propio universo mental y descubrir a Dios, que habita fuera de la mente («pero tú no estás ahí»), más allá y por encima de ella (10.25.36). La dificultad es que el problema del yo nunca desaparece. Agustín sigue siendo el «problema» que siempre fue⁷⁵.

Si uno insiste en hablar de un cultivo del yo en un caso paradigmático como el de Agustín, entonces uno debe al menos reconocer que el yo está siendo formado aquí no como un conducto hacia el autoconocimiento o hacia alguna verdad no ilusoria sobre uno mismo⁷⁶, sino sólo como un problema abisal —es una verdadera crisis de comprensión— que finalmente debe ser abandonado a favor de una verdad que el yo no contiene, sino que lo contiene desde fuera. La destitución y la extroversión del yo, no la veridicción, y desde luego no el descubrimiento, y mucho menos la formación del yo por el yo⁷⁷, son las características clave del yo cristiano, un yo que, después de todo, está hecho por Dios y no por la humanidad («él me hizo», 10.6.9)⁷⁸. Los paralelismos con Marco y Séneca son innegables. Pero aún más característico del yo cristiano, en contraste con el yo romano anterior, es la ansiedad que produce tal esfuerzo, y su interminable prolongación. Agustín nunca deja de ser un problema para sí mismo. «Me he convertido en un problema para mí mismo, y ésa es mi enfermedad». Nunca se cura. Solo la muerte y la resurrección pueden prometer una solución a su predicamento.

Dejando a un lado estas diferencias, existen continuidades significativas entre los puntos de vista romanos anteriores y posteriores que merecen ser reconocidas. Entre ellas destaca una en particular. Los yoes filosóficamente logrados del tipo que se encuentran en Séneca, Marco o Agustín no se «formaron» en la Antigüedad,

75 Uno de los mejores relatos de este episodio de las *Confesiones* de Agustín se encuentra en MARION, Jean-Luc. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford, Stanford University Press, 2012, esp. cap. 5, 288: «La aporía del yo (...) nunca desaparece». Véase también NIGHTINGALE, Andrea. «El yo y el no yo en las Confesiones de Agustín». En *Arion* 23, N° 1, 2015, 55-78.

76 Véase FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 178, sobre «el descubrimiento cristiano del yo»; FOUCAULT, Michel. *Ethics*, 243, sobre «la pureza del alma» como «consecuencia del conocimiento de sí». Más adelante: «el criterio de pureza consiste en descubrir la verdad en mí mismo y vencer las ilusiones en mí mismo» (183), pero es al revés: la verdad reside fuera del yo, no dentro de él; pensar lo contrario es ser presa de una ilusión, y lo que es igualmente perjudicial, ser presa de un yo ilusorio.

77 REMES, Pauliina. «Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine». En *Ancient Philosophy of the Self*: Pauliina Remes and Juha Sihvola (Eds.). Dordrecht and London, Springer, 2008, 155-76, 174.

78 Véase, FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling*, 165: «La exagoreusis [confesión de uno mismo] era una cuestión de destruirse y renunciar a uno mismo».

ni «emergieron» allí. Son emergencias continuas, experimentos continuos de vivir al límite, *in extremis*, cuyo objetivo es encontrar una relación ética no en primera instancia con uno mismo, sino con las dimensiones insondables del mundo en toda su absoluta e irrevocable necesidad. Sólo a este precio de indigencia radical es posible una relación consigo mismo y con los demás. La experiencia del yo es la de una crisis interminable. Leyendo estos documentos del pasado, podemos sumergirnos en una cultura que no valoraba ni la certeza cognitiva ni el dominio de sí mismo, sino algo mucho más precioso: la peligrosa experiencia de llegar a ser quien uno es⁷⁹.

⁷⁹ Gracias a Richard Alston, Shreyaa Bhatt y a un lector anónimo por sus útiles comentarios a versiones anteriores de este ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDRT, Hannah. *Responsibility and Judgment*, edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
- ARENDRT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, New ed. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics*. Trad. Peter Snowdon. London, Verso, 1998.
- BUTLER, Judith. «The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure». En *Politics and the Passions, 1500-1850*. Victoria Kahn, Neil Saccamano, and Daniela Coli (Eds.). Princeton, NJ., Princeton University Press, 2009.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.
- BUTLER, Judith. *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*. New York, Columbia University Press, 2012.
- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London, Verso, 2004.
- CARY, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory* 21, no. 2 (1993) <https://doi.org/10.1177/0090591793021002004>
- FOUCAULT, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984. Volume I*. Paul Rabinow (Ed.). New York, New Press, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*. Lawrence D. Kritzman (Ed.). New York and London, Routledge, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *The Care of the Self: Volume 3 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. New York, Pantheon Books, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II): Lectures at the Collège de France, 1983-1984* François Ewald, et al. (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, UK., Palgrave Macmillan, 2011.

- FOUCAULT, Michel. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. François Ewald, et al. (Eds.). Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010. <https://doi.org/10.1057/9780230274730>
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Frédéric Gros (Ed.). New York, Palgrave Macmillan, 2005. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-09483-4>
- FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality*. Trad. Robert Hurley. New York, Vintage Books, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*. Fabienne Brion and Bernard E. Harcourt (Eds.). Chicago, London, University of Chicago Press; Presses Universitaires de Louvain, 2014.
- GILL, Christopher. *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- HADOT, Pierre. «Reflections on the Idea of the ‘Cultivation of the Self’». En HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Arnold I. Davidson (Ed.). Malden, MA, Blackwell, 1995.
- HOLMES, Brooke. *The Tissue of the World: Sympathy and the Nature of Nature in Greco-Roman Antiquity* (forthcoming)
- HUSSEY, Edward. «Heraclitus». En *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. A. A. Long (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- KAHN, Charles H. «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine». En *The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy*, John M. Dillon and A. A. Long (Eds.). Berkeley, University of California Press, 1988.
- KAHN, Charles H. *The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G. S., RAVEN J. E. and SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts, 2nd ed.* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- LONG, A. A. «Finding Oneself in Greek Philosophy». En *Tijdschrift voor Filosofie* 54, no. 2 (1992).

- LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199279128.001.0001>
- LONG, A. A. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674735910>
- MARCUS AURELIUS. *Meditations, with Selected Correspondence*. Trad. Robin Hard. With an introduction and notes by Christopher Gill. Oxford and New York, Oxford University Press, 2011.
- MARION, Jean-Luc. *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Trad. Jeffrey L. Kosky. Stanford, Stanford University Press, 2012.
- MILLER, Jacques-Alain. «Extimité ». *Prose Studies* 11, no. 3 (1988) <https://doi.org/10.1080/01440358808586354>
- NAGEL, Thomas. *The View from Nowhere*. New York and Oxford, Oxford University Press, 1986.
- NIGHTINGALE, Andrea. «The 'I' and 'Not I' in Augustine's Confessions». En *Arion* 23, no. 1 (2015).
- PORTER, James I. «Foucault's Ascetic Ancients». *Phoenix* 59, no. 2 (Special issue: «Interrogating Theory—Critiquing Practice: The Subject of Interpretation»). W. Batstone (Ed.). (2005).
- PORTER, James I. «Jacob Bernays and the Catharsis of Modernity». En *Tragedy and Modernity*. Joshua Billings and Miriam Leonard (Eds.). Oxford, Oxford University Press, 2015.
- REMES, Pauliina. «Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine». En *Ancient Philosophy of the Self*. Pauliina Remes and Juha Sihvola (Eds.). Dordrecht and London, Springer, 2008.
- ROSENMEYER, Thomas G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley, University of California Press, 1989.
- RUTHERFORD, R. B. *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. Oxford, Clarendon Press, 1989.
- SEDLEY, David. «Marcus Aurelius on Physics». En *A Companion to Marcus Aurelius*. Marcel van Ackeren (Ed.). Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2012.
- SÉNECA. *Dialogues and Essays*. Trad. John Davie. With an introduction and notes by Tobias Reinhardt. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et*

d'information. Grenoble, Millon, 2005.

WILLIAMS, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press, 1993.

Traducción de Juan Horacio de Freitas

III

DOSSIER

«Tras 25 años de
Sexo y razón»

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos
Número 15, diciembre 2023, 91-93
ISSN: 0719-7519
DOI: 10.5281/zenodo.10431034
[<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>]

Introducción al Dossier «Tras 25 años de *Sexo y razón*»

*Introduction to the Dossier 'After 25 Years of *Sexo y razón*'*

Diego Delgado Pastor

Universidad de Cádiz, España
ddelgado11@hotmail.com

Álvaro Castro Sánchez

Universidad de Córdoba, España
z52casaa@uco.es

En 1997 la editorial Akal publicaba la obra *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (XVI-XX)*, de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar. Dicha obra supuso un auténtico hito en el por entonces pobre ámbito de los estudios culturales de la sexualidad en habla hispana. Pues desde que hizo su aparición, el libro ha sido una referencia imprescindible para los estudios que al respecto han proliferado en las ciencias sociales y más específicamente, para el trabajo historiográfico que se ha ido desarrollando o para quienes han tenido que acercarse a la cuestión sexual a partir de la modernidad en algún momento de sus investigaciones. Pero también, el libro constituía toda una propuesta de hacer y entender la filosofía al margen del canon dominante en el campo académico español.

Los autores, cuyo punto de partida habían sido sus investigaciones sobre la prostitución en la ciudad de Sevilla durante la época moderna, arremetían a propósito de la “exigencia de ilustración” en materia de sexualidad propia del

contexto de los años 90, exigencia que se plasmaba en programas de televisión dedicados a “hablar” de sexo, revistas divulgativas, una ampliación de los márgenes de los saberes *psi* sobre las orientaciones sexuales y de la prevención sanitaria, la incorporación de la sexualidad en la educación de las familias o en las nuevas propuestas curriculares de los ministerios. Voces expertas hablaban por los sujetos sexuados y definían las diferencias entre lo normal y lo patológico mientras que a su vez contribuían a las actualizaciones neoliberales del dispositivo de la sexualidad, que ha roto tales fronteras. Si en más de una ocasión los autores del libro han hablado de la emergencia de la sexualidad como elemento esencial y constitutivo de la personalidad a partir del siglo XIX, hoy asistimos a una hipersexualización tanto del espacio social como de la propia subjetividad que, paradójicamente dejando hacer, también gobierna las conductas.

Bien por la vía de convertirla en constante biológica, bien por la de la universalidad antropológica, la pluralidad de la vida sexual se presenta, antes y ahora, como un descubrimiento de algo que había permanecido oculto (como el movimiento de la Tierra antes de Galileo) y que gracias al avance moral progresista se ha podido sacar a la luz. Sin embargo, *Sexo y razón* nos mostraba, y de ahí su especial influencia y relevancia en el campo de la historia cultural, la historia social o de la vida cotidiana, el carácter performativo de los discursos sobre la sexualidad y las operaciones de poder que convierten en universales conceptos y definiciones que se deben a un contexto y que tienen una genealogía exclusivamente histórica. Así lo había apuntado Michel Foucault respecto a la “creación” de la “homosexualidad” a finales del siglo XIX, pues en sus términos precisos y las propiedades que se le atribuyeron, esta no había existido hasta entonces, como tampoco lo había hecho, como nos mostró más recientemente Francisco Vázquez, el “cura pederasta”.

Sexo y razón presentaba ya los contornos filosóficos de la obra de Francisco Vázquez, donde habitualmente la filosofía se pone al servicio del conocimiento histórico, social, político o cultural, sin que por ello el producto deje de resultar un ejercicio puramente filosófico. Y el más antiguo de todos: el del cuestionamiento de los términos que usamos cuando creemos que sabemos de lo que hablamos, en este caso por la vía de su historización. Para ello, la metodología seguida no ha cesado de revisarse y afinarse en obras y trabajos posteriores, constituyendo de por sí todo un ejercicio de auto-crítica epistemológica. El programa de Foucault dibujado en su *Historia de la sexualidad* era evidente y declarado desde las primeras páginas de la obra. Sin embargo, el distanciamiento crítico respecto al mismo, como se indica en varias ocasiones en este Dossier que presentamos, es claro en la evolución de los estudios de la sexualidad de Francisco Vázquez, entre los que hay que destacar los dos libros escritos junto a Richard Cleminson (*Los invisibles: A History of Male Homosexuality in Spain, 1850-1939*, de 2007, y *Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800*, de 2013, ambos publicados en España

años después), así como *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*, de 2020. Si en *Los invisibles* sus autores se distanciaban de una aplicación lineal y automática del enfoque histórico de Foucault, atendiendo al contexto específicamente español, en el libro sobre los hermafroditas también lo hacían a la hora de interpretar la diferenciación sexual con anterioridad al proceso de disciplinamiento que arranca con la modernidad, marcada por un “utopismo retrospectivo” que contempla con un rango de mayor libertad las opciones sexuales de los individuos de la Edad Media o el Renacimiento. Por su parte, en *Pater infamis* se reúnen nuevos enfoques y recursos, como la abundante producción historiográfica de las dos últimas décadas, que permite seguir actualizando los estudios foucaultianos sobre la sexualidad.

Dicho esto, el presente Dossier parte de una iniciativa -desconocida por su director- de los miembros del Grupo de Investigación HUM-536, “El problema de la alteridad en el mundo actual”, radicado en la Universidad de Cádiz. Sus promotores consideramos que al haber pasado más de veinticinco años de la publicación del libro, este y sus autores merecían que algunos investigadores con los que tanto Andrés como Francisco han colaborado en diferentes etapas y ocasiones les rindieran el mejor de los homenajes que una vida intelectual puede recibir: el del comentario crítico y sincero, que es lo propio de una verdadera amistad.

Los trabajos se abren con un texto de Rafael Huertas, investigador del CSIC que estuvo muy presente, como se explicará, en los arranques de *Sexo y razón*. Elaborado desde su gran conocimiento de los estudios sobre sexualidad y medicina en la España contemporánea, y adoptando una perspectiva personal y amistosa, evalúa la relevancia de la obra para nuestro presente. Por su parte, Ricardo Campos, también investigador del CSIC, reconstruye el contexto de recepción y el alcance de la obra hasta las principales líneas de trabajo en historia de la sexualidad en la actualidad. Seguidamente, Richard Cleminson, profesor en la Universidad de Leeds que ha colaborado estrechamente con Francisco Vázquez, realiza un recorrido por la evolución intelectual de este respecto a sus estudios de historia de la sexualidad y sus diversas empresas como editor o compilador de trabajos en esa materia. Por su parte, el extenso y minucioso artículo de Jesús González Fisac, miembro de nuestro grupo y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz, compañero por tanto de Francisco Vázquez, rastrea la propuesta filosófica de este a partir de *Sexo y razón* como apuesta militante por un saber híbrido y crítico que busca, en definitiva, desestabilizar nuestra actualidad.

El Dossier se cierra con unas preguntas que nos contestaron los autores sobre el libro aquí comentado y homenajeado.

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 15, diciembre 2023, 95-103

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.10431050

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Sexo y razón & salud y norma

Sex and Reason & Health and Norm

Rafael Huertas

Instituto de Historia – CSIC, España
rafael.huertas@cchs.csic.es

Resumen: Con motivo del 25 aniversario de la publicación de *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglo XVI-XX)* de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, se ofrece una reflexión personal sobre la importancia historiográfica de esta obra y, de manera particular, del diálogo que llegó a establecer con la historia de la medicina y de la salud.

Palabras clave: Historia de la sexualidad; historia de la medicina; Francisco Vázquez; Foucault

Abstract: On the 25th anniversary of the publication of *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglo XVI-XX)* by Francisco Vázquez García and Andrés Moreno Mengíbar, we aim to offer a reflection on the historiographical importance of this work. We also focus on this work's dialogue with the History of Medicine and Health.

Keywords: History of sexuality; history of medicine; Francisco Vázquez; Foucault

Fecha de recepción: 04/09/2023. Fecha de aceptación: 14/12/2023.

Rafael Huertas es doctor en Medicina y Cirugía por la Universidad Complutense de Madrid y doctor honoris causa por la Universidad de Buenos Aires, es Profesor de Investigación en el Instituto de Historia (IH) del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid), de cuyo equipo de dirección formó parte entre 2010 y 2012. Ha sido Jefe del Departamento de Historia de la Ciencia del IH e investigador responsable de la Línea de investigación Historia Cultural del Conocimiento. Discursos, prácticas y representaciones (Plan Estratégico CSIC, 2010-2013).

I

Cuando en 1990 publicamos un número monográfico de la revista *Asclepio* con el título «La sexualidad y sus límites»¹ todavía no conocía a Paco Vázquez. Mi interés por la sexualidad se relacionaba directamente con una línea de investigación que intentaba analizar la medicina como gran saber normativo. La Medicina, junto al Derecho y a la Teología, se erige como una de las grandes ciencias de la normativización social al tener la facultad de distinguir lo que es «sano» o «normal» de lo que es «patológico» o «anormal» y estando dispuesta, en no pocas ocasiones, a justificar «científicamente» determinados diagnósticos que más que juicios clínicos objetivos, no son sino verdaderas decisiones sociales. La medicalización de los comportamientos desviados (también los sexuales) ha sido objeto de diversos trabajos y proyectos desarrollados en nuestro grupo del CSIC que han pivotado en torno a la patologización de todo aquello que se saliera de la norma moral hegemónica², y que, como bien puede deducirse, se situaban, al menos en parte, en la tradición de *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem³. No cabe duda de que la obra de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar *Sexo y razón*, aparecida en 1997⁴, establecía una relación directa, tanto por su enfoque como por sus contenidos, con buena parte de nuestras preocupaciones porque nos ofrecía elementos muy interesantes para pensar y profundizar en el estudio de las relaciones entre moral e higiene, nos permitía dialogar sobre las lecturas médicas en torno a la sexualidad «desviada» o nos proporcionaba fuentes y aparato crítico poco habituales en los estudios histórico-médicos.

También coincidíamos, hasta cierto punto, con un marco teórico y unos recursos metodológicos que nos permitían entender, valorar y discutir algunas de las claves interpretativas de *Sexo y razón*. No solo el ya citado Canguilhem, que sigue siendo un autor muy «actual»⁵, también Michel Foucault o Robert Castel eran referentes importantes para todo nuestro grupo, sobre todo a partir de obras como las de Fernando Álvarez-Uría⁶, *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX* y de nuestro maestro José Luis Peset⁷ (1983), *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*. Que un término como

1 De los contenidos de este número monográfico destacaré su introducción a cargo de los coordinadores: BALBO, Eduardo; HUERTAS, Rafael (1990), «La sexualidad y sus límites», *Asclepio*, 42 (2), 1990, 3-8. Asimismo, por lo que tiene que ver con algunos de los aspectos que, más tarde preocuparán a Francisco Vázquez, el artículo HUERTAS, Rafael. «El concepto de perversión sexual en la medicina positivista». *Asclepio*, 42 (2), 1990, 89-100.

2 HUERTAS, Rafael (2008), *Los laboratorios de la norma. Medicina y regulación social en el estado liberal*. Octaedro, Barcelona.

3 CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, Paris, 1966.

4 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal, Madrid, 1997.

5 VÁZQUEZ, Francisco. «El planeta Canguilhem. Algunas lecturas recientes». *Asclepio*, 74(2), 2022, p. 617. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2022.30>

6 ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Tusquet, Barcelona, 1983.

7 PESET, José Luis. *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*. Crítica, Barcelona, 1983.

«genealogía» apareciera ya en la cubierta del libro como subtítulo aclaratorio de *Sexo y razón: La genealogía de la moral sexual en España*, nos remitía de manera inmediata a una declaración de intenciones, a la adopción de un método de clara inspiración foucaultiana -y en conexión directa con la obra de Nietzsche- que a nosotros nos había llegado fundamentalmente a partir de Robert Castel y de buena parte de los títulos editados por La Piqueta en la colección «Genealogía del poder», dirigida por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. En cierto modo, con las matizaciones y adiciones que los tiempos y las novedades historiográficas han ido exigiendo, hemos mantenido de manera más o menos explícita, una forma de hacer historia en el presente -y para el presente- que ha pretendido establecer una «genealogía» de la mirada médica⁸. En definitiva, y siguiendo a Castel⁹, se trataba de adoptar un método que fuera *genealógico en su enfoque*; es decir, que a la hora de analizar un «suceso» -un discurso o una práctica- intente comprender la relación existente entre los elementos de innovación y los heredados; *antinormativo y desmitificador por su intención*, sacando a la luz sus contradicciones y las estructuras semiocultas bajo aparentes discursos de modernidad, y *práctico por sus efectos*, al aportar elementos de reflexión para pensar el presente. Creo que este interés por los estudios de corte genealógico me ha permitido leer siempre a Vázquez con una marcada complicidad epistémica, si se me permite la expresión. Sin embargo, la coincidencia es solo parcial, pues provenimos de tradiciones académicas diferentes, lo que permite confrontar, complementar y enriquecer nuestros respectivos puntos de vista.

Así, por ejemplo, la influencia de Foucault, tan evidente en *Sexo y razón*, para nosotros ha sido siempre relativa. Es cierto que, como he dicho en más de una ocasión, en historia de la psiquiatría hay un antes y un después de Foucault, de modo que resulta imposible una reflexión historiográfica seria sobre la locura o la psiquiatría en la que no se le tome en consideración¹⁰. Algo similar ocurre, sin duda, con la historia de la sexualidad. La impronta de la *Histoire de la sexualité* es incuestionable, pero la sexualidad y su medicalización, como objeto de estudio histórico, se ha abordado también desde otras tradiciones, entre las que no puedo dejar de mencionar el imprescindible libro de Georges Lantéri-Laura, *Lecture des perversions*, en el que explica el proceso de apropiación médica de las sexualidades desviadas¹¹. Curiosamente, ambas obras, de objetivos y conclusiones dispares, y realizadas «en paralelo», sin ninguna influencia ni recíproca ni unilateral, no se han llegado a confrontar hasta que Alain Giami lo hiciera con motivo del

8 HUERTAS, Rafael. «La salud y la norma. Para una genealogía de la mirada médica». En MAINER, Juan (coord.). *Pensar críticamente la educación escolar: perspectivas y controversias historiográficas*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2008, 205-228.

9 CASTEL, Robert. «Prólogo». En ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Tusquet, Barcelona, 1983, 7-13.

10 HUERTAS, Rafael. «Foucault, treinta años después. A propósito de El poder psiquiátrico». *Asclepio*, 58(2), 2006, 267-276.

11 LANTÉRI-LAURA, Georges. *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale*. Masson, Paris, 1979.

homenaje que *L'Évolution Psychiatrique* rindió a Lantéri-Laura con motivo de su fallecimiento¹². La obra de Lantéri-Laura no ha tenido tanta trascendencia como la de Foucault, pero, al menos en el ámbito de la historia de la psiquiatría, ha permitido complementar y modular ciertos aspectos, fundamentalmente relacionados con la clínica.

Con todo, es muy interesante la evolución del pensamiento de Francisco Vázquez en relación con los modelos propuestos por Foucault. Haciendo gala de una gran capacidad autocrítica, lo que denota una todavía mayor honestidad intelectual, Vázquez ha señalado que *Sexo y razón* es, en ocasiones, excesivamente dependiente del «guion foucaultiano» e insiste en la necesidad de complejizar las explicaciones sobre la génesis histórica de la homosexualidad, analizando muy diversos factores que tienen que ver no solo con cuestiones de poder disciplinario, sino con cambiantes contextos sociales y culturales¹³. En este sentido, como él mismo reconoce, *Los Invisibles. Una historia de la homosexualidad en España, 1850-1939*¹⁴, «marca una clara evolución respecto a la perspectiva de *Sexo y razón*»¹⁵. No podría estar más de acuerdo -¿cómo no estarlo?-, pero lo estoy aún más cuando en este último libro se insiste, de manera explícita y contundente, en la necesidad de adaptar el análisis histórico a las peculiares coordenadas del caso español, que no coinciden totalmente con el molde noroccidental subyacente al argumento de *La volonté de savoir*. Argumentos muy similares he repetido con frecuencia al insistir en las diferencias entre el modelo manicomial francés y el español y las dificultades de aplicar, de manera esquemática y acrítica, los discursos foucaultianos en contextos difíciles de asimilar o reproducir¹⁶. Por cerrar esta cuestión, especialmente esclarecedor resultan algunas aportaciones recientes de Francisco Vázquez en las que explica, a mi juicio con gran acierto, lo que se puede y lo que no se puede hacer con Foucault¹⁷, o cómo para abordar una historia de la homosexualidad en occidente reivindica el método genealógico, pero advierte de la necesaria cautela en el empleo de las ideas foucaultianas y del peligro de aplicaciones simplistas y descontextualizadas¹⁸.

12 GIAMI, Alain. «La médicalisation de la sexualité. Foucault et Lantéri-Laura: un débat que n'a pas eu lieu». *L'Évolution psychiatrique*, 70 (2), 2005, 283-300.

13 VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después», *Cuadernos de Historia contemporánea*, 40, 2018, 115-128.

14 VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad en España, 1850-1939*. Comares, Granada, 2016.

15 VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después», 124.

16 HUERTAS, Rafael. *Historia cultural de la psiquiatría. (re)Pensar la locura*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2012.

17 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo se pueden hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones, Madrid, 2021.

18 En la reciente obra colectiva coordinada por Francisco Vázquez se desarrolla ampliamente esta cuestión. Véase VÁZQUEZ, Francisco. «Introducción. Por una historia multiversal». En VÁZQUEZ, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2022, 11-30. También CLEMINSON, Richard. «La homosexualidad masculina en el siglo XIX» [Trad. Silvia Lévy]. En VÁZQUEZ, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2022, 167-214.

II

Con todo, pienso que *Sexo y razón* ha aguantado relativamente bien el tiempo transcurrido desde su publicación hace 25 años. Es un producto de época, claro, y responde con solvencia a la preocupación de los años ochenta y noventa por la sexualidad una vez superada, al menos sobre el papel, la represión sexual del nacional-catolicismo y la «revolución» sexual de los relatos emancipatorios más radicales de la Transición. Se trataba de mostrar de qué manera se fue constituyendo en España una «racionalidad sexológica» que explicara la aparición de nuevos saberes disciplinares y nuevas subjetividades, y creo que, a todas luces, lo consiguió. Las cosas han cambiado mucho, hoy asistimos a escenarios muy diferentes en los que la identidad y la diversidad sexual, la perspectiva de género, el activismo LGTBIQ+, etc., están cada vez más presentes en nuestra sociedad y nuestra cultura, y marcan agendas académicas y políticas que eran impensables en los años ochenta y noventa del siglo XX. Sin embargo, fue a partir de esos años ochenta cuando el discurso y las sensibilidades en torno a la diversidad sexual comenzaron a cambiar. Como ya sabemos, en 1973 la American Psychiatric Association, en ajustada votación, dejó de considerar la homosexualidad una enfermedad: en el DSM-III, aparecido en 1980, ya no figura y en 1990 la OMS la eliminó de su lista de enfermedades mentales. El proceso, sin embargo, fue largo y complicado y, por supuesto, no puede decirse que fuera el resultado de una «evolución» del pensamiento médico o psicológico sin más. Los movimientos por una libre orientación sexual han sido claves en la despenalización y desmedicalización de la homosexualidad. También en el mundo académico, la historia de la sexualidad, los estudios de género o los *queer studies* han contribuido a dar visibilidad a categorías de identidad sexual que ahora, al contrario que en el pensamiento científico positivista o en la moral más conservadora, se entienden como construcciones sociales.

En todo caso conviene no olvidar que las novedades de corte dinámico o relacional resultaron limitadas pues siempre existió una psiquiatría (hegemónica) biológica y positivista que siguió empeñada en diagnosticar y tratar al «perverso» siguiendo una tradición en la que la medicina mental y la medicina legal venían ocupándose de ese ámbito difuso y fronterizo donde vicio, delito y enfermedad se confundían a pesar de los esfuerzos «científicos» por clasificar y describir las desviaciones sexuales.

Vicio (o pecado), delito y enfermedad son etapas, no necesariamente independientes, que representan las maneras de entender los comportamientos «anormales», pero nos muestran también el proceso de transformación de la ley moral primero en ley jurídica y después en ley natural. Un proceso que explica la criminalización y la patologización de los comportamientos y de las costumbres que se sitúan en la periferia de la norma (moral, jurídica, natural). En el fondo, los códigos normativos tienen como fin último unificar comportamientos siendo

capaces de ensanchar cada vez más el espacio de la desviación mientras se estrecha el de la tolerancia social. Solo así se puede entender una clasificación binaria de la sexualidad, propia de una moral conservadora, un derecho represivo y una ciencia positivista. Por un lado, una sexualidad normal, sana y moral, dirigida a la reproducción y que, entendida como deber conyugal, no persigue necesariamente el placer; por otro lado, una sexualidad anormal, enferma, inmoral y estéril, que persigue el placer y la transgresión¹⁹. En términos similares se expresa Vázquez cuando advierte de que la sexualidad «correcta» y «normal» se define históricamente por su confrontación con su figura contrapuesta y estigmatizada: «el joven sexualmente sano se gestaba como negativo del adolescente masturbador o del ‘calavera prostibulario’; el adulto heterosexual y psíquicamente maduro era el envés del perverso sexual; la mujer honesta como contrafigura de la prostituta y la madre eugénica como contrapartida de la histérica y la ninfómana»²⁰.

Téngase en cuenta, en todo caso, que esta dicotomía entre lo normal y lo anormal (patológico) debe encuadrarse en un proceso más amplio inherente al propio liberalismo, eso que algunos autores han denominado el «arte de la separación»²¹. La separación tajante entre la esfera de lo público y de lo privado resulta muy obvia en la sociedad liberal-burguesa, pero también entre géneros, etnias o clases, pero también, cómo no, entre las diferentes modalidades de intervención normativa: vicio y virtud, legal e ilegal, responsable e irresponsable, adulto o menor, normal o patológico y, dentro de esta última categoría, curable o incurable²².

Lo que intento transmitir con estos breves comentarios es que, desde formaciones académicas diferentes, con objetivos distintos y con enfoques y perspectivas dispares, el trabajo de Paco Vázquez, a partir de *Sexo y razón*, siempre ha constituido para mí un aliciente intelectual, una referencia a tener en cuenta, y un ejemplo muy evidente de los interlocutores que uno siempre puede encontrar en áreas de conocimiento alejadas, solo en apariencia, de las que uno cultiva.

Me gustaría terminar con una última reflexión sobre el significado actual de *Sexo y razón*. Es evidente que se trata de una obra pionera en la que, por primera vez en la historiografía española, se reflexionaba sobre cómo se nos gobierna a través de la sexualidad -y no necesariamente de su represión-. Como obra pionera está en el punto de partida de otras muchas investigaciones de la escuela que Francisco Vázquez ha sabido crear, pero también en su amplia y muy solvente obra ulterior, entre la que destacaré, sin ánimo de ser exhaustivo, algunos trabajos

19 HUERTAS, Rafael. *Otra historia para otra psiquiatría*. Xoroi edicions, Barcelona, 2017, 134.

20 VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después», 119-120.

21 WALZER, Michael. «Liberalism as the Art of Separation». *Political Theory*, 12 (3), 1984, 315-330.

22 HUERTAS, Rafael. *Los laboratorios de la norma*, 21.

de alcance internacional²³ y otros dedicados al hemafruditismo²⁴, un tema de gran interés, una vez más, para los historiadores de la medicina.

Sin embargo, a ese carácter de trabajo pionero, seminal de otros muchos posteriores, me voy a atrever a añadir un calificativo más: el de un clásico de la historiografía española sobre la sexualidad. Es cierto que, tras un cuarto de siglo, surgen nuevas preguntas que obligan a acceder a nuevas fuentes y a replantearse e incorporar nuevos enfoques y perspectivas. Como ya he indicado, el propio Francisco Vázquez realizó una valoración autocrítica de *Sexo y razón*, indicando los aspectos de la obra que, a su juicio, siguen vigentes y las que considera superadas. Lo hizo en unas jornadas sobre «La historia de la sexualidad en la época contemporánea» celebradas en la Casa de Velázquez de Madrid, a las que nos convocó Jean Louis Guereña en 2014. Recuerdo aquella memorable intervención -que publicó algunos años más tarde en un artículo ya citado²⁵-, con el respeto, la admiración y la emoción de escuchar a un intelectual honesto y humilde, orgulloso de su obra, pero al mismo tiempo consciente de que nuestras aportaciones son limitadas y de que la construcción del conocimiento es un proceso colectivo. Creo que esta intervención me animó a apreciar todavía más *Sexo y razón*.

A mi juicio, *Sexo y razón* se ha convertido en un referente obligado e ineludible en la historia de la sexualidad y ámbitos afines, como lo prueba el hecho de que siga siendo un libro muy citado. Los clásicos, según nos sugiere Italo Calvino²⁶, son esos libros que se leen más de una vez, esos de los que se dice: «estoy releendo...», pero además son aquellos que se configuran como equivalentes del universo, a semejanza de los antiguos talismanes. Y, en efecto, creo que, salvando las distancias con los grandes clásicos de la literatura universal, *Sexo y razón* es un libro que los más seniors seguimos releendo, y que los más jóvenes, o los que lo lean por primera vez, pueden descubrir, matizaciones aparte, claves muy diversas con las que pensar o discutir la genealogía de la moral sexual en España. En cierto modo, podemos decir también que se trata de un libro «talismán», porque es capaz de crear un universo concreto, aprehensible y necesario para todo el que se acerque a la historia de la sexualidad en España de manera directa o tangencial: un clásico.

23 CLEMINSON, Richard; FERNÁNDEZ, Pura; VÁZQUEZ, Francisco. «The Social Significance of Homosexual Scandals in Spain in the Late Nineteenth Century». *Journal of the History of Sexuality*, 23 (3), 2014, 358-382.

24 La cuestión del hermafroditismo ha sido otro de los temas ampliamente estudiado por la extraordinaria dupla de investigadores formada por Vázquez y Cleminson. Véanse CLEMINSON, Richard; VÁZQUEZ, Francisco. *Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800. Pickering and Chatto*, London, 2013; CLEMINSON, Richard; VÁZQUEZ, Francisco. *Hermaphroditism. Medical Science and Sexual Identity in Spain (1850-1960)*, Cardiff, Wales U.P., 2009., VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. «El destierro de lo maravilloso. Hermafroditas y mutantes sexuales en la España de la Ilustración». *Asclepio*, 63 (1), 2011, 7-38.

25 VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después»

26 CALVINO, Italo. *Por qué leer los clásicos*. Trad. Aurora Bernárdez. Tusquets, Barcelona, 1993.

Bibliografía

- ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Tusquet, Barcelona, 1983.
- BALBO, Eduardo; HUERTAS, Rafael. «La sexualidad y sus límites», *Asclepio*, 42 (2), 1990, 3-8.
- CALVINO, Italo. *Por qué leer los clásicos*. Trad. Aurora Bernárdez. Tusquets, Barcelona, 1993.
- CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. PUF, Paris, 1966.
- CASTEL, Robert. «Prólogo». En ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Tusquet, Barcelona, 1983, 7-13.
- CLEMINSON, Richard. «La homosexualidad masculina en el siglo XIX» [Trad. Silvia Lévy]. En VÁZQUEZ, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2022, 167-214.
- CLEMINSON, Richard; VÁZQUEZ, Francisco. *Hermaphroditism. Medical Science and Sexual Identity in Spain (1850-1960)*, Cardiff, Wales U.P., 2009.
- CLEMINSON, Richard; FERNÁNDEZ, Pura; VÁZQUEZ, Francisco. «The Social Significance of Homosexual Scandals in Spain in the Late Nineteenth Century». *Journal of the History of Sexuality*, 23 (3), 2014, 358-382.
- CLEMINSON, Richard, y VÁZQUEZ, Francisco. *Sex, Identity and Hermaphrodites in Iberia, 1500-1800*. Pickering and Chatto, London, 2013.
- GIAMI, Alain. «La médicalitation de la sexualité. Foucault et Lantéri-Laura: un débat que n'a pase u lieu». *L'Évolution psychiatrique*, 70 (2), 2005, 283-300.
- HUERTAS, Rafael. «El concepto de pervasión sexual en la medicina positivista». *Asclepio*, 42 (2), 1990, 89-100.
- HUERTAS, Rafael. «Foucault, treinta años después. A propósito de El poder psiquiátrico». *Asclepio*, 58(2), 2006, 267-276.
- HUERTAS, Rafael. *Los laboratorios de la norma. Medicina y regulación social en el estado liberal*. Octaedro, Barcelona, 2008.

- HUERTAS, Rafael. «La salud y la norma. Para una genealogía de la mirada médica». En MAINER, Juan (coord.). *Pensar críticamente la educación escolar: perspectivas y controversias historiográficas*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2008, 205-228.
- HUERTAS, Rafael. *Historia cultural de la psiquiatría. (re)Pensar la locura*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2012.
- HUERTAS, Rafael. *Otra historia para otra psiquiatría*. Xoroi, Barcelona, 2017.
- LANTÉRI-LAURA, Georges. *Lecture des perversions. Histoire de leur appropriation médicale*. Masson, Paris, 1979.
- PESET, José Luis. *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales.*, Crítica. Barcelona, 1983.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después», *Cuadernos de Historia contemporánea*, 40, 2018, 115-128.
- VÁZQUEZ, Francisco. «El planeta Canguilhem. Algunas lecturas recientes». *Asclepio*, 74(2), 2022, p617. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2022.30>
- VÁZQUEZ, Francisco. «Introducción. Por una historia multiversal». En VÁZQUEZ, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Los libros de la Catarata, Madrid, 2022, 11-30.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo se pueden hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones, Madrid, 2021.
- VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. «El destierro de lo maravilloso. Hermafroditas y mutantes sexuales en la España de la Ilustración». *Asclepio*, 63 (1), 2011, 7-38.
- VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad en España, 1850-1939*. Comares, Granada, 2016.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal, Madrid, 1997.
- WALZER, Michael. «Liberalism as the Art of Separation». *Political Theory*, 12 (3), 1984, 315-330.

De *Sexo y razón a Pater Infamis*. Breves reflexiones sobre la obra de Francisco Vázquez

From Sexo y razón to Pater Infamis. Brief reflections on the work of Francisco Vázquez

Ricardo Campos

Instituto de Historia – CSIC, España
ricardo.campos@cchs.csic.es

Resumen: Con motivo del 25 aniversario de *Sexo y Razón*, se reflexiona sobre su importancia en la historiografía española sobre la sexualidad. Para ello se analizan brevemente el complejo contexto historiográfico en el que fue publicada, los intentos de diálogo de su autor con los historiadores y las dificultades para la adopción del método genealógico por estos. Se concluye analizando someramente tres líneas de investigación actuales que están relacionadas con el libro de Vázquez: la importancia de la sexualidad en el franquismo, las masculinidades y la homosexualidad.

Palabras clave: Sexo y razón; Francisco Vázquez; historia de la sexualidad; Foucault; historiadores

Abstract: On the occasion of the 25th anniversary of the publication of *Sexo y Razón*, we reflect on its importance in Spanish historiography on sexuality. To this end, we briefly analyse the complex historiographical context in which it was published, the author's attempts at dialogue with historians and the difficulties for the adoption of the genealogical method by them. It concludes by briefly analysing three current lines of research that are related to Vázquez's book: the importance of sexuality in Francoism, masculinities and homosexuality.

Keywords: Sexo y razón; Francisco Vázquez; history of sexuality; Foucault; historians

Fecha de recepción: 27/09/2023. Fecha de aceptación: 24/11/2023.

Ricardo Campos es Investigador Científico en el Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Entre otros trabajos, ha publicado *Alcoholismo, medicina y sociedad en España (1876-1923)* (1997), *Los ilegales de la naturaleza. Medicina y degeneracionismo en la España de la Restauración (1876-1923)* (2000) (en coautoría con Rafael Huertas y José Martínez-Pérez), *Curar y gobernar. Medicina y liberalismo en la España del siglo XIX* (2003), *El Caso Morillo: Crimen, locura y subjetividad en la España de la Restauración* (2012) y *La sombra de la sospecha. Peligrosidad, psiquiatría y derecho en España (siglos XIX y XX)* (2021).

I

Existen libros que marcan profundamente el devenir de las disciplinas porque discuten lo establecido, miran lejos y abren caminos a futuras investigaciones. En los territorios de la historia de la psiquiatría, de la prisión y la sexualidad, son insoslayables y también discutibles las aportaciones de Michel Foucault¹. Al margen del grado de acuerdo o desacuerdo hacia sus propuestas, el diálogo crítico con el filósofo francés es obligado, como lo es también con otros investigadores deudores de su obra. Si en el campo de la historiografía española sobre la historia de la psiquiatría son fundamentales las excelentes aportaciones de Fernando Álvarez-Uría y de José Luis Peset², o en el de la prisión y la represión de la criminalidad las de Justo Serna y Pedro Trinidad³, no cabe duda que en el ámbito de la historiografía sobre la sexualidad, *Sexo y razón* de Francisco Vázquez y Andrés Moreno es una obra imprescindible⁴. Más de dos décadas después de su publicación, sumergirse en sus páginas es ineludible si se pretende abordar una investigación sobre la historia de la sexualidad en España. La riqueza de ideas, debates y problematizaciones que encierra la convierten en referencia obligada para adentrarse en la temática y continuar desbrozando senderos, incorporando y analizando fuentes y experiencias históricas en torno a la misma. Creo que la mejor lectura que se puede hacer de *Sexo y razón* es la lectura crítica, poniendo en valor los elementos del libro que siguen siendo válidos y discutiendo los más «dudosos»; todo ello siempre con el afán de avanzar en el conocimiento de la historia de la sexualidad.

No obstante, he de advertir que quien esto escribe no es especialista en la cuestión. Mis acercamientos a la historia de la sexualidad han sido relativamente tardíos, tangenciales y han estado circunscritos a la eugenesia, un terreno imbricado con el objeto de estudio de *Sexo y razón* y en cuyas páginas hay excelentes apuntes al respecto. Sin embargo, pese a que la sexualidad no ha sido central en mis trabajos de investigación, constantemente me he topado con ella, tanto en las fuentes utilizadas como en la producción historiográfica que ha servido de soporte a los mismos.

Sin ánimo de ser exhaustivo, en las siguientes páginas reflexionaré de manera muy personal sobre la importancia de *Sexo y razón* en la historiografía española

1 FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1967 (1ª Edición); FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Madrid. 1990 (7ª edición); FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Trad. Horacio Pons, Akal, Madrid 2001; FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons, Akal, 2005. FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*, 1985, Siglo XXI Editores, Madrid.

2 ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Tusquet, Barcelona, 1983; PESET, José Luis. *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*. Crítica, Barcelona, 1983.

3 SERNA, Justo. *Presos y pobres en la España del siglo XIX; la determinación social de la marginación*. PPU, Valencia, 1988; TRINIDAD FERNÁNDEZ, Pedro. *La defensa de la sociedad: cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX)*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.

4 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal, Madrid, 1997.

sobre la sexualidad, el complejo contexto historiográfico en el que fue publicada, los intentos de diálogo de su autor con los historiadores y las dificultades para la adopción del método genealógico por estos, para concluir analizando someramente tres líneas que tienen en la actualidad un boyante desarrollo y están relacionadas con el libro de Vázquez a saber, la importancia de la sexualidad en el franquismo, las masculinidades y la homosexualidad.

II

Sexo y razón es un libro profundamente deudor del esquema trazado por Foucault en *Historia de la sexualidad*. El punto de partida de Vázquez y Moreno era una interpelación al presente. Los autores se preguntaban por la importancia que había adquirido el sexo en la joven democracia española tras cuatro décadas de dictadura franquista, en la que aquel supuestamente habría sido censurado y borrado, según la interpretación arraigada tras la muerte del dictador. Con cierta ironía describían un panorama en el que el sexo estaba omnipresente en la escena pública por medio de campañas ministeriales, proclamas de colectivos profesionales o de asociaciones de padres que reclamaban la introducción de la educación sexual en los planes educativos. Interés completado con la emisión de programas televisivos como «Hablemos de sexo» presentado por la psicóloga Elena Ochoa en 1990, considerado rompedor en su momento. «La sorpresa ante este crecimiento sin límites de una voluntad de hablar y saber sobre el sexo es el origen de este trabajo», indicaban los autores⁵, abriendo una serie de interrogantes en relación a la sexualidad y su presencia en la sociedad española. La idea del libro era, a partir del estudio genealógico de la sexualidad, ofrecer una relectura que cuestionaba ciertos lugares comunes. Entre ellos, destacaban la identificación de la sexualidad «con una dimensión constitutiva de la personalidad»⁶ y la impugnación de su naturalización y ontologización. Asimismo, pretendían matizar la tesis represiva de la sexualidad, que en el caso español estaba estrechamente vinculada al relato progresista sobre la dictadura, según el cual durante el franquismo se habría impuesto el silencio en torno a la misma en contraposición a la mayor libertad experimentada en el periodo republicano. Libertad que habría sido recuperada con la llegada de la democracia. Frente a esta percepción firmemente instalada, contraponían -siguiendo a Foucault- la idea de que el ejercicio del poder no se limitaba necesariamente a la represión. También produciría saberes, discursos y subjetividades, en definitiva, existiría un «funcionamiento productivo de las relaciones de poder»⁷.

5 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón*, 8.

6 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón*, 9.

7 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón*, 42

Desde estas posiciones proponían la hipótesis de que durante el franquismo no se habría producido necesariamente el silenciamiento de la sexualidad sino más bien «un cambio en los modos de enunciarla y hacerla hablar».⁸ Aunque no profundizaran más, esta idea, como se verá más adelante, ha sido muy fructífera y desarrollada posteriormente.

Desde estos postulados genealógicos, *Sexo y razón* no era un libro de historia en el sentido estricto del término. A diferencia de los historiadores que, según Vázquez y Moreno, entendían la sexualidad como inmutable e inserta en la naturaleza humana y, por tanto, centraban sus estudios en las variaciones de sus expresiones a lo largo del tiempo, la intención de nuestros autores era comprender como y por qué se había impuesto en el presente una determinada manera de entenderla, rastreando los elementos que se habían entrecruzado en la configuración de la racionalidad sexológica. Mas que hacer historia, su propuesta, al igual que la de Foucault, era usar la historia⁹ para desentrañar los caminos por lo que se había llegado a la racionalidad imperante en el presente sobre la sexualidad.

En términos generales, a la altura de 1997 la historiografía española se mostraba bastante refractaria a la propuesta genealógica. El desconocimiento, la indiferencia y en algunos casos la impugnación, en ocasiones un tanto burda, fue la tónica habitual. Era una propuesta heterodoxa que subvertía los usos de la historia, desplazándola hacia otros territorios ajenos a las técnicas, metodologías e intereses instalados en la academia.

A diferencia del campo filosófico donde la obra de Foucault tuvo una temprana acogida en España¹⁰, los historiadores permanecieron bastante ajenos a la misma, aunque con excepciones. En el campo concreto de la historia de la ciencia y muy especialmente de la medicina y la psiquiatría, las propuestas foucaultianas estaban más normalizadas, si bien también había quien, como Lopez Piñero, las rechazaba por considerar su obra pretenciosa, cursi, escasamente original y especulativa, aunque salpicada «con alguna reflexión aislada y penetrante»¹¹. Pero lo cierto es que el ambiente era menos adverso y la obra del filósofo francés formaba parte del debate y de las herramientas de análisis con naturalidad. Así sucedía en mi grupo de investigación del CSIC, donde compartíamos el abordaje de la medicalización de los comportamientos desviados y la consideración de la medicina y, más particularmente, de la psiquiatría como un saber normativo. Con estas coordenadas, el debate con la obra de Foucault era ineludible. Las

8 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón*, 43

9 Una interesante reflexión sobre los usos de la historia en Foucault puede verse en SERNA, Justo. «¿Olvidar a Foucault? Surveiller et Punir y la historiografía, veinte años después». *Historia Contemporánea*, 16, 1997, 29-46

10 GALVÁN, Valentín. «La recepción académica de Michel Foucault en España: la pregunta por el saber (1967-1986)». En *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, 2009, 101-127

11 LÓPEZ PIÑERO, José María. Prólogo. In LIVIANOS, Lorenzo y MAGRANER, A. *Historias clínicas psiquiátricas del siglo XIX. Una selección de patografías de J.B. Peral y Just*. Valencia: Ajuntament de València. 1991, 13.

mencionadas obras de Peset, Álvarez Uría, las aportaciones de Castel¹² y, por supuesto, el propio Foucault¹³, entre otras, formaban parte del acervo metodológico del grupo. No obstante, nuestros acercamientos eran críticos y se combinaban con otras perspectivas, como, por ejemplo, las defendidas por Alfons Labisch que dialogaban y matizaban a Foucault en cuestiones como el control social y la normatividad impuesta desde arriba. Labisch, a partir del caso alemán, analizaba el proceso por el cual las clases populares aceptaron las pautas de comportamiento marcadas por los higienistas sociales, asumiendo la salud como un valor supremo. En un contexto marcado por la industrialización y la transformación capitalista de la sociedad, los médicos habrían contribuido a definir los nuevos contornos de normalidad, proporcionando a la burguesía instrumentos aparentemente neutrales como la higiene y la salud que ajustasen a los obreros a las nuevas formas de producción. La asunción por parte de la clase trabajadora del estilo de vida burgués que emanaba de la Higiene y de la salud, fue posible porque ambos conceptos delimitaban unas normas de conducta e interpretaban la nueva realidad social de la civilización industrial, suministrando las necesarias claves para que los trabajadores adecuasen sus vidas a las necesidades que aquella imponía. En este entramado las organizaciones obreras como los sindicatos y el partido socialdemócrata habrían jugado un papel de primer orden, máxime cuando muchos médicos militaban en sus filas¹⁴.

Asimismo, la influencia de historiadores de la medicina con un fuerte sesgo social y vinculaciones con el marxismo como Henry Sigerist, Erwin Ackerknech y George Rosen, entre otros, formaban parte de las influencias del grupo. Las resistencias, conflictos y reinterpretaciones de los grupos a los que se dirigían los discursos y las concepciones de la salud y la enfermedad comenzaron a estar presentes entre nuestras preocupaciones, influidos precisamente por la tradición marxista y las propuestas de Labisch, pero también por la historiografía de la medicina y la psiquiatría no necesariamente de inspiración foucaultiana.

La historia de la sexualidad también estaba presente entre los intereses del grupo, en relación a la desviación de la norma, al etiquetaje psiquiátrico de la misma y a la eugenesia. Por tanto, la publicación de *Sexo y razón* en 1997 se produjo en un terreno abonado y receptivo y fue bien recibida por el grupo, como muestra la reseña que nuestra compañera Raquel Álvarez publicó en *Asclepio*, revista vinculada al Departamento de Historia de la Ciencia del CSIC¹⁵.

Otro territorio historiográfico receptivo a la obra del filósofo francés fue el de

12 CASTEL, Robert. *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*. Trad, José Antonio Álvarez-Uría y Fernando Álvarez-Uría. Madrid. Ediciones de La Piqueta, 1980.

13 FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*.

14 LABISCH, Alfons. «Doctors, Workers and the Scientific Cosmology of the Industrial World: The Social Construction of 'Health' and the 'Homo Hygienicus.'» En *Journal of Contemporary History*, vol. 20, no. 4, 1985, 599-615.

15 ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel. «Recensión de Sexo y Razón». En *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 53 (1), 2001, 328-330.

la historia de las prisiones y la criminalidad. Los mencionados trabajos de Serna, Trinidad o el Pedro Fraile publicados entre 1987 y 1991, además de ser novedosos en nuestro contexto eran tributarios, aunque no solo, del impacto de *Vigilar y castigar* de Foucault¹⁶.

Sin embargo, insisto en que todas estas líneas de trabajo receptivas a la obra de Foucault eran excepciones. La historiografía tenía otros intereses y algunos sectores mostraban su desprecio hacia los nuevos temas de investigación como la marginación, la pobreza, la locura, la delincuencia, etc.

III

Pese a que la pretensión de *Sexo y razón* de problematizar el presente utilizando la historia podía suscitar reticencias entre los historiadores, a mi juicio contiene elementos valiosos que la acercan al quehacer profesional de estos últimos.

La obra está construida a partir de un amplio despliegue de fuentes y de su uso riguroso que muestra un gran conocimiento de la producción religiosa, moralista, científica y sociológica sobre la sexualidad durante el largo periodo estudiado. La erudición desplegada a lo largo de sus páginas, lejos de ser un ejercicio de exhibición académica sustenta con solidez la línea argumental. Además, el abundante uso de fuentes encuentra su correlato en una profusa bibliografía secundaria que sirve a los autores para apuntalar y justificar las interpretaciones en torno al objeto de estudio. La articulación entre la teoría que guía la investigación, nítidamente foucaultiana, y los datos extraídos de las fuentes constituye una virtud del libro. No existe discrepancia entre los postulados teóricos que se emplean para el análisis y el desarrollo empírico de la investigación. Bien al contrario, complejiza la lectura y la dota de una notable textura histórica. No es una cuestión baladí, pues tal y como ha resaltado recientemente el propio Francisco Vázquez refiriéndose a los usos de Foucault en el ámbito académico «no es infrecuente encontrar trabajos académicos escindidos entre una parte teórica desproporcionada y una investigación empírica que a menudo se emprende de forma muy plana y pobremente ‘positivista’. Aquí los datos se ordenan sin conexión alguna con esas referencias ofrecidas precisamente en el previo ‘marco teórico’». Esa «hipertrofia teórica» serviría en muchos casos para dotar de sofisticación teórica a la investigación y cumplir con los formalismos académicos al uso¹⁷. La capacidad de integrar la teoría y los datos empíricos es una constante de los trabajos de Vázquez como se puede constatar,

16 FRAILE, Pedro. *Un espacio para castigar: la cárcel y la ciencia penitenciaria en España (siglo VIII- XIX)*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987. SERNA ALONSO, Justo. *Presos y pobres en la España del XIX*; TRINIDAD FERNÁNDEZ, Pedro. *La defensa de la sociedad*.

17 VÁZQUEZ, Francisco. *Como hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones, Madrid, 2021, 23.

por ejemplo, en, *Los invisibles*¹⁸ o el reciente *Pater infamis*¹⁹.

Una cuestión importante que atraviesa la obra de Francisco Vázquez es el diálogo crítico con los historiadores, planteado desde el respeto hacia su quehacer. Así, por ejemplo, refiriéndose al análisis de las problematizaciones, considera fundamental, pese a los distintos objetivos perseguidos y a las diferencias metodológicas con los historiadores, que «la interpretación presentada» sea consistente con sus trabajos advirtiendo que «el análisis de las problematizaciones no tiene licencia para manipular los datos históricos.²⁰»

Desde la publicación de *Foucault y los historiadores* en 1987, ha procurado establecer puentes, no siempre fáciles de construir, analizando en profundidad el impacto de las propuestas del filósofo francés en la historiografía y los debates suscitados en torno a las mismas, prestando especial atención a la escuela de Annales²¹. Coincidiendo con la edición de *Sexo y razón*, desde las páginas de *Historia Social* reflexionó sobre las posibilidades que podía ofrecer a los historiadores sociales «la empresa intelectual de Foucault», señalando que podía facilitarles aprender a «aguzar su mirada ante el presente, a encarar su trabajo como un estudio sobre la actualidad de los conflictos, de las prácticas programadas y de los discursos legitimadores»²². Un diálogo áspero, difícil y lleno de aristas, pero también con posibles territorios de encuentro, y no necesariamente de acuerdos, como muestra el célebre libro *L'impossible prison* editado por Michelle Perrot²³, donde se recoge el intenso debate generado entre un grupo de historiadoras e historiadores con Foucault a raíz de la publicación de *Vigilar y castigar*. Los pasos dados en esta dirección por Francisco Vázquez en aquel momento no fueron insignificantes. Tuvieron continuidad, por ejemplo, en el libro colectivo *Las huellas de Foucault en la Historiografía*, concebido desde una perspectiva de género²⁴.

El contexto en el que se produjeron es fundamental para entenderlos. Desde la década de 1980 la historia social se encontraba en una encrucijada. Esta, que había sido hegemónica en las décadas anteriores, daba alarmantes signos de crisis, agudizados tras la caída del muro de Berlín en 1989 y por la proclamación de Francis Fukuyama del «fin de la historia»²⁵. El rechazo hacia las grandes narrativas y a la concepción teleológica de la historia como una línea ascendente de progreso

18 VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad en España, 1850-1939*. Comares, Granada, 2011.

19 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2020.

20 VÁZQUEZ, Francisco. *Como hacer cosas con Foucault*, 81.

21 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1987.

22 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Foucault y la historia social». En *Historia Social*, 29, 1997, 159.

23 PERROT, Michelle. *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitencier au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot. Débat avec Michel Foucault*. Plon, Paris, 1980.

24 DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; GALLEGO FRANCO, Henar (eds.). *Las huellas de Foucault en la Historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona, AEIHM-Icaria Editorial, 2013.

25 FUKUYAMA, Francis. *The End of the history and the last man*, Free Press, New York, 1992.

de la humanidad estaba en el centro de los debates.

El notable predominio de la visión marxista (en realidad visiones marxistas) de la historia sufrió un duro golpe, no siempre justo. En paralelo, los diferentes giros historiográficos (lingüístico, cultural, antropológico, etc.) el embate de la postmodernidad, el estallido en migajas y las acusaciones y debates sobre la falta de andamiaje teórico y el excesivo positivismo de la historiografía, contribuyeron a crear un ambiente algo desolador entre los historiadores y una cierta sensación de pérdida de sentido de la disciplina. Prueba de ello fueron la publicación de un sinfín de reflexiones que desde diferentes ángulos intentaban responder a lo que se percibía como una deriva, al tiempo que constataban la angustia que se vivía en la historiografía en el nivel de los debates teóricos y de las temáticas abordadas²⁶.

Especialmente duro con la obra de Foucault se mostró Fontana: le acusaba de utilizar un lenguaje críptico, hacer un uso pobre y sesgado de las fuentes y manifestar su desprecio hacia los historiadores, concluyendo que su influencia entre estos era mucho menor de lo que parecía. Sus críticas se hacían extensivas a sus seguidores y aliados de la *Nouvelle Histoire* a quienes acusaba de vaciar de sentido la disciplina histórica con la inclusión de un variadísimo catálogo de temas²⁷.

Al tiempo que Vázquez publicaba su artículo en *Historia Social*, en *Ayer* Mariano Esteban de Vega reflexionaba sobre la historiografía de la pobreza y la beneficencia en España. En su trabajo recogía una anécdota muy ilustrativa del ambiente historiográfico de la década de 1990 y que transmitía el desasosiego de algunos sectores de la profesión. Al parecer en el primer Congreso de la Asociación de Historia Social, celebrado en 1990 «algunas voces se lamentaron públicamente de la presentación» en el mismo «de algunas comunicaciones (...) relativas a la historia del pauperismo, argumentando que la historia social debía ocuparse ante todo del conflicto entre patronos y asalariados, tal y como hace la historia del movimiento obrero, y tachando despectivamente a la historia de la pobreza de una historia de las *tres pes* (pobres, presos y prostitutas), una dedicación, en fin, folklórica e irrelevante²⁸.» El artículo radiografiaba el estado de la producción historiográfica sobre pobreza y beneficencia y entraba de lleno en el análisis de la influencia de la obra de Foucault en dicho campo, reconociendo «la originalidad, la audacia seductora y estimulante, la agudeza de muchas de sus intuiciones²⁹» al tiempo que criticaba su obra, achacándola las habituales debilidades detectadas por los

26 Ejemplos de esta situación es el debate generado por Stone a raíz de la publicación de STONE, Lawrence. «History and Post-modernism». En *Past and Present*, 131, 1991, 217-218. En España fueron muy sonadas las publicaciones de Fontana. FONTANA, Josep. *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*. Crítica, Barcelona, 1992. FONTANA, Josep *La historia de los hombres: el siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2002.

27 Sus duras críticas pueden verse en FONTANA, Josep *La historia de los hombres*, 286-289.

28 ESTEBAN DE VEGA, Mariano. «Pobreza y beneficencia en la reciente historiografía española». En *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 25, 1997, 16.

29 ESTEBAN DE VEGA, Mariano. «Pobreza y beneficencia en la reciente historiografía española», 31.

historiadores: insuficiente uso de fuentes, anacronismos, concepción sistemática y mecanicista del ejercicio del poder, excesiva importancia al papel desempeñado por la burguesía en la canalización de las conductas y la omisión de las resistencias y rebeliones. Dos cuestiones importantes merecían su atención. En primer lugar, que la fijación en el control social dejaba de lado o minusvaloraba las pretensiones de mejoramiento de la población «en situación precaria» y, en segundo lugar, que la historia de la beneficencia debía sobrepasar el interés exclusivo por sus objetivos, discursos doctrinales, etc., y prestar «atención también a la gente a la que se intenta controlar». El estudio de las respuestas a la beneficencia por parte de los pobres, así como la incorporación de aquellas medidas «en sus estrategias de supervivencia subvirtiendo los instrumentos de regulación laboral y control social», como, por ejemplo, los ingresos voluntarios en hospicios y casas de trabajo, para sortear los momentos de adversidad, era necesario para ahondar en el conocimiento de su funcionamiento. Además, esas estrategias de mera supervivencia, habrían tenido efectos sobre las propias instituciones, obligando «en último término a las autoridades» a reformarlas. Una crítica que convergía desde una metodología diferente con lo defendido por Labisch respecto a las demandas de la clase obrera sobre la medicina social.

El diálogo con los historiadores deseado por Vázquez, no era sencillo pero lo cierto es que existía una relativa permeabilidad por parte de los primeros para entablarlo. No obstante, en las décadas de 1980 y 1990 estas condiciones se daban de manera reducida y focalizada en el campo de estudio de las prisiones, la criminalidad, la locura y parcialmente en el de la pobreza y la beneficencia. ¿Pero, el territorio de la sexualidad tenía la misma acogida?

IV

En 2012, con ocasión de la publicación del libro coordinado por Jean Louis Guereña *La Sexualidad en la España contemporánea (1800-1950)*, Jorge Uría reflexionaba sobre las dificultades que había tenido la historia de la sexualidad para abrirse paso en la historiografía contemporánea española. Si bien desde la década de los ochenta había aportaciones interesantes, en general, éstas eran discretas y aisladas, destacando que *Sexo y razón* era «todavía un referente en este terreno». Además lamentaba que todavía no contásemos con una visión de conjunto.

No obstante, apuntaba a la presencia de elementos que habían contribuido a «limitar aquella incipiente historiografía del sexo» en muchas ocasiones abiertamente foucaultiana. Esta se había topado con un ambiente muy vigilante «ante cualquier asalto a la razón historiográfica vigente –en sus formulaciones marxistas más canónicas- o a los muy afanzados paradigmas de determinación económico-social», señalando la importancia de las duras invectivas de Fontana

contra Foucault. Según Uría estos factores contribuyeron a que la historiografía sobre la sexualidad se desarrollara más en el terreno del modernismo que en el contemporaneísmo³⁰. Afortunadamente este paisaje ha variado sustancialmente en los últimos años y la obra de Vázquez no ha sido ajena al impulso que han tomado los trabajos históricos sobre la sexualidad.

Antes de analizar este aspecto, quiero detenerme en las reticencias expresadas por Vázquez, tras la publicación de *Sexo y razón*, hacia el uso mecanicista y acrítico de la obra de Foucault y de los peligros de caer en lo que denomina la vulgata foucaultiana. En *Los invisibles*, Vázquez y Cleminson repasaban los principales problemas y debates historiográficos en relación a la historia de la homosexualidad y lanzaban su propuesta de trabajo. Interesados por el nominalismo dinámico de Hacking, rechazan la «forma meramente discursiva del construccionismo social», interpretando de manera dinámica la «relación entre subjetividad, discurso y control», tomando en cuenta los «efectos materiales y las consecuencias para la realidad de los que son identificados homosexuales». Ser homosexual, subrayaban no era sólo «llenar un hueco discursivo o adoptar un rol cultural, sino además sufrir las consecuencias de ser etiquetado y de etiquetarse asimismo como semejante clase de individuo³¹.»

Desde esta perspectiva, proponían una revisión de cierta visión foucaultiana teleológica de la homosexualidad. Esta interpretación consideraba que la figura del sodomita daría paso a la del invertido y ésta a la del homosexual, como «si las etapas conducentes a su creación estuvieran inexorablemente establecidas de un periodo a otro, como si siguieran una pauta uniforme en todos los países³²». A cambio proponían un modelo interpretativo que tomase en consideración la «multiplicidad de términos, personajes y representaciones de la homosexualidad, dándolas en un mismo tiempo histórico»³³. De esta manera, insistían, las nuevas y viejas taxonomías pueden convivir y ser reinterpretadas dando lugar a un análisis más complejo y menos lineal de la homosexualidad. Esa reubicación en relación a la figura del homosexual, expresada también en la presentación del monográfico sobre homosexualidades publicado en *Ayer*³⁴, la volvía a retomar Vázquez en 2018 en una reflexión autocrítica sobre *Sexo y razón*. Reconocía que al referirse a la historia de la homosexualidad se había atendido «estrictamente al guion foucaultiano» consistente, por una parte, en la sucesión lineal de formas de

30 URÍA, Jorge. «A propósito de *La Sexualidad en la España contemporánea (1800-1950)*, editada por Jean-Louis Guereña». En *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* [En ligne], 10 | 2013, mis en ligne le 23 juin 2013, consulté le 09 septembre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ceec/4635> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ceec.4635>.

31 VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles*, 8.

32 VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles*, 9.

33 VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles*, 10.

34 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Presentación. Homosexualidades». En *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, 87(3), 2013, 13–21.

subjetividad en las que se transitaba de una categoría a otra hasta desembocar en el homosexual contemporáneo, y por otra en otorgar excesiva importancia al alcance social de los discursos expertos en la construcción de la figura del homosexual³⁵.

Su autocrítica, también se dirigía al estilo de *Sexo y razón*. Se mostraba mordaz con la extensión de la introducción teórica con la que iniciaba el libro, al señalar que le «hace enrojecer de vergüenza». Pero iba más allá cuando reconocía que con los años había «aprendido que la buena teoría debe ser discreta (...) debe estar siempre encofrada en las descripciones y los análisis empíricos, estructurando los datos y no sobrevolando por encima de ellos como si se tratara de un alarde o exhibicionismo especulativo»³⁶. Aun estando de acuerdo con su autocrítica y valorando su honestidad intelectual, creo, como he señalado más arriba, que el aparato teórico y la investigación empírica están bastante bien entretreídas en *Sexo y razón*.

Mayor acuerdo me suscitan sus comentarios sobre el excesivo peso dado a los discursos expertos y normativos sobre la homosexualidad y a la insuficiente importancia otorgada a la «voz propia y la creatividad de los gobernados.» Dos cuestiones de profundo calado y que, como se ha visto, forman parte de las preocupaciones de los historiadores y de su argumentario crítico hacia Foucault y por extensión a los foucaultianos. No obstante, la balanza se ha ido equilibrando.

El impulso que ha tenido la historiografía de la sexualidad desde la publicación de *Sexo y razón*, ha sido notable. En este sentido, quiero destacar brevemente y sin ánimo de exhaustividad tres líneas, no las únicas, que se han desarrollado en los últimos años y enriqueciendo nuestro conocimiento del pasado. Me refiero al interés por historia de las masculinidades en los siglos XIX y XX, la de la homosexualidad para el mismo arco cronológico y a la sexualidad en relación al matrimonio durante el franquismo. Las tres tienen importantes intersecciones y se entremezclan con frecuencia, pero su separación resulta operativa a efectos de lo quiero apuntar.

V

En 2001 Nerea Aresti publicó *Médicos, Donjuanes y Mujeres Modernas*. Un excelente libro escrito desde la teoría feminista que penetraba en la reconfiguración de los roles de género que se produjeron en las décadas de 1920 y 1930 y en el papel que la medicina jugó en la misma³⁷. La obra de Aresti contribuyó notablemente a abrir en

35 VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después». En *Cuadernos de Historia contemporánea*, 40, 2018, 124.

36 VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), 125

37 ARESTI, Nerea. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del s. XX*, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.

el escenario español el interés por la historia de las masculinidades, que en la última década ha experimentado una importante eclosión desde diferentes abordajes temáticos y perspectivas. La importancia del estudio histórico de las masculinidades residiría, según esta autora, en su contribución al enriquecimiento de

«la propia historia de las mujeres porque incide en el carácter relacional del género y desestabiliza la pretendida naturaleza inmutable de la diferencia sexual, desafiando la visión de los hombres como sujeto por excelencia, universal y neutral; mostrando el carácter construido de la virilidad, y arrojando luz sobre la experiencia de las mujeres³⁸.»

La riqueza y fortaleza de esta línea ha sido tratada por nuestra autora en un ensayo en el que muestra la variedad de enfoques y aportaciones que pueden recogerse bajo el manto de las masculinidades³⁹ y que sigue desarrollándose como muestra la reciente publicación del libro colectivo *Ser hombre. Las masculinidades en el España del siglo XIX*, donde sus coordinadoras también reflexionan sobre la producción historiográfica y la variedad de temas susceptibles de ser abordados desde esta perspectiva⁴⁰.

La historia de la homosexualidad masculina ha sido otro espacio historiográfico que ha crecido notablemente en las dos últimas décadas y en el que los trabajos de Francisco Vázquez junto con otros investigadores como Cleminson han sido un revulsivo. *Los invisibles, Hermafroditas: medicina e identidad sexual en España (1850-1960)*, el dossier sobre Homosexualidades publicado en *Ayer* o la reciente *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*⁴¹ son algunas de las publicaciones que han contribuido a dicho desarrollo. Sin olvidar los análisis de los discursos médicos sobre la homosexualidad en las dictaduras de Salazar y Franco, realizados por investigadores del entorno académico de Vázquez como Francisco Molina Artalaytoa⁴². También son de destacar, las contribuciones de Javier Ugarte, tanto como editor de obras colectivas, impulsor de monográficos en revistas especializadas o como autor en solitario⁴³.

Las temáticas abordadas por estos autores (y otros) se han centrado en analizar diversos aspectos que van desde el papel desempeñado por los expertos en

38 ARESTI, Nerea. «La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género». En *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, 117(1), 2020, 333–347. <https://doi.org/10.55509/ayer/117-2020-13>

39 ARESTI, Nerea. «La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género».

40 MARTYKÁNOVÁ, Darina; WALIN, Marie. «Introducción: poder, autoridad y relaciones entre hombres. la construcción de las masculinidades decimonónicas». En MARTYKÁNOVÁ, Darina; WALIN, Marie (Coords.). *Ser hombre. Las masculinidades en la España del siglo XIX*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2023.

41 VÁZQUEZ, Francisco (2022), «Introducción. Por una historia multiversal». En VÁZQUEZ, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Los libros de la Catarata, Madrid pp. 11-30.

42 MOLINA ARTALAYTOA, Francisco. *Estigma, diagnosis e interacción un análisis epistemológico y axiológico de los discursos biomédicos sobre la homosexualidad en los regímenes autoritarios ibéricos del siglo XX*. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía. UNED, 2015.

43 UGARTE PÉREZ, Javier (ed.). *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*, Egales, Barcelona-Madrid, 2008. UGARTE PÉREZ, Javier. *Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidad y resistencia*. Egales, Barcelona-Madrid, 2011

psicopatologizar las expresiones homoeróticas (médicos, psiquiatras, psicólogos)⁴⁴ y en penalizarlas (juristas y legisladores)⁴⁵ hasta las experiencias, la creación de subculturas y la construcción de subjetividades por los propios homosexuales⁴⁶. Líneas en las que también trabajan historiadores de generaciones más recientes y que han profundizado en algunos de estos aspectos. El aumento de las posibilidades de acceso a los archivos judiciales, especialmente a los de los Juzgados Especiales de Vagos y Maleantes para el periodo 1933-1970 y a los Juzgados Especiales de Peligrosidad y Rehabilitación Social, está siendo decisivo para conocer mucho mejor no sólo los mecanismos de la represión de la homosexualidad, sino la percepción de la misma por parte de las autoridades, la construcción de la figura del homosexual pero también el desarrollo de sus subculturas, el uso del espacio público, la importancia de los sesgos de clase y raza en la aplicación de las medidas legislativas, etc. Un ejemplo es el libro coordinado por Javier Fernández y Geoffroy Huard, *Las locas en el archivo*, publicado este mismo año, que reúne 13 trabajos que abordan una amplia gama de asuntos a partir de un profundo estudio de las fuentes de archivos⁴⁷. Un camino, a mi juicio, fundamental y que está permitiendo reconfigurar el conocimiento que se tenía asentado hasta este momento, rompiendo con algunos lugares comunes.

Un tercer aspecto, que tiene una indudable vinculación con *Sexo y razón* es el de la sexualidad en el franquismo. Vázquez no analizaba el franquismo, pero ofrecía una serie de hipótesis sobre el mismo, que han resultado muy fructíferas. Me refiero a la idea de que durante la dictadura no se produjo tanto un silenciamiento de la sexualidad, como un cambio en los modos de referirse a la misma. También señalaba que tras un primer periodo marcado por «mecanismos puramente disciplinarios», a partir de la década de 1950 se produjeron cambios en diversos terrenos, que favorecieron « el surgimiento de nuevos focos discursivos » plasmados en cursillos de formación prematrimonial o textos de divulgación sexológica dirigidos a los casados. Una tendencia que se incrementaría en la década siguiente⁴⁸.

El desarrollo posterior de la historiografía ha confirmado y profundizado la

44 ADAM, Antoni y MARTÍNEZ VIDAL, Alvar: «Consideraciones sobre tan repugnante tendencia sexual»: la homosexualidad en la psiquiatría del franquismo, *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, 7, 2004, 51-69. ADAM, Antoni y MARTÍNEZ VIDAL, Alvar: «Infanticidas, violadores, homosexuales y perversos de todas las categorías. La homosexualidad en la psiquiatría del franquismo». En Ugarte Pérez, Javier (ed.). *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*, Egales, Barcelona-Madrid, 2008, 109-138.

45 TERRASA MATEU, Jordi: «Estudio jurídico de la legislación represiva franquista.» En *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, 7, 2004, 83-100. MORA GASPAS, Víctor: «Rastros biopolíticos del franquismo. La homosexualidad como 'peligrosidad social' según las sesiones de la Comisión de Justicia española en 1970.» En *Revista Historia Autónoma*, (14), 2019, 173-193. <https://doi.org/10.15366/rha2019.14.009>.

46 HUARD, Geoffroy. *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*, Marcial Pons, Madrid, 2014. HUARD, Geoffroy. *Los gais durante el franquismo. Discursos, subculturas y reivindicaciones (1939-1977)*, Madrid-Barcelona, Egales, 2020.

47 FERNÁNDEZ GALEANO, Javier; HUARD, Geoffroy (Dirs.). *Las locas en el archivo. Disidencia sexual bajo el franquismo*. Marcial Pons, Madrid, 2023.

48 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón*, 174-179.

idea de que el silencio sobre la sexualidad durante el franquismo es, cuanto menos, matizable pues aquella estuvo presente de numerosas maneras durante el régimen. El estudio sobre el matrimonio el amor y la sexualidad en el franquismo realizado por Mónica García demuestra la importancia que aquella tuvo en la configuración del régimen, pero también en su crisis⁴⁹. Su detenido rescate y análisis de una abundante producción impresa (manuales, libros, artículos, etc.) dirigida a informar sobre la sexualidad a la población, muestra las transformaciones del mensaje a lo largo del tiempo. La autora demuestra que se pasó de una concepción que presentaba la sexualidad como un peligro y firmemente vinculada a la idea de reproducción, a otra, a partir de la década de los sesenta, más positiva, vinculada al amor e incluso al placer. Resalta, asimismo, el papel jugado por distintos sectores del catolicismo en dichas transformaciones. En este sentido, García ofrece una visión de la sexualidad durante el franquismo, compleja y rica que huye del reduccionismo y del relato simplista, abriendo nuevas posibilidades de investigación.

VI

Quiero terminar estas breves, deshilachadas y sesgadas reflexiones sobre la importancia de *Sexo y razón*, refiriéndome a otra obra de Vázquez: *Pater Infamis*. Un libro que se vincula al primero porque profundiza en un tema apuntado entonces, como el del cura pederasta, y porque es un excelente ejemplo de la utilización del método genealógico que redunda en la línea trazada por el autor en 1997.

Partiendo de un problema actual como son los abusos sexuales de menores en el seno de la iglesia católica y en un contexto en el que la pedofilia se interpreta en términos de trauma y del ciclo del abuso, Vázquez, afina la metodología empleada hace 26 años, despojándola de lo que el mismo consideró «una mala digestión foucaultiana» y nos ofrece una obra poderosa que alejada de la «vulgata foucaultiana» rompe con la visión esencializadora del cura pederasta como personaje atemporal y siempre existente en el seno de la iglesia católica que llegaría hasta nuestro días metamorfoseado en el cura pedófilo. Las diferencias de contextos históricos y de elementos políticos, científicos y sexuales que contribuirían al surgimiento de uno y otro son abordadas en el libro, mostrando como la imagen generada por los republicanos españoles durante la Restauración sobre el sacerdote pederasta no se corresponde con la actual del cura pedófilo, construida desde premisas completamente distintas.

Además, de desnaturalizar lo dado por hecho, Vázquez mantiene un intenso

49 GARCÍA FERNÁNDEZ, Mónica. *Dos en una sola carne. Matrimonio, amor y sexualidad en la España franquista (1939-1975)*. Comares, Granada, 2022.

trabajo empírico, presentando, como ya hiciera en *Sexo y razón*, una gran riqueza documental que sirve de sustento a un análisis preciso, profundo y bien fundamentado. El manejo de bibliografía secundaria de diferentes campos del conocimiento (historia de la sexualidad, del anticlericalismo, historia en perspectiva de género, historia de la medicina, de la criminalidad, de la infancia, de la prensa, etc.) no le va a la zaga, y su uso como herramientas analíticas y de discusión está perfectamente insertado en cada una de los variados temas que aparecen en el libro, contribuyendo a complejizar y enriquecer el análisis.

Una mirada desde 2023 a la influencia de *Sexo y razón* en la historiografía española sobre sexualidad, forzosamente ha de ser razonablemente optimista. Es posible que su propuesta metodológica, el uso de la genealogía como instrumento de análisis, no haya obtenido un gran alcance en el campo estrictamente historiográfico, pero su impacto, si bien, lento ha sido fundamental para el desarrollo de la historia de la sexualidad en España. Aunque 25 años después sigamos sin tener una síntesis, el escenario se ha transformado para bien. Las historiadoras y los historiadores han normalizado los estudios sobre la sexualidad obviando el rechazo de determinados sectores de la historia social en ampliar las fronteras de la disciplina. Se puede convenir que la inclusión de temáticas «heterodoxas» en los estudios históricos, ha oxigenado el habitáculo de la historia social, un tanto viciado en las décadas de 1980-1990 en lo que se refiere a su amplitud de miras. No significa esto que algunas de las preocupaciones que entonces alarmaban mucho, como la fragmentación temática y la sensación de deriva de la disciplina, no estuvieran justificadas pero las descalificaciones exacerbadas y *ad hominem* como las de Fontana contra Foucault, lejos de favorecer el debate contribuyeron a generar banderías y rechazo hacia la innovación. No obstante, en lo referente a la aplicación de la metodología foucaultiana por parte de los historiadores, creo que el debate seguirá abierto mucho tiempo y posiblemente nunca se cerrará. Depende mucho de los temas que se aborden, de la concepción que se tenga de la historia, de las preguntas que se hagan a los documentos, de la formación y entrenamiento académico que se haya recibido, el que los postulados foucaultianos se puedan integrar, y hasta que punto, en el quehacer cotidiano de la profesión. Tal vez desde la historiografía se puedan utilizar parcialmente, como una herramienta más entre otras, para poder dar sentido a las fuentes utilizadas dependiendo de la temática que se aborde. Tal vez, el uso moderado y ponderado de Foucault por parte de quienes nos dedicamos profesionalmente a la investigación histórica sea un camino que, aunque no cierre el debate, al menos lo convierta en fructífero⁵⁰.

50 CAMPOS, Ricardo. «Utilizar con moderación. Sobre la pertinencia y límites de la obra de Michel Foucault en el estudio histórico de la peligrosidad del enfermo mental.» En *Encrucijadas. Revista Crítica De Ciencias Sociales*, 22(2), 2022. Recuperado a partir de <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/96374>;

Bibliografía

- ADAM, Antoni y MARTÍNEZ VIDAL, Alvar: «Consideraciones sobre tan repugnante tendencia sexual»: la homosexualidad en la psiquiatría del franquismo, *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, 7, 2004, 51-69.
- ADAM, Antoni y MARTÍNEZ VIDAL, Alvar. «Infanticidas, violadores, homosexuales y pervertidos de todas las categorías. La homosexualidad en la psiquiatría del franquismo». En Ugarte Pérez, Javier (ed.). *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*, Egales, Barcelona-Madrid, 2008, 109-138.
- ÁLVAREZ PELÁEZ, Raquel. «Recensión de Sexo y Razón». *En Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 53 (1), 2001, 328-330.
- ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*. Tusquet, Barcelona, 1983.
- ARESTI, Nerea. *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del s. XX*, Servicio Editorial Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.
- ARESTI, Nerea. «La historia de las masculinidades, la otra cara de la historia de género». En *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, 117(1), 2020, 333-347. <https://doi.org/10.55509/ayer/117-2020-13>
- CAMPOS, Ricardo. «Utilizar con moderación. Sobre la pertinencia y límites de la obra de Michel Foucault en el estudio histórico de la peligrosidad del enfermo mental.» En *Encrucijadas. Revista Crítica De Ciencias Sociales*, 22(2), 2022. a2206. Recuperado a partir de <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/96374>
- CASTEL, Robert. *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*. Rad, José Antonio Álvarez-Uría y Fernando Álvarez-Uría. Madrid. Ediciones de La Piqueta.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; GALLEGO FRANCO, Henar (eds.). *Las huellas de Foucault en la Historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona, AEIHM-Icaria Editorial, 2013.
- ESTEBAN DE VEGA, Mariano. «Pobreza y beneficencia en la reciente historiografía española». En *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 25, 1997, 15-34.
- FERNÁNDEZ GALEANO, Javier; HUARD, Geoffroy (Dirs.). *Las locas en el archivo. Disidencia sexual bajo el franquismo*. Marcial Pons, Madrid, 2023.

- FRAILE, Pedro. *Un espacio para castigar: la cárcel y la ciencia penitenciaria en España (siglo VIII- XIX)*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1987.
- FONTANA, Josep. *La historia después del fin de la historia. Reflexiones acerca de la situación actual de la ciencia histórica*. Crítica, Barcelona, 1992.
- FONTANA, Josep. *La historia de los hombres: el siglo XX*, Critica, Barcelona, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1967.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Madrid, 1990 (7ª edición).
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso del College de France (1974-1975)*. Trad. Horacio Pons, Akal, Madrid 2001.
- FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso del College de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons, Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Siglo XXI Editores, Madrid, 1985.
- FUKUYAMA, Francis. *The End of the history and the last man*, Free Press, New York, 1992.
- GALVÁN, Valentín. «La recepción académica de Michel Foucault en España: la pregunta por el saber (1967-1986)». En *Revista de Hispanismo Filosófico*, 14, 2009, 101-127.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Mónica. *Dos en una sola carne. Matrimonio, amor y sexualidad en la España franquista (1939-1975)*. Comares, Granada, 2022.
- HUARD, Geoffroy. *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*, Marcial Pons, Madrid, 2014.
- HUARD, Geoffroy. *Los gais durante el franquismo. Discursos, subculturas y reivindicaciones (1939-1977)*, Madrid-Barcelona, Egales, 2020.
- LABISCH, Alfons. «Doctors, Workers and the Scientific Cosmology of the Industrial World: The Social Construction of 'Health' and the 'Homo Hygienicus.'» En *Journal of Contemporary History*, vol. 20, no. 4, 1985, 599-615.
- LÓPEZ PIÑERO, José María. Prólogo. In LIVIANOS, Lorenzo y MAGRANER, A. *Historias clínicas psiquiátricas del siglo XIX. Una selección de patografías de J.B. Perales y Just*. Valencia: Ajuntament de València. 1991.

- MARTYKÁNOVÁ, Darina; WALIN, Marie (Coords.). *Ser hombre. Las masculinidades en la España del siglo XIX*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2023.
- MARTYKÁNOVÁ, Darina; WALIN, Marie. «Introducción: poder, autoridad y relaciones entre hombres. la construcción de las masculinidades decimonónicas». En MARTYKÁNOVÁ, Darina; WALIN, Marie (Coords.). *Ser hombre. Las masculinidades en la España del siglo XIX*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla, 2023, 12-30.
- MOLINA ARTALAYTOA, Francisco. *Estigma, diagnosis e interacción un análisis epistemológico y axiológico de los discursos biomédicos sobre la homosexualidad en los regímenes autoritarios ibéricos del siglo XX*. Tesis para optar al grado de doctor en Filosofía. UNED, 2015.
- MORAGASPAR, Víctor: «Rastros biopolíticos del franquismo. La homosexualidad como 'peligrosidad social' según las sesiones de la Comisión de Justicia española en 1970.» En Revista *Historia Autónoma*, (14), 2019, 173-193. <https://doi.org/10.15366/rha2019.14.009>.
- PERROT, Michelle. *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitenciaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot. Débat avec Michel Foucault*. Plon, Paris, 1980.
- PESET, José Luis. *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*. Crítica. Barcelona, 1983.
- SERNA, Justo. *Presos y pobres en la España del siglo XIX; la determinación social de la marginación*. PPU, Valencia, 1988
- SERNA, Justo. «¿Olvidar a Foucault? Surveiller et Punir y la historiografía, veinte años después». *Historia Contemporánea*, 16, 1997, 29-46
- STONE, Lawrence. «History and Post-modernism». En *Past and Present*, 131, 1991, 217-218.
- TERRASA MATEU, Jordi. «Estudio jurídico de la legislación represiva franquista.» En *Orientaciones, Revista de homosexualidades*. 7, 2004, 83-100.
- TRINIDAD FERNÁNDEZ, Pedro. *La defensa de la sociedad: cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX)*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- UGARTE PÉREZ, Javier (ed.). *Una discriminación universal. La homosexualidad bajo el franquismo y la transición*, Egales, Barcelona-Madrid, 2008.
- UGARTE PÉREZ, Javier. *Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidad y resistencia*. Egales, Barcelona-Madrid, 2011.

- URÍA, Jorge. «A propósito de *La Sexualidad en la España contemporánea (1800-1950)*, editada por Jean-Louis Guereña». En *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine* [En línea], 10 | 2013, consultado el 09 de septiembre de 2023. URL: <http://journals.openedition.org/cccec/4635>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cccec.4635>.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1987.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Foucault y la historia social». En *Historia Social*, 29, 1997, 145-159.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Presentación. Homosexualidades». En *Ayer. Revista De Historia Contemporánea*, 87(3), 2013, 13–21.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Sexo y razón (1997), diecisiete años después». En *Cuadernos de Historia contemporánea*, 40, 2018, 115-128.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*. Ediciones Cátedra, Madrid, 2020.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo se pueden hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones, Madrid, 2021.
- VÁZQUEZ, Francisco (2022), «Introducción. Por una historia multiversal». En VÁZQUEZ, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Los libros de la Catarata, Madrid, 11-30.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; MORENO MENGÍBAR, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal, Madrid, 1997.
- VÁZQUEZ, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad en España, 1850-1939*. Comares, Granada, 2011.

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 15, diciembre 2023, 125-141

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.10432666

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

El arte de conocer: una apreciación de la obra de Francisco Vázquez García

The Art of Knowing: An Appreciation of the Work of Francisco Vázquez García

Richard Cleminson

University of Leeds, Reino Unido
R.M.Cleminson@leeds.ac.uk

Resumen: Este artículo evalúa la contribución de Francisco Vázquez García a los campos de la sociología del conocimiento, la historia de la sexualidad y a las interpretaciones históricas a través de un enfoque genealógico. Se centra en el libro escrito por Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, *Sexo y razón*, de 1997, y sitúa el pensamiento de Vázquez García dentro de su propia genealogía y dentro de la trayectoria específica de este autor.

Palabras clave: Genealogía, Michel Foucault, sexualidad, filosofía.

Abstract: This article assesses the contribution made by Francisco Vázquez García to the fields of the sociology of knowledge, the history of sexuality and to historical interpretations through a genealogical approach. It centres on the book written by Francisco Vázquez García and Andrés Moreno Mengíbar, *Sexo y razón*, from 1997, and places the thought of Vázquez García within its own genealogy and within the specific trajectory of this author.

Keywords: Genealogy, Michel Foucault, Sexuality, Philosophy.

Fecha de recepción: 12/10/2023. Fecha de aceptación: 04/12/2023.

Richard Cleminson es catedrático de Estudios Hispánicos en la Universidad de Leeds. Ha publicado numerosos trabajos sobre la historia de la sexualidad, la historia de la eugenesia y el movimiento obrero ibérico y argentino. Actualmente, está terminando una historia del movimiento anticolonial en Portugal a principios del siglo XX.

Debió ser a finales de la década de 1990 cuando, durante un almuerzo, hablé con varios participantes, incluido Paul Julian Smith, en una conferencia hispanista sobre la necesidad de escribir una historia de la homosexualidad en España más allá del énfasis predominante en las figuras literarias, la novela y la poesía. La respuesta fue entusiasta y alentadora y reconoció la brecha en la investigación en ese momento. Ese proyecto estaba en mi mente cuando terminé mi investigación doctoral sobre la historia del anarquismo en España y sus intersecciones con los discursos de la sexualidad, un proyecto que finalmente completé en 1998.

El volumen de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar, *Sexo y razón*, apareció en 1997.¹ Fue la explícita metodología historicista de este libro y el hecho de que se centrara en fuentes inusuales en la historiografía de la sexualidad hasta la fecha, los que resultaron ser los aspectos más sugerentes del volumen y que constituyen las cualidades más atractivas y duraderas de la obra. Inspirado por el enfoque de los autores y la necesidad de escribir una historia de la homosexualidad en España más completa que la que se había logrado hasta la fecha, escribí a Francisco Vázquez García para proponerle trabajar juntos de manera colaborativa para comenzar a exponer algunos de los principios que una investigación tal podría seguir. Tras una invitación a Cádiz, pagada por el Wellcome Trust en forma de una beca de viaje de 389 libras esterlinas, si mal no recuerdo, Francisco y yo nos pusimos a trabajar en un artículo que pintaría, a grandes pinceladas, lo que percibíamos eran las cuestiones centrales que se ciernen sobre la historia de la homosexualidad en España. El trabajo tuvo sus limitaciones tanto en extensión como en su centrado en la homosexualidad masculina, pero publicamos nuestro primer esbozo en 2000 y luego pasamos a ser coautores de otros volúmenes pertinentes y que se extienden a partir de esta misma investigación.

El enfoque adoptado por *Sexo y razón* de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar siguió la metodología genealógica de Michel Foucault que buscaba explicar el pasado con la mirada puesta en el presente; más que esto, se esforzó por proporcionar un marco mediante el cual un lector crítico pudiera explicar el presente reconstruyendo cuidadosamente los discursos del pasado desde una perspectiva histórica y relacional. A su vez, este enfoque se basó en la «problematización» de una cuestión particular – en este caso, y como en la propia *Historia de la sexualidad* de Foucault – cómo la sexualidad se convirtió en un lugar para la incitación de lenguajes y técnicas de control y gestión, no necesariamente para ningún objetivo específico, en el caso español del siglo XVI al XX.²

Las circunstancias mismas de la creación o las «condiciones de posibilidad» de *Sexo y razón* de Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar también merecen cierta atención. Publicado apenas veinte años después de los años centrales de la llamada transición democrática que cerró la dictadura, el libro respondió no

1 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco y ANDRÉS MORENO MENGÍBAR. *Sexo y razón: Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal Ediciones, Torrejón de Ardoz, 1997.

2 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. 3 vols. Madrid, Siglo XXI, 2005.

sólo a una serie de preocupaciones metodológicas y teóricas que se habían vuelto apremiantes en ese momento, sino que también contribuyó a la exploración de un tema que estuvo estrictamente controlado bajo el régimen anterior. Sin embargo, la sexualidad no fue simplemente reprimida bajo el régimen de Franco, siguiendo el propio análisis de Foucault sobre Occidente y la «explosión discursiva» sobre temas relacionados con la sexualidad. En cambio, se organizó de maneras particulares –diferentes a su tratamiento en las sociedades democráticas– con un enfoque en la producción de la heterosexualidad y el refuerzo de los roles de género convencionales con respecto a la masculinidad y la feminidad. Muchas obras que surgieron después de *Sexo y razón* han argumentado que, si bien las décadas de 1940 y 1950 en España se caracterizaron en gran medida por la represión de la disidencia sexual, también fueron testigos del surgimiento de libros y textos de consejos matrimoniales que defendían el matrimonio y la reproducción. Un aspecto central en los valores del régimen, asegurar la reproducción y, en fin, la heterosexualidad como única opción sexual, se manifestó en el libro de Antonio Vallejo Nágera, *Antes que te cases*, que constituye un ejemplo de este esfuerzo por parte del régimen en estos años.³ Sin embargo, a finales de los años 1950 y 1960 se desarrolló aún más este proceso en relación con un catolicismo más abierto y conciliador, por un lado, y el desarrollo de culturas consumistas por el otro, en sintonía con conexiones más amplias con otros países europeos y al otro lado del Atlántico, donde la moda, el cine y el individualismo estaban fuertemente unidos. Obras como la de Jesús Ibáñez sobre la sociología de la vida cotidiana, con su énfasis en el lenguaje, el espacio, la masculinidad y la feminidad, el libro de Rosa María Medina Doménech, con su análisis de la relación entre el catolicismo, las políticas del régimen y el conocimiento científico sobre la sexualidad, y en libros más recientes como *Dos en una sola carne* de Mónica García, muestran cómo los discursos y las prácticas bajo el franquismo y lo que le siguió no fueron estacionarios. Más bien, evolucionaron con el tiempo y albergaron muchos ejemplos de contestación radical a las normas de la época (cf. la obra de Salvador Cayuela).⁴

Sexo y razón articula un nuevo tipo de historia en lengua española que abarca una crítica de «la razón sexológica» y su surgimiento en Occidente desde el siglo XVI. Aparte de un número muy reducido de estudios principalmente descriptivos o jurídicos sobre las «perversiones sexuales», algunas incursiones en la historia de las mujeres, enfoques periodísticos sobre la moralidad sexual y estudios psicoanalíticos, no existía una explicación exhaustiva de la «creación» de la sexualidad como tema en el contexto español. El volumen es innovador en muchos más sentidos. Evitando un estricto enfoque cronológico, los autores adoptan una perspectiva que indaga sobre diferentes expresiones de la sexualidad

3 VALLEJO NÁGERA, Antonio. *Antes que te cases*. Madrid, Plus Ultra, 1946.

4 CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador. *Por la grandeza de la patria: la biopolítica en la España de Franco, 1939-1975*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.

como la eugenesia, la sexualidad infantil, la masturbación o el «hermafroditismo». Poco común en ese momento era el conocimiento y uso de la literatura publicada en inglés y francés y este volumen constituye una contribución muy marcada en este sentido.

Muy diferente de *Sexo y razón* y del posterior «*Los Invisibles*»: *Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939* fue *De Sodoma a Chueca*, de Alberto Mira, un libro dedicado más a la esfera cultural de la homosexualidad en el país. A diferencia de las cuestiones exploradas en *Sexo y razón* de Vázquez García y Moreno Mengíbar, y del artículo de Vázquez sobre la invención del homosexual aparecido en la revista *Asclepio* en 2001, *De Sodoma a Chueca* buscó, desde una perspectiva pionera, reconstruir y recuperar el pasado de las personas presentes en los medios homosexuales y lesbianas, la atracción sexual y la vida de ellos y ellas desde una amplia gama de manifestaciones culturales a lo largo del siglo XX. Sin embargo, a diferencia del trabajo de Vázquez, su objetivo no fue necesariamente problematizar la «creación» de la homosexualidad sino buscar las formas en que ésta se manifestaba en la cultura y la sociedad. *De Sodoma a Chueca*, una investigación muy distinta a la seguida por Vázquez, se erige, sin embargo, como una de las mayores aportaciones a la historia de la homosexualidad de la primera década de este siglo. Le siguieron otros trabajos importantes, que combinan efectivamente algunas de las preocupaciones expresadas por Vázquez sobre el tema de la metodología y la teorización de la sexualidad con un enfoque cultural específico, como el trabajo de Brice Chamouleau,⁵ el examen del legado cultural y los significados cambiantes de la homosexualidad masculina y femenina en la década de 1960 y durante la Transición,⁶ así como una nueva línea de investigación que ha explorado registros judiciales recientemente localizados o recientemente disponibles.⁷

El artículo «El discurso médico y la invención del homosexual (España 1840-1915)», publicado en *Asclepio* en 2001, desarrolló los temas abarcados por *Sexo y razón* en general y el capítulo sobre las «perversiones sexuales» en particular.⁸ El objetivo principal de este trabajo fue mostrar los cambios en el régimen discursivo que rige el marco legal y social en el que se ubica el deseo hacia personas del mismo sexo o la «homosexualidad». Para ello, el artículo presenta dos casos separados por tiempo histórico y régimen discursivo. Uno, un resumen jurídico ubicado en el Archivo Municipal de Cádiz y titulado «Personas Escandalosas que no caben

5 CHAMOULEAU, Brice. *Tiran al maricón. Los fantasmas «queer» de la democracia (1970-1988)*. Madrid, Ediciones Akal, 2017.

6 HUARD, Geoffroy. *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*, Madrid, Marcial Pons, 2014; *Los invertidos. Verdad, justicia y reparación para gays y transexuales bajo la dictadura franquista*. Barcelona, Icaria, 2021; TRUJILLO BARBADILLO, Gracia. *Deseo y resistencia: Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Barcelona/Madrid, Egales, 2008.

7 FERNÁNDEZ GALEANO, Javier; HUARD, Geoffroy (coords.). *Las locas en el archivo: La disidencia sexual bajo el franquismo*. Madrid, Marcial Pons, 2023.

8 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «El discurso médico y la invención del homosexual (España 1840-1915)». *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, nº 2, 2001, 143-161.

en el Mundo» es de 1846. El otro, surgido de una discusión en el XIV Congreso Internacional de Medicina de 1904, cita una «Exposición de un caso clínico médico-legal de psicopatía homosexual». Los documentos, como señala Vázquez, «remiten, respectivamente, a universos conceptuales muy distintos».⁹

Los dos casos en cuestión hablan de diferentes interpretaciones de la actividad sexual entre personas del mismo sexo. El primero, de mediados del siglo XIX, se sitúa en el período en que tales conductas eran consideradas moralmente escandalosas y, al menos parcialmente, comprendidas como parte de un repertorio de actividades «pecaminosas» dentro de un paradigma religioso. El acto homosexual fue entendido como parte de un momento histórico que veía dicha actividad como potencialmente conectada con la locura o la falta de racionalidad. Aunque la discusión se centra en el individuo, en ese momento había poca comprensión de una identidad colectiva para quienes cometían actos entre personas del mismo sexo; el caso también es importante porque se centra en un individuo que atacó a niños. Como afirma Vázquez, los casos no se diferencian sólo por el nivel de precisión de los informes y el lenguaje empleado en el proceso de su examen. La conceptualización misma de la actividad es diferente. Otro factor es importante. Mientras que la naturaleza del primer caso se explica en gran medida por las circunstancias en las que vivió el individuo en cuestión y su pasado inmediato, el segundo, además de utilizar una terminología mucho más sofisticada, busca explicar la homosexualidad del individuo en cuestión mediante una profunda exploración histórica, personal y médica de la génesis de tales deseos. Estos tendrían sus raíces en la estructura biológica y mental del individuo.

Los dos casos estudiados y las formas en que se encuadran, demuestran el cambio de discurso de uno centrado en gran medida en lo que Foucault denominó la categoría «confusa» de sodomía a la creación de la inversión sexual, y señalan la importancia de nuevos marcos científicos para rastrear y «explicar» el comportamiento homosexual. También hablan desde diferentes posiciones morales y políticas. El segundo caso está atento al entorno sociopolítico de los primeros años del siglo XX y a la preocupación por la supuesta pérdida de virilidad y la evolución sin rumbo del país tras el Desastre de 1898. El argumento muestra cómo las explicaciones científicas y las representaciones surgen no simplemente de los avances médicos sino que también se desarrollan a la luz de preocupaciones sociales y políticas.

Este artículo fue fundamental para replantear la historia de la homosexualidad en España y para rastrear su transición desde los conceptos de sodomía en la España del Antiguo Régimen hasta la modernidad científica del siglo XX. El artículo también es significativo en aspectos pedagógicos. Para una audiencia de estudiantes de pregrado o posgrado, no sólo sirve como una introducción a una interpretación foucaultiana de la historia de la sexualidad. También permite comprender los

9 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «El discurso médico y la invención del homosexual», 143.

cambios científicos, sociales y políticos que se produjeron en España entre finales del siglo XIX y los primeros años del XX. A través de la lectura de un texto como éste, siguiendo los lineamientos de una microhistoria, y a la luz de una dinámica pedagógica practicada en el aula, se puede lograr una comprensión amplia de la historia de España para aquellos que no están familiarizados – o aquellos que creían estar familiarizados – con la historia del país.

Desde esta perspectiva principalmente foucaultiana que pretendía identificar los regímenes de verdad dentro del discurso de la sexualidad, Vázquez continuó examinando, fiel a su formación en París, otros autores influyentes que han intentado explicar la relación entre los discursos y la producción de conocimiento. La dinámica que implica la producción de conocimiento no se considera un proceso estático o dado, sino que está en continua evolución. De acuerdo con trabajos como el escrito por Latour sobre la generación de conocimiento en el laboratorio, también se considera producido a partir de conjuntos particulares de circunstancias, no como algo creado *eo ipso* sino en relación con formaciones discursivas más amplias y, conectando con obras como la escrita por Julia Varela, entre las que destaca *Nacimiento de la mujer burguesa*,¹⁰ entendidos como procesos dentro de la sociedad que se cruzan con los discursos o los construyen. Al reconocer que los discursos tienen un nexo social y político de generación y que no surgen por sí solos, Vázquez se inspira en el trabajo de Pierre Bourdieu, sobre quien publicó su análisis en 2002.

El trabajo de Vázquez sobre Pierre Bourdieu, que en cierto modo tiene eco en el perspicaz *Convirtiéndose en Foucault* de Moreno Pestaña,¹¹ que ilustra la sociogénesis de las ideas del autor francés en un contexto materialista de su vida y compromisos políticos, abordó esta cuestión central de cómo las propias preocupaciones y el pensamiento de un autor repercuten en su obra y configuran las áreas de preocupación que exploran en sus publicaciones. La noción aparentemente sencilla pero en última instancia profundamente explicativa de Bourdieu de las «estructuras estructurantes» resuena profundamente en un autor como Vázquez, quien ha pasado de un enfoque que buscaba recuperar y situar formaciones históricamente discursivas a uno que analiza la sociogénesis de los discursos y sus efectos en la sociedad y en las prácticas sociales. Una «historia efectiva» de este tipo, para referirnos una vez más al repertorio de Foucault, proporciona un conjunto móvil de recursos para abordar las cuestiones más complejas en juego. En la analogía del campo de fútbol expuesta por Michel de Certeau (1984) en *La práctica de la vida cotidiana*, los discursos y los actores son como jugadores en un campo de fútbol.¹² Un balón pateado en una determinada dirección puede tener

10 VARELA, Julia. *Nacimiento de la mujer burguesa: El cambiante desequilibrio de poder entre los sexos*. Madrid, La Piqueta, 1997.

11 MORENO PESTAÑA, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault: Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona, Montesinos, 2006.

12 DE CERTEAU, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Trad. Stephen Rendall. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1984.

direccionabilidad y propósito, pero lo más importante es que su trayectoria y su toque final reensamblan la acción de los jugadores en el campo de manera que producen nuevos encuentros o, en un sentido sociológico, nuevos ensamblajes de conocimientos que están en constante cambio o quizás «rizomáticos» en el sentido que le dan Deleuze y Guattari.

En su estudio sobre Bourdieu, subtítulo una «sociología como crítica de la razón», Vázquez se centra en el propio deseo de Bourdieu de sondear lo que está oculto a la vista – las relaciones de poder y las desigualdades que existen en las sociedades contemporáneas – para ayudar a construir una sociedad más simpática, solidaria e igualitaria.¹³ Esta «sociología aplicada» considera las relaciones de poder de la época no como formaciones inevitables, sino como formaciones que pueden y deben ser cuestionadas y potencialmente demolidas. La provisión de un análisis agudo de la noción de *habitus*, no como un fenómeno rígido que encierra a los actores humanos en una caja de hierro no negociable, sino como una red social que es susceptible de cambio, está en el centro de las ideas de Bourdieu y de la discusión de Vázquez en este volumen. Aunque es necesario evaluar críticamente el propio intento de Bourdieu de extraer lecciones de sociedades muy diferentes, desde Argelia hasta Francia, la obra del autor también presta atención a la violencia simbólica y lingüística. Esta violencia discursiva se manifiesta de diversas maneras, desde identificar a los pobres y a los «inútiles» hasta las sexualidades estigmatizadas. Las capacidades nocivas y restrictivas de *l'injure*, como teoriza Didier Éribon,¹⁴ se viene a la cabeza, idea que Vázquez incorporará en su obra posterior. La teoría de la práctica de Bourdieu es en muchos sentidos una práctica de la libertad y Vázquez a lo largo de su volumen tiene cuidado de analizar, por primera vez en castellano, los significados detrás de las teorías de Bourdieu y sus aplicaciones. Como en el repertorio de muchos pensadores contemporáneos, Bourdieu se basó en una amplia gama de autores, en su caso desde Sartre hasta Merleau-Ponty, y el resultado es que «se apunta a trascender esa polaridad clásica del pensamiento occidental que es la escisión entre objetivismo y subjetivismo».¹⁵ Un enfoque en el cuerpo, su fenomenología, su corporalidad y sus dimensiones material-lingüísticas permite nuevas lecturas de lo que puede significar habitar una entidad porosa, inserta en la escena social.

Entre *Sexo y razón* y el trabajo sobre Bourdieu, surgió un estudio sobre la historia de la prostitución, *Mal menor*,¹⁶ seguido de un libro posterior en coautoría con Andrés Moreno sobre la prostitución en Andalucía.¹⁷ El volumen *Mal menor*

13 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pierre Bourdieu: La sociología como crítica de la razón*. Barcelona, Montesinos, 2002.

14 ÉRIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris, Fayard, 1999.

15 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pierre Bourdieu*, 24.

16 VÁZQUEZ, Francisco J. (ed.). *«Mal menor»: Políticas y representaciones de la prostitución (siglo XVI-XIX)*. Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.

17 MORENO MENGÍBAR, Andrés; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Historia de la prostitución en Andalucía*. Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004.

editado por Vázquez fue el primero en abordar sistemáticamente la prostitución en un contexto histórico en España en forma de libro durante la *longue durée*. Fundamentalmente, el volumen explora las políticas que rodean el trabajo sexual pero también sus representaciones en el mundo socio-cultural. El conjunto de capítulos recopilados explora el espacio disciplinario – tanto discursivo como físico – que rodea el fenómeno y, aunque sus enfoques son diferentes, atienden en términos generales a las relaciones de poder que se cruzan y emanan de las prácticas. La clave para la comprensión del problema se encuentra en las palabras iniciales de Vázquez en su capítulo sobre metodología, fuentes y modos de análisis, un trío de preocupaciones que han caracterizado toda su obra sobre la historia de la sexualidad.¹⁸ En este capítulo, Vázquez escribe: «El hecho de que ciertas conductas sexuales, en nuestra sociedad, sean caracterizadas como actos de prostitución, no depende de esas conductas en sí mismas, sino del modo de percepción y definición social de las mismas».¹⁹ Contra cualquier interpretación esencial de lo que significa «prostitución» y cómo se le designa, Vázquez señala además que «Estas definiciones no son invariables; cambian de una sociedad a otra, de un período histórico a otro».²⁰ A pesar de toda la riqueza del estudio, el enfoque se limita, por vasto que sea, a la prostitución femenina para hombres. La prostitución entre personas del mismo sexo es un fenómeno que será abordado en el libro posterior, *«Los Invisibles»*.

El volumen, en coautoría con Andrés Moreno Mengíbar sobre la prostitución en la región andaluza (2004), se centra en el cambiante panorama social y legal que rige la regulación e ilegalización de la prostitución. De nuevo con una visión histórica extensa, inicia su análisis en el siglo XVI y traslada al lector hasta el franquismo y la actualidad. Además de discutir los parámetros de legalidad establecidos para la práctica, el libro también reconstruye los límites de las mancebías de zonas permitidas donde se podía ejercer la prostitución en pueblos y ciudades como Córdoba, Sevilla y Málaga. Se centra en la representación de las trabajadoras sexuales en la cultura popular, en la pintura y el arte, y en la misión de la «Higiene Especial» que buscaba contener las enfermedades venéreas, controlar a las mujeres y regular la actividad. Además de rastrear históricamente la existencia de tales zonas y el papel cambiante de las autoridades locales en su regulación, el libro también presta atención a un aspecto que en ese momento era inusual en tales historias: la voz de las propias mujeres, aunque a menudo refractada mediante declaraciones hechas en investigaciones oficiales o en los tratados médicos. Otro aspecto que sorprende en el libro es la detección de la existencia de la prostitución masculina entre personas del mismo sexo y su papel en los escándalos políticos y públicos de finales del siglo XIX, aspecto desarrollado

18 VÁZQUEZ, Francisco, J. «Historia de la prostitución. Problemas metodológicos y niveles del fenómeno. Fuentes y modelos de análisis». En VÁZQUEZ, Francisco, J. (ed.). *«Mal menor»*, 13-45.

19 VÁZQUEZ, Francisco, J. «Historia de la prostitución», 13.

20 VÁZQUEZ, Francisco, J. «Historia de la prostitución», 13.

por Vázquez en publicaciones posteriores, así como por investigadores como Pura Fernández.²¹ Como tal, aquí se analizan en detalle las operaciones cotidianas de algunos de los burdeles andaluces y éste es uno de los grandes méritos del libro.

El enfoque en la disciplina es un paso lógico desde el estudio de los procesos y discursos que buscan ordenar las realidades de vida de las personas. Si el conocimiento médico se aplicó en el caso de individuos «sexualmente desviados», el conocimiento psiquiátrico y las tecnologías del poder en el sentido foucaultiano operarán de manera similar para el resto de la población. La clave, por supuesto, es que, aunque determinados estratos de la población bien pueden ser señalados en términos de propensión sexual, tendencias criminológicas o características raciales, la inferencia es que tales técnicas de vigilancia operan para toda la población, no sólo para estos grupos determinados. De hecho, la propia movilidad de las tendencias criminales o la identificación de prácticas sexuales particulares significan que a pesar del hecho de que ciertos individuos son señalados como intrínsecamente «desviados» como resultado de una determinada constitución heredada, tal categoría siempre es permeable y propensa al desbordamiento. Aquellos que se encuentran en la periferia de tales prácticas pueden verse atraídos a medida que la sociedad criminógena se expande implacablemente hacia afuera; por lo tanto, la vigilancia es siempre necesaria como práctica total(itaria) para que «la sociedad se defienda». Las ansiedades en torno a los límites de estas designaciones crean sus propios repertorios extendidos; si bien se puede identificar a individuos particulares como propensos a estos actos, el temor es que su influencia se extienda, trayendo consigo la democratización de tales prácticas.

La introducción y reedición de Vázquez de *Ofensas contra uno mismo* (1785) de Bentham, en coautoría con José Luis Tasset, se centra en algunos de estos temas.²² La obra de Bentham, inédita desde hace más de doscientos años, es una discusión sobre los pros y los contras de la «pederastia» u homosexualidad masculina considerada desde un punto de vista ético, jurídico y moral. Forma parte de la consideración «ilustrada» de Bentham sobre la criminalidad y la moralidad y la postura que los individuos y la sociedad deben adoptar frente a prácticas que se consideran alejadas de la norma. Como dice el ensayo introductorio, la obra de Bentham es «performativa» en el sentido de que no describe simplemente el estado de las cosas sino que busca opinar sobre cómo éstas pueden ser alteradas.²³ El contexto, naturalmente, es muy importante: uno en el que en muchos países europeos la sodomía se castigaba con la muerte.

A partir de una serie de estudios sobre la historia del deseo entre personas

21 CLEMINSON, Richard; FERNÁNDEZ, Pura; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «The Social Significance of Homosexual Scandals in Spain in the Late Nineteenth Century». En *Journal of the History of Sexuality*, nº 3, 2014, 358-382.

22 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; TASSET CARMONA, José Luis (coords.). *Bentham. De los delitos contra uno mismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

23 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «Introducción». En VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; TASSET CARMONA, José Luis (coords.). *Bentham*, 15.

del mismo sexo desde el Renacimiento, los editores analizan cómo el período en el que Bentham escribió también estaba experimentando cambios en los aspectos urbanos, epistemológicos y científicos. El crecimiento de las ciudades propició la consolidación de las culturas sodomitas, aunque la conciencia de los individuos de sí mismos que participaban en tales actividades pudo haber llegado más tarde a medida que se desarrollaron las investigaciones científicas. Combinada con estos acontecimientos estaba la preocupación por el «vicio» en las ciudades y la formación de asociaciones para combatirlo. A lo largo del siglo XVIII, también se desarrolló una nueva concepción penal junto con las políticas de higiene social y organización de las ciudades. Finalmente, las preocupaciones sobre la salud de la población y su capacidad de reproducirse – que ya era una preocupación «biopolítica» – significaron que las expresiones «no reproductivas» de la sexualidad fueron objeto de un escrutinio aún más detenido. Cuando las preocupaciones filosóficas se encontraron con las expresiones humanitarias de la política, Bentham pudo argumentar que la sodomía no causaba ningún daño y, si bien no era particularmente deseable (se refirió a ella como un «gusto pervertido»), debería considerarse un asunto puramente privado entre adultos que consienten, no uno que la religión o el estado deberían intentar controlar. El texto de Bentham se encontraba por lo tanto entre dos regímenes discursivos: «El ‘pederasta’ no es todavía un enfermo, un ‘homosexual’, pero tampoco se trata simplemente de un sujeto jurídico o de la encarnación de un poder maléfico trascendente. En este horizonte intermedio, entre el viejo discurso sobre los pecados ‘abominables’ y la futura psiquiatría de las perversiones, se emplaza el ensayo de Bentham».²⁴

En una hábil resolución del dilema planteado al comienzo del ensayo de Bentham, el autor responde a una nueva economía de los placeres y admite que la pederastia es en gran medida inocua, aunque indeseable. Los recursos utilizados por el autor inglés fueron tan extensos como eclécticos: «En la aplicación del cálculo de placer para la resolución del problema, Bentham recurre a argumentos empíricos (etnográficos, con la referencia a las costumbres tahitianas, históricos, aludiendo a la Antigüedad grecorromana, fisiológicos, comparando los efectos de la sodomía con los de la masturbación) para contradecir las supuestas evidencias alegadas por los valedores del naturalismo jurídico y terapéutico».²⁵

Tras la autoestima: Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía sigue la tendencia actual de internalización de la «verdad» psicológica como parte de nuestras realidades colectivas cotidianas.²⁶ Desarrollando ideas de Ulrich Beck, Pierre Bourdieu, Mitchell Dean, Anthony Giddens, Richard Sennett, Charles Taylor y Gianni Vattimo, por nombrar sólo algunos autores, y contribuyendo

²⁴ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, «Introducción». En VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; TASSET CARMONA, José Luis (coords.). *Bentham*, 28.

²⁵ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, «Introducción». En VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; TASSET CARMONA, José Luis (coords.). *Bentham*, 38.

²⁶ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia/San Sebastián, Tercera Prensa/Hirugarren Prentsa, 2005.

a nociones esbozadas por académicos como Nikolas Rose, Erica Burman, Angel Gordo-López e Ian Parker, Vázquez pretende dilucidar las formas en que las «necesidades», tal como las identifican las profesiones psi, se han vuelto parte integral de la vida de las personas, la noción de equilibrio, el lugar en el mundo y el sentido de uno mismo. Un proceso así opera en un entorno que es cada vez más individualista y exigente en términos de la capacidad de encontrar recursos que permitan a los seres humanos en el mundo occidental actuar con resiliencia contra las amenazas externas. La «psicologización del yo» resultante nos invita a buscar un sentido de pertenencia interior que sea legible a partir de nuestros deseos, compras y consumos.

El trabajo pretende presentar «un diagnóstico» y un análisis específico del individualismo contemporáneo como fenómeno vivo en las sociedades occidentales actuales.²⁷ No considera ese individualismo como una simple consecuencia o variedad de la subjetividad moderna y evita categorizarlo «como una desviación más o menos errada respecto a este proceso».²⁸ Si bien el objetivo de la obra no es condenar el surgimiento del individualismo, lo interroga para explorar la posición desde la que surge y las consecuencias que tiene tanto para el individuo como para la sociedad. El autor prefiere utilizar el término «subjetividad expresiva» en lugar de la expresión demasiado empleada y cargada de valores, el «individualismo». Esta forma de subjetividad, sostiene Vázquez, es una especie de «personalidad fría»; no busca el individualismo romántico de antes ni el malditismo contestatario de Baudelaire. Busca «el cultivo de la propia interioridad, [...] la persecución de la autenticidad de sentimientos, la recolección de sensaciones fuertes y la espontaneidad emotiva».²⁹ El entorno en el que se generan estas características lo proporciona el período de modernidad en el que operamos: «En el marco de la primera modernidad la ‘autoestima’ aparece ligada a la noción de ‘ciudadanía’». Esta noción se basa en una expresión de dignidad inherente al individuo que surge de su humanidad y de los derechos básicos que imbuyen tal condición. En contraste, «En el cuadro del individualismo expresivo, propio de la segunda modernidad, la ‘autoestima’ se relaciona con la posesión de una interioridad psíquica singular». Esto a su vez depende de «el bienestar personal derivado de la plenitud interior y expresado en la obtención de experiencias intensas que conforman una ‘vida de calidad’».³⁰

Podemos celebrar o desesperarnos ante tales coyunturas. En este libro se abordan los desafíos y cambios que se producirán a medida que la tecnología y la inteligencia artificial sigan arraigándose, pero el cambio ha sido rápido y ahora nos enfrentamos a un escenario diferente. Si bien muchos de los procesos descritos por Vázquez parecen socavar las nociones de comunidad y ejemplificar el atomismo

27 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima*, 13.

28 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima*, 13.

29 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima*, 15.

30 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima*, 16.

social,³¹ es imposible leerlos de acuerdo con un solo sentido. A casi veinte años de la publicación de *Tras la autoestima* y a dos décadas de su conceptualización y redacción, se puede constatar que, además de estar insertos en una dinámica de gubernamentalidad, los individuos de la modernidad capitalista occidental todavía están comprometidos en la construcción de una especie de gobierno de uno mismo que bien podría derivar en emprendimientos de tipo solidario. Los propios procesos del yo expresivo pueden conducir a una crítica de la interioridad y de la delimitación del individuo como una creación supuestamente aislada. De hecho, en las sociedades occidentales contemporáneas se puede argumentar que algunas generaciones anhelan – y tal vez encuentren – un nuevo individualismo de base colectiva que haga justicia tanto a la individualidad como a las necesidades y el respeto por los demás. Tal posibilidad, como esfuerzo ético, es quizás lo que Vázquez insinúa en los párrafos finales de este libro. Aquí, sostiene que es tarea de la filosofía, en este caso examinando diferentes teorías del yo y de la hermenéutica de manera más amplia, intentar identificar esa salida potencial para la acción. Para ello, la filosofía debe embarcarse desde un punto de vista crítico al evaluar los lenguajes y las técnicas que producen nuevos tipos de subjetividad como los identificados en *Tras la autoestima*. Si no lo hace, corre el riesgo de convertirse en un elemento más en la panoplia de «tecnologías del yo» en el siempre cambiante mercado de las terapias de la subjetividad, «con el subsiguiente menoscabo de su autonomía y la invasión del campo filosófico por una pléyade de nuevos salvadores de la individualidad».³²

Entre *Tras la autoestima* y el trabajo de Vázquez sobre la invención del racismo, que se analiza a continuación, surgieron dos volúmenes en coautoría sobre la historia de la sexualidad, «*Los Invisibles*»: *una historia de la homosexualidad masculina en España* (2007; versión española 2011) y *Los hermafroditas: Medicina e identidad sexual en España (1850-1960)* (2009; versión española 2011).³³ Estos dos volúmenes, derivados de investigaciones basadas en archivos locales y colecciones nacionales sobre la historia de la medicina, argumentaron desde una perspectiva genealógica que el cuerpo, el género y la sexualidad están en constante cambio y que los protocolos médicos a menudo impulsan las concepciones sociales de estos atributos. Sin embargo, aquí no se aboga por una historia unilateral; también se argumenta que las dinámicas sociales, como las políticas de la Restauración, como se señaló anteriormente, también pueden actuar como filtros para el conocimiento científico. Ambos libros sostienen que para recuperar las historias de la diversidad sexual y la disidencia se requiere un fuerte enfoque archivístico en conversación con teorías sobre la construcción del conocimiento,

31 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima*, 62-64.

32 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima*, 236.

33 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; CLEMINSON, Richard. «*Los Invisibles*»: *una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*. Granada, Comares, 2011; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los hermafroditas: Medicina e identidad sexual en España (1850-1960)*. Granada, Comares, 2011.

la identidad y las relaciones de poder. Esta perspectiva también se utilizó para la tarea más amplia, en términos cronológicos, de rastrear a los «hermafroditas» y a aquellos considerados entre sexos desde principios del siglo XVI hasta 1800 en *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800* (2013; versión española 2018).³⁴ Esta última publicación, fiel a su título, también contenía un capítulo sobre la historia del fenómeno en Portugal. Este fue un avance importante ya que los enfoques transnacionales de la historia son ahora la expectativa y no la excepción. Los flujos de conocimiento entre España, Portugal y los imperios de ambos países contribuyen a lo que es un enfoque ya experimentado de la historia atlántica y, en el caso de *Sexo, identidad y hermafroditas*, al conocimiento diaspórico generado por los judíos portugueses y españoles en el contexto de la circulación de ideas y técnicas quirúrgicas de fuentes árabes y griegas. Una vez más, la historia de la península ibérica se puede leer a través de transferencias identificadas en volúmenes como este.

Lo que guiaba este trío de volúmenes era una ética filosófica del tipo que se considera necesario en obras como *Tras la autoestima*. Las discusiones filosóficas sobre la naturaleza de la historia, sus usos y abusos, y la delimitación de una forma ética de producir conocimiento se encuentran en el centro de estas y otras publicaciones de Vázquez. Tal es el caso de su *La invención del racismo*. Al igual que el trabajo anterior de Vázquez, este volumen establece un enfoque genealógico de la cuestión de la «raza» y la identidad racial dentro del Estado emergente y su incorporación de dinámicas «biopolíticas» siguiendo la *Genealogía del racismo* de Foucault, impartida como curso en el Collège de France en 1975 y 1976.³⁵ Basándose una vez más en un amplio conjunto de autores, desde Mitchell Dean hasta Giorgio Agamben, la obra aborda los debates sobre la «securitización», la identidad racial y, en última instancia, la política de exterminio racial. Lamentablemente, el tema sigue siempre presente, aunque el enfoque en la biopolítica y su intersección con la «raza» es quizás un aspecto menos conocido del trabajo de Vázquez.

Empleando un enfoque genealógico del pasado y sus resonancias en el presente, *Pater infamis* aborda la cuestión del abuso sexual infantil entre el clero en la España de finales del siglo XIX y principios del XX. La realidad de tales prácticas en el pasado atormenta a los afectados que todavía están vivos en la actualidad. Lo que hace Vázquez es ilustrar cómo estas prácticas han ocurrido en otras épocas, pero igualmente importante muestra cómo el marco legal y discursivo para entenderlas y sancionarlas se ha alterado con el tiempo. Como dice el autor en la primera página de la introducción a su obra: «Este fenómeno ha puesto en entredicho el funcionamiento mismo de la Iglesia católica como institución, sobre

34 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Granada, Comares, 2018.

35 FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Trad. Alfredo Tzveibely. Madrid, La Piqueta, 1992.

todo atendiendo a su política de encubrimiento y a la respuesta defensiva, tardía y negligente dada a las víctimas por la autoridad eclesiástica».³⁶

La cuestión que ocupa, sin embargo, el autor no es una condena directa de la Iglesia católica sino las formas en que tales prácticas se inscriben en una «definición colectiva como problema social»,³⁷ que se ha centrado en una figura identificable involucrada en este abuso: el estereotipo del «sacerdote pedófilo».³⁸ Cuestionar esta figura y sus ramificaciones en un momento dado es abordar una «problematización» que serpentea entre la verdad y la falsedad e informa lo que muchos sectores del público temen al contemplar un sacerdote «demasiado amigable» con los niños a su cargo. En lugar de emplear la figura del sacerdote pedófilo para participar en alguna expresión de anticlericalismo, Vázquez pregunta: ¿cuál es la genealogía de esta asociación entre el clero y la pedofilia y cómo se sostuvo en la cultura discursiva y material? Si bien el número de casos revelados en España no ha sido tan extenso como el de otros países como Gran Bretaña e Irlanda – lo cual no quiere decir que no existieran a lo largo del tiempo –, se siguen descubriendo ejemplos y este hecho nos retrotrae a finales del siglo XIX cuando se crea la figura del sacerdote maltratador. El final del siglo XIX, sostiene Vázquez, fue propicio para este tipo de asociación a medida que las categorías de género cambiaban, emergían nuevas ciencias de la sexualidad y el momento político – desde el Sexenio hasta la pérdida de las colonias en 1898 – eran momentos particulares de lucha nacional, importancia o alarma en cuanto a la dirección moral del país. Amplias fuentes de la historia de la medicina, los relatos periodísticos, la historia del anticlericalismo y el movimiento republicano y obrero, la criminología y la literatura permiten un análisis histórico del fenómeno,³⁹ reunidas por lo que Vázquez define como la historia cultural de la sexualidad.⁴⁰ Imágenes y caricaturas también formaron parte de la «guerra cultural» que se desarrolló en las tres primeras décadas del siglo XX.⁴¹ La noción del sacerdote pedófilo permitió tender puentes anticlericales entre diferentes sectores de la España modernizada y anticlerical, desde los republicanos radicales hasta los anarquistas.⁴² Unos 155 casos que llegaron a la atención pública en la prensa médica, psiquiátrica y periodística responden a tres ejes centrales de interpretación, siguiendo la explicación de Foucault sobre el poder psiquiátrico.⁴³

No es necesario afirmar que existe coherencia entre el trabajo de Vázquez sobre la historia de la sexualidad, tal como se detalla en *Sexo y razón*, y dos volúmenes recientemente editados que abordan, de manera más difusionista, la historia de la

36 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2020, 13.

37 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 13.

38 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 14.

39 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 19.

40 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 19-20.

41 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 21.

42 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 22.

43 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis*, 25-26.

homosexualidad. Los métodos empleados por los autores y autoras en estos dos volúmenes son claramente historicistas y ampliamente genealógicos, pero el alcance en términos geográficos se ha ampliado. Mientras *Sexo y razón* se concentraba en el caso español en el contexto de discursos europeos más amplios, los volúmenes complementarios *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente* e *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente* buscan hacer una contribución a la historia de la (homo)sexualidad en toda Europa y en localidades de las que rara vez se habla.⁴⁴ El último de los dos volúmenes, uno de los pocos que ofrece una visión integral de la historia del deseo entre mujeres del mismo sexo en Europa en lengua española, cubre el período grecorromano, la Edad Media y nos lleva hasta el siglo XX. No rehúye las cuestiones epistemológicas que deben abordarse sobre la identidad, el auto-posicionamiento, la hermenéutica de la estructura, la agencia y los problemas de categorización, pero dichas cuestiones muestran cuánto trabajo queda por hacer aún en este tema. Las preocupaciones esbozadas en *Sexo y razón* se han ampliado y, si bien las mismas preocupaciones genealógicas informan estos dos libros editados, la audiencia a la cual están dirigidos estos libros ha cambiado. Vázquez una vez más hace uso de la sociología y la filosofía críticas para involucrar a lectores y potencialmente activistas para resaltar la historicidad de la sexualidad y la posibilidad inherente que tiene para cambiar y evolucionarse. Abrir la caja de herramientas epistemológicas para permitir otras visiones críticas sobre la sexualidad y su manera de conformarse es una práctica consistente con los objetivos de *Sexo y razón*: aquí, sin embargo, se trata de libros que pretenden ser accesibles a lectores informados y especializados, así como a aquellos bien versados en estas historias. Las huellas de *Sexo y razón* se encuentran en estos dos libros sobre la historia de la homosexualidad masculina y femenina e informan el tipo de análisis que se lleva a cabo dentro de ellos. Hasta cierto punto se ha vuelto al pasado marcado por *Sexo y razón* manifestado en dos libros colectivos que rezuman la analítica acumulada desde el periodo de su elaboración. Estamos entonces a la espera de la próxima etapa de este autor inmerso en su propia genealogía de construcción de saberes y herramientas sociológicas y filosóficas «útiles» para la sociedad en que vivimos.

44 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad masculina en Occidente*. Madrid, La Catarata, 2022; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco (ed.). *Historia de la homosexualidad femenina en Occidente*. Madrid, La Catarata, 2023.

Bibliografía

- CAYUELA SÁNCHEZ, Salvador. *Por la grandeza de la patria: la biopolítica en la España de Franco, 1939-1975*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- CHAMOULEAU, Brice. *Tiran al maricón. Los fantasmas «queer» de la democracia (1970-1988)*. Madrid, Ediciones Akal, 2017.
- CLEMINSON, Richard; FERNÁNDEZ, Pura; VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «The Social Significance of Homosexual Scandals in Spain in the Late Nineteenth Century». En *Journal of the History of Sexuality*, nº 3, 2014, 358-382.
- DE CERTEAU, Michel. *The Practice of Everyday Life*. Trad. Stephen Rendall. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1984.
- ÉRIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris, Fayard, 1999.
- FERNÁNDEZ GALEANO, Javier; HUARD, Geoffroy (coords.). *Las locas en el archivo: La disidencia sexual bajo el franquismo*. Madrid, Marcial Pons, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Trad. Alfredo Tzveibely. Madrid, La Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. 3 vols. Madrid, Siglo XXI, 2005
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Mónica. *Dos en una sola carne: matrimonio, amor y sexualidad en la España franquista (1939-1975)*. Granada, Comares, 2022.
- HUARD, Geoffroy. *Los antisociales. Historia de la homosexualidad en Barcelona y París, 1945-1975*, Madrid, Marcial Pons, 2014.
- HUARD, Geoffroy. *Los invertidos. Verdad, justicia y reparación para gais y transexuales bajo la dictadura franquista*. Barcelona, Icaria, 2021.
- IBÁÑEZ, Jesús. *Por una sociología de la vida cotidiana*. Madrid, Siglo XXI, 1994.
- MEDINA DOMÉNECH, Rosa María. *Ciencia y sabiduría del amor. Una historia cultural del franquismo*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2013.
- MIRA, Alberto. *De Sodoma a Chueca: Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona/Madrid, Editorial Egales, 2004.
- MORENO MENGÍBAR, Andrés y Francisco VÁZQUEZ GARCÍA. *Historia de la prostitución en Andalucía*. Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004.
- MORENO PESTAÑA, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault: Sociogénesis de un filósofo*. Barcelona, Montesinos, 2006.

- TRUJILLO BARBADILLO, Gracia. *Deseo y resistencia: Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Barcelona/Madrid, Egales, 2008.
- VALLEJO NÁGERA, Antonio. *Antes que te cases*. Madrid, Plus Ultra, 1946.
- VARELA, Julia. *Nacimiento de la mujer burguesa: El cambiante desequilibrio de poder entre los sexos*. Madrid, La Piqueta, 1997.
- VÁZQUEZ, Francisco J. (ed.). «*Mal menor*»: *Políticas y representaciones de la prostitución (siglo XVI-XIX)*. Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. «El discurso médico y la invención del homosexual (España 1840-1915)». *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, nº 2, 2001, 143-161.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pierre Bourdieu: La sociología como crítica de la razón*. Barcelona, Montesinos, 2002.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco, «Introducción». En VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; TASSET CARMONA, José Luis (coords.). *Bentham. De los delitos contra uno mismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, 13-46.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia/San Sebastián, Tercera Prensa/Hirugarren Prentsa, 2005.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2020.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; CLEMINSON, Richard. «*Los Invisibles*»: *una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*. Granada, Comares, 2011.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Los hermafroditas: Medicina e identidad sexual en España (1850-1960)*. Granada, Comares, 2011.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; CLEMINSON, Richard. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Granada, Comares, 2018.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; Andrés MORENO MENGÍBAR. *Sexo y razón: Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal Ediciones, Torrejón de Ardoz, 1997.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco; TASSET CARMONA, José Luis (coords.). *Bentham. De los delitos contra uno mismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

La filosofía como saber híbrido (o cómo hacer cosas con Foucault). A propósito de *Sexo y razón*

Philosophy as hybrid knowledge (or how to do things with Foucault). About Sex and Reason

Jesús González Fisac

Universidad de Cádiz, España

jesus.gonzalez@uca.es

Resumen: *Sexo y razón* es una obra en la que se aprecia un envite claro por una filosofía híbrida, en el tema, la sexualidad, y la manera. En este trabajo queremos dar cuenta de los aspectos más importantes de esta apuesta. Una elección a conciencia del campo filosófico interdisciplinar, entre la historia, la filosofía y la sociología, ciertas precauciones metodológicas (asegurar la eventualización, evitar la dialectización), una crítica sin concesiones a nuestra actualidad y una apuesta ética en el trabajo intelectual.

Palabras clave: Sexo y razón; pluralismo metodológico; desdisciplinar; eventualización; reflexividad; parrhesia

Abstract: *Sex and reason* is a work with a clear commitment to a hybrid philosophy, in its subject, sexuality, and in its method as well. In this paper we want to account for the most important aspects of this commitment. A conscious choice of the interdisciplinary philosophical field, between history, philosophy and sociology, certain methodological cautions (ensuring eventualization, avoiding dialectization), an acid criticism of our present, and an ethical commitment to intellectual work.

Keywords: Sex and reason; methodological pluralism; desdiscipline; eventualization; reflexivity; parrhesia

Fecha de recepción: 21/10/2023. Fecha de aceptación: 04/12/2023.

Jesús González Fisac. Profesor Titular de Universidad, Área de Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Entre otros trabajos, ha publicado "Judith Butler acerca de la cuestión trans. Notas para una hipótesis de lectura" (Ediciones Trea, en prensa), "Melancolía, vulnerabilidad y promesa política. Campo político y campo psíquico en J. Butler" (Tópicos, 2022) y "Normas" (sobre el concepto de "norma" en Foucault, en *Territorios por pensar. Un mapa conceptual para el siglo XXI*, Madrid: Siglo XXI, 2019).

1. La elección militante de una filosofía híbrida.

Sexo y razón es algo más que un ensayo de «cooperación interdisciplinar»¹. No es un maridaje de dos disciplinas conformes y conformadas. Es un invite contra la división de las disciplinas. La vigilancia de fronteras entre disciplinas mantiene aislado al «gremio filosófico» de valiosas novedades y aportaciones de la historia. La «nueva historia» compromete temas inéditos y hasta ese momento fuera del foco del historiador, como la vida cotidiana (este es el trabajo seminal de *Sexo y razón*²). La historia aporta además un proceder que percibe la diferencia y «conmueve la atemporalidad de nuestras evidencias»³, como la de la invariante biológica y universal de la sexualidad⁴. Como vamos a mostrar en este trabajo, Foucault es un autor esencial en este invite. Para empezar por su proximidad a los historiadores, rescatando «fenómenos tales como la sexualidad» (Foucault pone el foco en fenómenos de la vida cotidiana, y asimismo arremete contra la consideración de estos fenómenos como inmóviles). Pero sobre todo por su habitual desubicación respecto del campo filosófico⁵. Leemos la publicación de *Sexo y razón* como un desafío a los límites del campo filosófico en España, un desafío que comienza con la elección, hecha a conciencia, de autores como Canguilhem y Foucault, que animaron y dieron profundidad metodológica a todos los trabajos sobre la sexualidad producidos desde entonces⁶. El propósito, declarado por los autores de *Sexo y razón*, filósofo e historiador, de «desdisciplinarse»⁷, da inicio a una apuesta por el uso del método de las ciencias sociales en filosofía, que, a nuestro juicio, decide el sentido y el alcance de la obra publicada en 1997 y a la trayectoria posterior.

El propósito del invite no es tanto la transgresión, vulnerando las fronteras,

1 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después». En *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n. 40, 2018, 118.

2 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. «Teoría de la historia, nueva historia. Literatura reciente en español (1985-1988)». En *Er. Revista de Filosofía*, nº 7/8, 1989. *Sexo y razón* completa un ciclo de publicaciones que arranca con los volúmenes de *Poder y Prostitución en Sevilla* (Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, 1996). Así y todo, como reconoce Vázquez (VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 116), la idea de escribir un libro como *Sexo y razón* partió de un encargo de Félix Duque, a la sazón director de la Colección Universitaria de Akal, conocedor de los trabajos que ambos publicaron a finales de los 80 en la revista *Er*.

3 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. «Teoría de la historia, nueva historia», 386-7.

4 VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1987, 87.

5 En los años 80, y con alguna salvedad, puede decirse que Foucault estaba fuera de los «corrillos académicos» (VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. «Teoría de la historia, nueva historia», 385). Por lo mismo (respondiendo al mismo *habitus*, como veremos) era habitual no reconocer a Foucault dentro del campo filosófico y sí en el de la historia (VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Montesinos, Barcelona, 1995, 11).

6 En este trabajo nos vamos a ocupar de la apuesta metodológica que compromete el trabajo de Francisco Vázquez. Por lo que hace a la obra que da inicio a todo esto, *Sexo y razón*, sus presupuestos teóricos están expuestos en una «Introducción» que, como el mismo Vázquez reconoce, deben cargarse en su sola cuenta (VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 125). Sea como fuere, el trabajo de Vázquez recogiendo velas a cuenta del método es continuo, sobre todo con el de Foucault, que utiliza como piedra de toque en sus trabajos y que no ha dejado de revisar. En la sección tercera vendremos sobre esta conciencia metodológica.

7 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 118.

como la transformación de las disciplinas. Una transformación por el objeto, siempre concreto, modestamente empírico, y por el método, avenida a la pluralidad de los objetos y enriquecido por la inevitable coincidencia entre las disciplinas en el campo empírico. De ahí el reconocimiento y la aproximación a autores que se sitúan y son situados incómodamente en sus campos académicos e intelectuales. Canguilhem, un autor considerado «menor», no «un filósofo en pleno sentido de la palabra», estaba situado en la tierra de nadie de los estudios de historia de la medicina de las ciencias de la vida, entre las bien reconocidas epistemología bachelardiana y arqueogenealogía foucaultiana⁸. Foucault, un autor marginal en el campo filosófico, que se había iniciado en el campo de la psicología⁹ y que había transitado por disciplinas tan heterogéneas como la literatura o la economía, suscita la pregunta, retórica (y algo más) «¿En qué sentido podemos emplazar su trabajo en el campo de la filosofía?»¹⁰. La puesta, metodológica y militante a un tiempo, compromete la *híbridez* de la disciplina filosófica, no tanto como maridaje bien avenida cuanto como transformación. Es una elección, como hemos dicho recién, tomada a conciencia, tanto por la posición elegida como por el modo de situarse en el campo filosófico.

Una dimensión importante de la vida intelectual propia de los campos filosóficos es el trabajo continuo para instituir o desestabilizar las fronteras establecidas, de modo que la estructura jerarquizada de los bienes que circulan en el campo dista de ser rígida. Los que detentan las posiciones dominantes en el campo tienden continuamente a reafirmar las fronteras instituidas en él (...), mientras que los que ocupan las regiones dominadas tienden a cuestionarlas buscando redefinir los principios que jerarquizan el campo.¹¹

8 VÁZQUEZ, Francisco. *George Canguilhem: vitalismo y ciencias humanas*. Cádiz, Editorial UCA, 2018, 12. Luego diremos algo sobre el uso de este término.

9 La psicología era «compañera» y «adversaria íntima» de la filosofía en la Francia de los años 40 (MORENO, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault*. Montesinos, Barcelona, 2006, 52). Foucault se inició en su estudio de la mano de Lagache y Delay, entre otros. También ejerció. Luego del paso obligado por la fenomenología, se aproximó al psicoanálisis existencial de Binswanger. Nunca cedió en su interés por ella, como demuestran las publicaciones de *Maladie mentale et personnalité* (1954), *Folie et déraison* (1961), reeditadas con modificaciones, o los cursos *Le Pouvoir psychiatrique* (1973-1974) y *Les Anormaux* (1974-5).

10 VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault. La historia como crítica de la razón*, 11. Otro filósofo híbrido, a añadir a la lista de Canguilhem y Foucault, es el español José Ortega y Gasset. De Ortega y Gasset se puede decir también que demuestra un «quehacer abierto e híbrido, una reflexión de segundo orden» (VÁZQUEZ, Francisco. Reseña de *La norma de la filosofía*. En *Pensamiento*, v. 70, n. 262, 2014, 219). En uno de los trabajos dedicados a Canguilhem, Vázquez coteja las obras de Canguilhem y Ortega y Gasset, considerando, no sus respectivas obras (lo que sería un mero ejercicio de comentario –ahora volveremos sobre el rechazo de esta práctica), sino su ubicación en los respectivos campos filosóficos, que, aun con trayectorias y orígenes sociales diversos, tienen «una similar concepción de la actividad filosófica» como actividad híbrida (VÁZQUEZ, Francisco. *George Canguilhem: vitalismo y ciencias humanas*, 25). Para ambos la filosofía es una disciplina que carece de objeto propio, no desdén las aportaciones de la ciencia e incluso se sirve de los instrumentos de la práctica científica. Este extremo suele pasar desapercibido para los estudiosos de Ortega y Gasset, que, formados en «la norma de la filosofía», atienden únicamente a su obra de exégesis filosófica. Para los de Canguilhem, en cambio, es su figura de metodólogo de las ciencias la que ha ocultado su condición de «filósofo sustantivo» (VÁZQUEZ, Francisco. *George Canguilhem: vitalismo y ciencias humanas*, 26). Así y todo, señalamos a Canguilhem y Foucault como referentes de esa conciencia híbrida, por ser los primeros y, al menos en el caso de Foucault, por haber aparecido reiteradamente en la revisión de los trabajos en curso. Como veremos, a partir del que Vázquez llama «giro reflexivo», habrá que considerar a otros autores.

11 VÁZQUEZ, Francisco. *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*. Madrid, Abada

El campo elegido es el de la hibridez filosófica. Insistamos en que no es sólo una apuesta por la multiplicidad (cuando vengamos sobre el método nos encontraremos con figuras como el «pluralismo metodológico», la «desmultiplicación causal», etc.), que podría caer en el eclecticismo. Se trata de otra cosa. La tarea consiste en extralimitarse, salir afuera, adoptando lo que es extraño a la filosofía o, como dice Canguilhem, cualquier «materia extranjera»¹². El resultado es una disciplina y un trabajo mixto e impuro. Ciertamente, la propia adscripción recoge ese afuera que, como resultado de una práctica divisoria, producen y definen las posiciones dominantes en el campo¹³. Las posiciones que fijan el tipo de trabajo en la «teoría» y el método en el «comentario».

Un trabajo en la sola teoría parece abocado a la especulación. Un filosofar híbrido, en cambio, no se separará del trabajo empírico de las ciencias humanas. Bourdieu denuncia perspicazmente que la teoría hay tanto de ficción como de jactancia. Mientras que la especulación se ocupa de universales atemporales, la atención al fenómeno y a la experiencia rinde productos específicos sobre temas inéditos como la locura o la sexualidad (Foucault), la ética protestante (Weber) o el entorno académico (Bourdieu)¹⁴. Como dice Vázquez, sólo un comedido «encofrado empírico» puede contener los excesos de la teoría (también el de los habitantes del campo)¹⁵. *Sexo y razón* alberga una doble precaución metodológica, la eventualización y el nominalismo, contra la especulación. Eventualizar supone abordar la sexualidad, como cualquier fenómeno social, como «una singularidad histórica que remite a cierto complejo de prácticas fechadas». Las prácticas comprometen percepciones y usos sociales, en paralelo a un campo semántico que los organiza. No hay categorías, tan sólo nombres, siempre situados («nominalismo» nombra la eventualización del nombre, si puede decirse así¹⁶). En este sentido, una de las dificultades cuando se trata de la sexualidad es que la teoría busca tanto la unidad conceptual, proyectando al pasado el fenómeno leído

Editores, 2009, 29-30.

12 CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1971, 11. Canguilhem, al igual que Foucault, entiende que lo negativo es lo anterior y no lo derivado (VÁZQUEZ, Francisco. *George Canguilhem: vitalismo y ciencias humanas*, 48).

13 Como mostró Foucault, la práctica divisoria produce «a contrario» la figura del individuo normal, es decir, a partir del individuo excluido, que es el marcado. Vázquez y Cleminson se refieren a la productividad normativa de las prácticas divisorias aludiendo a los conceptos de «exterioridad» y «exclusión» en Judith Butler (VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Madrid, Cátedra, 2018, 16). Vale la pena recordar que el concepto de «abyección», que sería el nombre que da Butler a la exclusión de los géneros no normativos, la marca irrepresentable expulsada del campo de la norma, mienta una operación constitutivamente fallida. Al campo pertenece un exterior del que no puede zafarse. No puede haber cierre a falta de expulsión, y no puede haber expulsión a menos que fracase el cierre. Esto vale para todos los procedimientos de producción normativa que rinden alguna clase de campo, como los procedimientos que rinden el campo de la filosofía, y explica la presencia de las prácticas divisorias en los procedimientos de normalización.

14 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 126.

15 Como señala Vázquez, avanzada la práctica en este proceder híbrido, no está de más reconocer que un texto como la «Introducción» de *Sexo y razón* alberga cierta «hybris especulativa» (VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 125). En lo que sigue diremos algo más sobre esto.

16 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico. Sobre mi manera de usar a Foucault». En *Encrucijadas. Revista Crítica de las Ciencias Sociales*, n. 22 (2), 2022, 10 ss.

desde la actualidad, como nominal, manteniendo el vocabulario. Vázquez pone el ejemplo de la transexualidad. No podemos hablar de “transexualidad” en el Antiguo Régimen hispánico. Tenemos que situar el fenómeno en esa «taxonomía exótica» con que se nombraba, que estaba enmarcada en un sistema sexo-género totalmente distinto al nuestro en el que sólo se puede hablar de «hermafroditas perfectos», «hermafroditas ocultos» o personas que «mejoran de sexo»¹⁷.

El comentario constituye la gran inercia de la academia. Es «la pieza central de la institución filosófica entendida como mecanismo de transmisión escolar de una herencia o tradición intelectual recibida»¹⁸. Supone además una sumisión al canon (el comentarista es un devoto de la exégesis). Por eso, la filosofía híbrida se mueve por fuera de la lista de los «grandes autores». Amén de producir materiales inéditos, al poner el foco en cuestiones que no interesan a los filósofos propiamente dichos, dejan a un lado la «lectura del lector» por la «lectura de autor», que se sirve de los conceptos como «herramientas»¹⁹. La figura de la «caja de herramientas» es bien conocida (aunque tenga más fuerza la de «artificiero», que también utilizó Foucault en algún momento). Remite a un modo pragmático de lectura (lo que Vázquez llama también «recepción pragmática» o «aproximación pragmática»²⁰), que utiliza el aparato conceptual del autor como operador (y no como mero eco) para producir nuevos materiales, sobre todo en campos no hollados por Foucault. Ciertamente, el uso requiere de un «entrenamiento en el manejo de la herramienta». Para ello, lo primero debe guardarse cierta distancia con el Foucault-autor. Pensemos que el comentario, como recuerda Vázquez, es uno de los «procedimientos de control» del discurso, que neutraliza su utilidad. Lo que también sucede a la inversa, cuando el texto se convierte en una «vulgata» que rige los rituales exegéticos de la escuela (el canon del texto es el canon de la interpretación), haciendo de los lectores meros comentaristas. Guardando distancia con el texto, como algo no sólo a la mano, sino abierto a usos imprevistos, se impide tanto la captura del sentido por la exégesis como del lector por el canon. Foucault funciona entonces como «fundador de discursividad». De entre los modos que componen la taxonomía de usos que hace Vázquez en *Cómo hacer cosas con Foucault*, el más útil, o el que conviene mejor a la figura de la caja de herramientas, es el modo «heurístico». Este modo es el que se hace cargo de esta distancia, asumiendo los conceptos que aparecen en la obra del de Poitiers como operadores abiertos de búsqueda. En cualquier caso, es fácil caer en los mismos errores de Foucault cuando se piensa *en* Foucault y no *como* Foucault²¹. Vázquez reconocerá que se apegó demasiado a la letra *La voluntad de saber*, lo que le llevó a ciertos malentendidos, por ejemplo, en

17 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 11.

18 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. DADO Ediciones, Madrid, 2021, 10.

19 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 9.

20 VÁZQUEZ, Francisco. «Cómo hacer cosas con Foucault». En *Er. Revista de Filosofía*, n. 28, II, 2000, 74.

21 Se trata de la diferencia entre «exégetas» de Foucault, que Vázquez llama «foucaultistas», y «usuarios» de Foucault, los «foucaultianos» (VÁZQUEZ, Francisco. «Cómo hacer cosas con Foucault», 73). Estos últimos son los que, liberados de la letra, buscan en el margen la utilidad de sus conceptos-herramientas.

su interpretación de la homosexualidad. Luego vendremos sobre las dificultades y los riesgos del uso de Foucault.

2. El ácido de la historia. Eventualizar y desdialéctizar la historia.

La historia es el «ácido que corroe los pretendidos universales». El punto de anclaje crítico de *Sexo y razón* es el cuestionamiento de «la evidencia compartida en nuestra cultura» de que la sexualidad es una «dimensión constitutiva de nuestra personalidad», una «estructura antropológica» e invariante, un «objeto natural»²², que la historia disuelve mostrando su condición precaria y contingente. Decimos que es un punto de anclaje crítico, pues la historización que se propone, la que marcará este trabajo (con Andrés Moreno) y los trabajos futuros (a partir del 2000, con Richard Cleminson y con José Benito Seoane, o los del propio Vázquez, que tiene una extensa producción propia), es lo que Vázquez llama «historización radical» o, sirviéndose de uno de los conceptos operativos del taller de Foucault, «eventualización»²³. Si nos fijamos en la «Introducción» de *Sexo y razón* la corrosión compromete a un dispositivo de «racionalidad». No se trata de situar tan sólo nuestra idea de sexualidad como una de tantas, deponiendo su familiaridad. También, y este es el alcance de la crítica, se trata de situar el dispositivo de la sexualidad mostrando que las evidencias, así como los mecanismos que producen y afianzan esas evidencias, son tan sólo postulados. Mecanismos que implican, para empezar, una historización.

Sirviéndose del vocabulario de la escuela, Vázquez equipara la universalización de la sexualidad a la «ontologización» dogmática que Kant achaca a la metafísica²⁴. El dispositivo de la razón sexológica de nuestros días habría incurrido en esa ontologización haciendo de la sexualidad un objeto atemporal. Lo que nos interesa de este mecanismo dogmático es que compromete una noción devaluada de historia, que es entendida tan sólo «como un accidente respecto al objeto»²⁵. Cuando se sostiene un discurso de los universales, con la persistencia y solidez de tales objetos va de consuno la del saber que se ocupa de los mismos. La noción de historia que se compadece con el discurso de los universales apenas roza al objeto,

22 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal, Madrid, 1997, 13, 9.

23 VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault. La historia como crítica de la razón*, 21. En su trabajo «Excelencias del Pluralismo metodológico. Sobre mi manera de usar a Foucault», Vázquez sistematiza algunos procedimientos de su trabajo bajo el título de «principios». Reconocemos el carácter matricial de la eventualización, pero no seguimos la descripción de los principios-tipo expuestos en este trabajo, que, lógicamente, atraviesan toda su obra.

24 No se rechaza la ontología *per se*, sino la ontología dogmático-metafísica, es decir, la ontología «sustancialista» (VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 14). Así, la comprensión de la sexualidad como invariante antropológica o biológica se compadece con lo que Heidegger llamó «comprensión óptica» (VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 28), lo que sitúa la noción construccionista de la racionalidad sexológica en el rango de la «ontología».

25 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 13.

pues de hacerlo trastocaría su rango ontológico. Por lo mismo, deja incólume al saber. La eventualización, que es un procedimiento de hibridez, supone una vuelta de tuerca tanto sobre los objetos como sobre los saberes.

La historización de los saberes supone vincularlos con la experiencia. Como Foucault apreció en sus estudios sobre las ciencias humanas, los discursos guardan relación con un contexto institucional y social, son prácticas discursivas. La noción de «práctica discursiva» vincula no sólo la experiencia con el saber, que de un modo u otro la administra. También contempla la experiencia misma del saber, que es administrado por las instituciones. Esto revela la conexión de la práctica discursiva con prácticas no discursivas (con lo que se llama «dispositivo») vinculando arqueología y genealogía. Lo contrario es lo que se ha hecho con la sexualidad. Su naturalización ha llevado a aplicar figuras y tipos patológicos del presente a casos del pasado, no contemplando el vínculo entre el saber de la taxonomía y las prácticas no discursivas que lo envuelven, ahora y entonces²⁶. Así, se califica de «epidemia de histerismo» a un suceso de posesión demoniaca que tuvo lugar en el convento de San Plácido en 1622, se hacen atribuciones nosológicas verdaderas como la «hiperplasia suprarrenal congénita» a casos como el de Elena de Céspedes, del s. XVI²⁷. Esto supone no sólo un anacronismo, es decir, una a-historización del objeto y de la disciplina. También refuerza el afincamiento institucional que tiene en el presente, donde la cientificación de la sexualidad se compece con su uso como herramienta de ingeniería social (en *Sexo y razón* se habla de «operación política»²⁸ para referirse a esta utilidad). Maraño, por ejemplo, sostiene que la homosexualidad es una forma de intersexualidad o de diferenciación sexual insuficiente, postulando la diferenciación sexual como ideal y como solución a los síntomas de degeneración y retroceso de la especie humana²⁹.

La propuesta, programática y metodológica a un tiempo, de *Sexo y razón* es hacer una «historia crítica de la razón»³⁰. Con el tiempo se irán aglutinando elementos diversos de teoría y de método, tomados de Foucault en su mayor parte, que compondrán un enriquecido y eficaz «pluralismo teórico» y «metodológico»³¹. Ante todo, se trata de situar la sexualidad en el afuera de ese previsible acaecer de

26 VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault y los historiadores*, 35-6. En este texto Vázquez se refiere a Canguilhem.

27 El primer ejemplo es de Gregorio Maraño (VÁZQUEZ, Francisco. «Hipótesis represiva e hipótesis productiva. El contexto historiográfico de *La voluntad de saber*», Conferencia pronunciada en el *IV Seminario Internacional de AEIHM. Las huellas de Foucault en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos*, Madrid 7-8 de octubre de 2011. Repositorio RODIN_ <http://hdl.handle.net/10498/14984>, 15; VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 122-3). El segundo ejemplo es de Michéle Escamilla (VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*, 119).

28 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 13.

29 La propuesta marañoniana estipula, para ellas, una «maternidad consciente» como profilaxis frente a la «maternidad descuidada», que conduce al adulterio y la prostitución. Para ellos, una «masculinidad auténtica», que les aleje del «donjuanismo», el cual, al identificar virilidad y promiscuidad, obstaculiza el progreso de la especie (VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*». *Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*. Comares, Granada, 2011, 207-209).

30 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 44.

31 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 2, 4.

los universales en cualquiera de sus figuras, ora en la de su despliegue (acaecer lineal o monocausal) ora en la de su encaminamiento (acaecer dialéctico o teleológico). Pensemos que este planteamiento reduce la entidad del fenómeno (es algo menos que un universal), al tiempo que amplía sus condiciones de inteligibilidad (es algo que más que un caso).

En cuanto acaecer lineal, la historia convencional devuelve una serie causal que se despliega monótonamente, con apenas variaciones (o con variaciones accesorias), a lo largo del tiempo. Por lo mismo, el fenómeno situado en la serie, es un fenómeno homogéneo. La propuesta de Foucault, que Vázquez recoge con matices, consiste en eventualizar el fenómeno, en tratarlo como una singularidad. Esta singularidad compromete una relacionalidad compleja. Vázquez habla de una relacionalidad de «red». El «modelo de red» supone, a diferencia del «modelo de cadena»³², una multiplicación de causas (Vázquez llama a este proceder –toma el término de Foucault– principio de «desmultiplicación causal»³³). Como veremos, la explicación monocausal (la invocación «de una única causa explicativa»³⁴) suele acompañar al modelo dialéctico, que forma una serie causal organizada por un modelo estable, que funciona soterradamente hilando las causas (postergando u ocultando la multiplicidad). La eventualización también compromete cierto «nominalismo» que hace trastabillarse al universal al poner a la vista la diversidad de nombres y significados que se multiplican en el tiempo (en la antigüedad no hay homosexuales, ni sodomitas, tan sólo una relación marcada por la diferencia de edad y la distinción activo/pasivo, etc.). Pero lo más interesante de esta desmultiplicación causal es el modo en que singulariza al acontecimiento. La eventualización no consiste sólo en mostrar causas que operan al mismo tiempo. Consiste en mostrar, no lo que le habilita (condiciones de posibilidad), sino lo que le enrarece (condiciones de aceptabilidad). Por eso implica procesos distintos, que producen una coincidencia inesperada e impredecible (una «multiplicidad descoyuntada»³⁵). Porque ante todo se trata de evitar teorías nomológicas. Vázquez recuerda el método de la «ejemplificación» postulado por Passeron como parangón de la eventualización, según el cual «la fuerza probatoria es proporcional a la no trivialidad de las constataciones empíricas y a su improbabilidad»³⁶, es decir, la fuerza probatoria está en las constataciones empíricas que expulsan la explicación de los lugares comunes de la teoría (más adelante abundaremos en la ejemplificación).

El método que trastoca el acaecer lineal asume la copertenencia de los tres

32 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 124. En otros textos se refiere la expresión foucaultiana “poliedro de inteligibilidad” como figura de esta trama causal-explicativa (VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 7).

33 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 7.

34 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 7.

35 VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la Modernidad Tardía*. Tercera Prensa, Donostia, 2005, 168.

36 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 4.

ejes de la obra de Foucault, complicados en lo que Vázquez llama método «arqueogenalógico» y que asume «conscientemente» como propio³⁷. Esta complicación la encontramos en el concepto de «racionalidad», que define como «el sistema de reglas con pretensión de validez que orienta la acción de los hombres en relación consigo mismos, con los otros y con las cosas»³⁸. La racionalidad complica discursos, prácticas y formas de subjetividad. También los eventualiza.

Otro envite sobre la teoría está en la consideración de los discursos como regímenes de verdad (el paso más allá de las funciones enunciativas) en los que la verdad/falsedad no es objeto de una constatación sino de una práctica. Recordemos que *Sexo y razón* comienza con la confesión, que es la técnica discursiva que propiciará la «invención de la sexualidad infantil»³⁹. La eventualización de los discursos integra la aproximación de Foucault a la filosofía analítica del lenguaje, particularmente la de la teoría de los *speech acts*, que compromete el que Vázquez llama «principio de exterioridad»⁴⁰. Este principio contraviene cualquier nosología de la verdad. Tanto la versión internalista de la verdad, propia de la exégesis, como la versión objetivista (referencial) propia de las ciencias empíricas, para las que la experiencia decide la verdad de los enunciados. Cuando el historiador y el investigador social se interrogan sobre el sexo no tratan con «proposiciones empíricas», examinando los «errores» cometidos por estas o aquellas disciplinas, sino que «lidian con cuestiones performativas»⁴¹. El científico social compromete su propio hacer en el conocimiento que postula. Esta hibridación con que se sitúa en el campo bien puede llamarse «experiencia».

La consideración de los discursos como prácticas regladas que generan los objetos que regulan conviene a una «lectura pragmática» que compromete los modos de gobernar y que devuelve una inteligibilidad no referencial (tampoco exegética) sino contextual y, digámoslo así, estratégica. La verdad o el error no son los criterios de construcción de los discursos, por tanto tampoco las intenciones o las ideas (el marco mental), sino los objetivos de las prácticas y su rendimiento en un contexto de ejercicio del poder que compromete factores muy diversos que desmultiplican y singularizan el acontecimiento. Por ejemplo, no se pueden interpretar los relatos de las jóvenes que solicitan su ingreso en el Colegio de Jóvenes Desamparadas de Madrid como relatos de vida (no replican un estado mental) sino que deben entenderse estratégicamente ya que las jóvenes, con el fin

37 En otros trabajos se referirá al proceder híbrido que se aparta de «las maneras convencionalmente atribuidas al filósofo» como el trabajo del «genealogista» (VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima*, 167).

38 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 40.

39 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 49.

40 A este principio habría que sumar la dimensión híbrida, ahora en el sentido de *amateur*, del análisis del lenguaje ordinario en autores como Austin (VÁZQUEZ, Francisco. *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, 12). Vázquez dedicará un trabajo a la relación de Foucault con la filosofía analítica (VÁZQUEZ, Francisco. «Foucault como filósofo analítico». En CASTRO, R. y FORTANET, J. (eds.). *Foucault desconocido*. Universidad de Murcia, Murcia, 2011).

41 VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*, 21.

de ingresar en el Colegio, se limitan a reproducir las taxonomías y narrativas del discurso asistencial de la institución⁴². Con la serie de los modelos de prácticas de «meditación» que Foucault expone en el curso de 1982 sucede otro tanto⁴³. Porque una «serie» no es una sucesión causal, sino un engarce estratégico de elementos, que se suceden, pero no son causas unos de otros. Otro ejemplo de inteligibilidad estratégica, en este caso *a contrario*, es el «modelo lineal» con que Foucault pensó la historia de la homosexualidad, que expuso como el paso de la figura del sodomita al del homosexual sin considerar que en realidad confluyeron y coexistieron muchas otras subjetividades (que conforman una serie o una red)⁴⁴.

Los tipos de subjetividad contribuyen a la eventualización del fenómeno. Vázquez ha reconocido que en sus análisis de la sexualidad no prestó suficiente atención al vector de subjetividad. O, si se quiere, al estudio de casos. La prelación metodológica del funcionalismo (la prelación de las explicaciones nomológicas finalistas), ha obturado el reconocimiento de la «acción y la creatividad de las personas» (lo que llama «obstáculo “funcionalista”»⁴⁵). De la misma manera que no hay poder sin resistencia, tampoco hay subjetivación sin resistencia a la sujeción. Por eso debería haberse puesto más el acento en vidas «infames», que es como Foucault ha atendido (también escasamente) esta posibilidad. Pero encontramos un aporte novedoso en relación a este vector en el uso de la noción bourdesiana de «*habitus*». Acompaña a las constelaciones objetivas de causas y registros la conformación de «disposiciones subjetivas» concomitantes (paralelas). En su trabajo junto a José Benito Seoane sobre la «cruzada» contra la masturbación, los autores sitúan la lucha contra el onanismo en términos de la pertenencia a género y a clase. La primera explica la lucha contra el onanismo. Toda vez que la distinción de género compromete un acceso diferencial a bienes materiales y simbólicos, se hace necesaria una rígida separación de *habitus* de género. En relación a la clase, se construye un nuevo tipo de *habitus* para las clases medias, que aglutina «La actitud calculadora, el comedimiento, la respetabilidad, la preocupación por la higiene personal». Este *habitus* se construye divisoriamente frente a los *habitus* de la clase aristocrática (libertina, afeminada, etc.) y de las clases populares (promiscuas, imprevisibles, descuidadas, etc.)⁴⁶, teniendo su razón de ser en la necesidad de las clases medias por asegurar su reproducción⁴⁷. Esta separación se

42 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 15. También ha venido sucediendo esto cuando alguien quiere que se le autorice una intervención de reasignación de sexo. Se conocen bien las respuestas y el vocabulario, ajustado a como el DSM especifique y describa la supuesta «patología» (la intervención tiene fines clínicos) de «disforia de género».

43 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 19. Vázquez sitúa este ejemplo bajo el principio de «pensamiento relacional». Entendemos que la singularización estratégica de la sucesión es lo que arroja el concepto foucaultiano de serie, tal y como lo expone Vázquez en su trabajo.

44 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 124.

45 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 120.

46 VÁZQUEZ, Francisco, SEOANE, José Benito. «España y la cruzada médica contra la masturbación (1800-1900). Elementos para una genealogía». En *Hispania*, LXIV/3, núm. 218, 2004, 839-840.

47 Esto en lo que hace al género masculino. Por lo que hace a la mujer, la histeria será la patología utilizada en el s. XIX

compadece además con la constitución de un «mercado» en el que compiten los conformadores de tales subjetividades, como higienistas, pedagogos y directores de conciencia.

Eventualizar la historia, pero también desdialéctizar la historia. Como nos ocuparemos de esto más adelante, señalemos tan sólo que la crítica a la historia compromete la revocación de la dialéctica. La historia es el «último refugio de la dialéctica». Han sido los filósofos los que han demostrado con frecuencia una «ignorancia profunda del saber histórico». Dos modelos compiten. El modelo de la filosofía, que es el modelo de una sucesión orientada (finalidad) y el modelo de las ciencias sociales, que son el «imperio de la sincronía»⁴⁸ (eventualidad). Ya nos hemos referido a la revocación del modelo lineal. La dialéctica, sin embargo, compromete algo más que este modelo. No es una lógica de sucesión sino de reciprocidad, una lógica de contrapesos, donde el saber (la verdad) y el poder tensan la línea. La «falsa conciencia» es el epítome marxiano de la obturación de la verdad del mundo. Por su parte, la «represión» de la sexualidad es el epítome de la obturación de la verdad del individuo. Por eso la superación de la represión, que supone la devaluación del poder, se conseguirá por un exceso de saber, haciendo hablar al individuo, verbalizando la sexualidad. Ahora bien, la «hipótesis represiva» no es sólo una explicación. La hipótesis represiva también pertenece a la propia dialéctica. Es, si se quiere, la verdad de la dialéctica de la sexualidad (como la hipótesis opresora o de la dominación es la verdad de la dialéctica de la historia). Des-dialéctizar la sexualidad consistirá en mostrar que la sexualidad nunca ha sido reprimida y olvidada (como el mundo tampoco ha sido falsificado), sino que, antes bien, ha sido colonizada por innumerables discursos. También pasará por mostrar que la hipótesis represiva ha alumbrado a un sujeto investido de narcisismo, el «yo expresivo», revestido de una panoplia de saberes expertos (las ciencias «psi») que aseguran su emancipación⁴⁹. Como veremos en la cuestión de la actualidad, la eventualización de la sexualidad pasa por la eventualización y liberación del sujeto de esta dialéctica de la subjetividad.

3. Hacer cosas con Foucault. Más allá del eclecticismo y la hipótesis represiva

Los universales angostan tanto la teoría como la práctica. Si el método es el híbrido teórico-práctico, el rechazo de los universales se compadece con el rechazo de un único paradigma metodológico (la eventualización alcanza al método). Como

para moldear a la mujer, sea para garantizar la reproducción social de una burguesía amenazada por el crecimiento de la clase baja, como sucede con el onanismo en el caso de los hombres, sea para cuestionar las demandas de trabajo e igualdad de derechos de los movimientos feministas. VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 422-426.

48 VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault y los historiadores*, 87-88.

49 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 23-24.

hemos visto en el primer apartado, el «pluralismo metodológico», pero también el «teórico», es el envite asumido reflexivamente por Vázquez⁵⁰ (uno de los rasgos que conforman su *habitus* de hibridez, pero no el único). Este envite implica tanto a Foucault como, a partir de cierto momento, a Bourdieu y a Passeron. Ahora bien, el pluralismo también tiene su propia pendiente resbaladiza, que es el eclecticismo.

Lo problemático del eclecticismo no es la diversidad de los lenguajes y explicaciones de un fenómeno social, sino la incoherencia con la densidad del contexto en el que está inmerso, que es el mundo social. El eclecticismo dispersa la comprensión del fenómeno en facetas o perspectivas inconexas, amalgamadas por la homonimia. El eclecticismo difumina el fenómeno en lugar de precisarlo. Por el contrario, el pluralismo lo eventualiza multiplicando experiencias y descripciones concretas del mismo. El pluralismo se apropia del proceder que Passeron llama «ejemplificación»⁵¹. Utilizando conjuntos de términos y significados coherentes entre sí, agrupados por el esquema de reflexión («paradigmas de inteligibilidad comparativa y tipológica»), el objeto es leído como «ejemplo». Los esquemas de demostración (o falsación), conformados por troqueles de condiciones, generalizan en cambio el objeto como «caso». La verdad de la ejemplificación no está en el ajuste regla-caso (ni siquiera si se logra con la falsabilidad, versión *a contrario* de la adecuación objeto-enunciado), sino en la improbabilidad de su explicación, en su incorrección, que compromete términos y anclajes tan diversos como sus propias terminologías. Podríamos decir que este pluralismo devuelve una verdad eventualizada tanto por la experiencia como por la densidad de sus explicaciones (vengan del campo que vengan⁵²). En el ejemplo de Weber que utiliza Passeron⁵³, el ascetismo calvinista y su singular escatología rinden un modo de subjetivación en el que la frugalidad se convierte en acumulación, lo que, cruzado con la ausencia de ese modo de elaboración de la riqueza en otros lugares que compartían las mismas condiciones materiales, pero no simbólicas (Europa católica, Oriente), hace plausible un espíritu-protestante-del-capitalismo.

En el juego de *habitus* de la academia, la hibridación debe evitar caer en el eclecticismo. Como acabamos de ver, la práctica pluralista que explica el fenómeno con el cruce improbable de varios registros y lenguajes (la «ejemplificación» de Passeron, la «eventualización» de Foucault) es un antídoto contra el eclecticismo, que se apoya tan sólo en la homonimia. Repárese en que cuando el comentario aglutina una pluralidad de textos a partir de la ocurrencia de un mismo término en ellos estamos a esa forma de eclecticismo que es erudición. En el trabajo que revisa *Sexo y razón*, Vázquez reconoce cierta «*hybris* especulativa» en la «Introducción».

50 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 4.

51 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 3-4.

52 Como apunta Passeron, en la descripción del hecho social sólo encontraremos «lenguaje común» o «natural» (VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 3-4). Frente al lenguaje formalizado de las ciencias duras, las ciencias sociales se sirven de lo que Geertz llamó «descripción densa» (nuestro).

53 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 4-5.

Empezando por el propósito declarado de esta obra, que es nada menos que «una crítica de la razón sexológica», y «marcado por las maneras de la filosofía académica española», llevará a cabo «un amplio ejercicio de comentario de textos». Remite en este trabajo a una lista corta, con autores como Durkheim, Bataille, Weber, Norbert Elías y Foucault, dejando a un lado a otros como Spinoza, Nietzsche, Sennet, Heidegger o Kant. Reconozcamos que el eclecticismo academicista y erudito no corre tanto de la cuenta de los sociólogos como Durkheim, Weber o Norbert Elías, cuyas aportaciones, al igual que algunas de Foucault, tienen un rango metodológico innegable. De parte del comentario queda el uso de Kant y la presencia de Heidegger y su «jerga» (especialmente en el apartado «Razón sexológica y Crisis del Logocentrismo»⁵⁴). También se cita a Spinoza, que luego tendrá una importancia metodológica fundamental como precedente, «de indiscutible *pedigree* filosófico», de la filosofía de la sociología⁵⁵.

El eclecticismo se neutraliza con la eventualización del fenómeno, que tiene lugar mostrando el cruce de discursos, prácticas de gobierno y formas de subjetivación. La deconstrucción que hace Foucault del encierro, por ejemplo, revela «continuidades y herencias inadvertidas» entre el dispositivo de la prisión moderna, principios ilustrados como la corrección penal y técnicas disciplinarias de origen monástico⁵⁶. Pero el eclecticismo también se puede neutralizar al nivel de los discursos (en la sola teoría). *Tras la autoestima* (2005), que no es un «estudio empírico», hace esto. En esta obra vemos la aplicación del pluralismo metodológico a diversos paradigmas teóricos. Se trata de un trabajo crítico que, sirviéndose de un «lenguaje operatorio», compara y sitúa los paradigmas en sus «configuraciones históricas»⁵⁷. En realidad, los paradigmas son manipulados, no sólo para relacionarlos de modo superficial (el eclecticismo establece relaciones sólo por la semejanza o desemejanza de los términos), sino para esclarecer el modo en que se transicionan, divergen, discurren en paralelo o se enfrentan (Vázquez dirá que componen una urdimbre tensionada, un «campo de batalla»⁵⁸) en el campo filosófico. *Tras la autoestima* es en realidad un ejercicio reflexivo en el que al autor busca situar sus propias investigaciones (sobre la sexualidad, las relaciones familiares, etc.). Esto lo hace desde el envite metodológico de la genealogía, que dispone del «ácido histórico» que, como vimos en la primera

54 La sexualidad compromete la dimensión ontológica (atingente al Ser) frente a la «comprensión óptica» (primer Heidegger) y se compadece también con la epocalidad del Ser (segundo Heidegger), revelándose nada menos que como «un acontecimiento» «en el desocultamiento del Ser» (VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 28-29).

55 VÁZQUEZ, Francisco. *La filosofía española. Herederos y pretendientes*, 13.

56 VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima*, 168.

57 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 4. Vázquez recuerda que Foucault aprendió el «razonamiento comparativo» en los trabajos de Dumézil sobre mitología (VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 19). Dumézil no sólo hacía comparaciones «internas» entre elementos y vínculos (elementos idénticos que funcionan de forma diferente según el contexto, vínculos equivalentes entre personajes distintos, etc.). También «articula la estructura de corpus textuales y las reglas de prácticas sociales». VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault y los historiadores*, 28-29.

58 VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima*, 236.

sección, templa la hibridez de su filosofía⁵⁹. En realidad, se trata de una disolución metodológica de los demás paradigmas teóricos (repárese en que todos ellos están tipificados metodológicamente —«semiologías», «hermenéuticas» y «sociologías»). La genealogía de la subjetividad (Foucault y sus seguidores de habla inglesa, Rose y Dean fundamentalmente) lleva al límite la consideración de las distintas versiones teóricas del yo como formaciones históricas, depurando «todo residuo de antropología fundamental» o de historia epocal que todavía puede reconocerse en ellas⁶⁰. Autores y propuestas que en *Sexo y razón* pudieron ser válidos, ya no lo son. Por ejemplo, la idea de un «proceso civilizatorio» de Norbert Elías sirvió para leer la sexualidad es el resultado de una «curva», no una invarianza. Esto se compadecía con la propuesta de historizar la sexualidad. De acuerdo con el modelo, el «individuo sexualizado» sería el resultado de un dispositivo de civilidad que lo habría sometido a mecanismos de control y de disciplina, desplazando la sexualidad el ámbito privado y rindiendo un sistema de «autoacciones interiorizadas por el sujeto»⁶¹. Naturalmente, con estos mimbres la denuncia de que la propuesta de Elías alberga «una antropología psicoanalítica» está justificada⁶².

La asunción de la genealogía como modelo de trabajo compromete un vínculo fuerte con Foucault y su metodología, pero también con una panoplia abierta de temas. La reflexión metodológica ha sido una constante en toda la obra de Vázquez. La que lo vincula con Foucault, pero también la que le compromete con «otras categorías y otros enfoques»⁶³. Los comienzos supusieron una «fiebre foucaultiana de juventud»⁶⁴, tomándose a Foucault «demasiado al pie de la letra», es decir, convirtiendo a Foucault en una versión oficial o vulgata. Un ejemplo de esta fijación del malentendido es la lectura de la homosexualidad como constante antropológica. La psiquiatría decimonónica toma al homosexual como una realidad psíquica. En *La voluntad de saber* Foucault dirá que el homosexual es algo más que quien practica la sodomía, que es una «especie». La reincidencia de la práctica, el «relapso», pasa a ser la constante de una realidad «cuasi universal o de carácter natural»⁶⁵. Esto, que habría acontecido con la irrupción de la *scientia sexualis*, vino a entenderse como una lectura esencialista de Foucault, aunque los dos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* que siguen a *La voluntad de saber* muestran que las relaciones sexuales dependían de factores como la edad, el estatus

59 VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima*, 166.

60 La genealogía de la subjetividad no reconoce algo así como una «cultura contemporánea», como hacen las semiologías del narcisismo; no considera el lenguaje y la tradición como horizontes de sentido para la relación del yo consigo mismo, como hacen las hermenéuticas del yo; y no hace una historia social de los comportamientos, como las nuevas sociologías. VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima*, 161-173.

61 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 24-25.

62 VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima*, 166. Vázquez se refiere concretamente a las críticas de los autores incluidos en el horizonte ampliado de la genealogía de la subjetividad, Dean y Rose.

63 Se refiere a Bourdieu, Norbert Elías, la teoría del etiquetaje social o la teoría *queer*. VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 2.

64 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 125.

65 VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*», 9.

y el papel de los participantes en el acto sexual. Lo que sí queda en la cuenta de Foucault es la simplificación de las figuras que propone, así como de la propia figura de la sucesión, que es meramente lineal, contraviniendo la eventualización. Es preciso aportar, como hacen los autores de «*Los invisibles*», un «relato históricamente más informado donde se enfatice la multivocidad y la multiplicidad respecto a las subjetividades creadas» entre mediados del s. XIX y el primer tercio del siglo XX⁶⁶. De todos modos, el malentendido que sí se reconoce es el de haber aceptado de forma «muy dogmática», como ortodoxia, la relación entre sexo y clase que postuló Foucault. Foucault sostiene que el sexo fue «la “sangre” de la burguesía». Preocupada por el descenso demográfico (lo hemos visto antes), la sexualidad se convierte en un campo de intervención de la burguesía (se produce una «colonización de expertos») que intenta asegurar su reproducción social. Con el tiempo, la «normalización biopolítica» habría extendido esta intervención a la propia clase trabajadora. Pero este planteamiento adolece de varias fallas. Primero maneja una noción muy esquemática de las «clases dominadas», sólo son capaces de recibir pasivamente la intervención de la clase dominante (en lo que sería una suerte de mimetismo de clase⁶⁷). En segundo lugar, incurre en la dialectización de la historia. Entender que las conductas sexuales están marcadas únicamente por su utilidad social y que los mecanismos de intervención de los saberes expertos ejercen un control saturado de tales conductas confirma el modelo de la opresión. Se trata de «lo que podríamos llamar el obstáculo “funcionalista” o la obsesión por el “control social”»⁶⁸. Repárese en que este prejuicio es la contraparte de la obsesión por la liberación o por la emancipación social. Los mecanismos de poder están tan sobredeterminados teóricamente como simplificados, pues el control o la opresión debe comprometer una variable saturada para asegurar la resolución opuesta, que es la liberación. Ahora bien, esta saturación supone dejar a un lado la importancia de los casos, el uso de las que Foucault llamó «vidas infames», que revelan la fuerza de la creatividad, pero sobre todo enrarecen el poder, así como sus explicaciones, acercando el análisis a la idea de que el poder se ejerce y se multiplica desde abajo.

Los saberes expertos no saturan el control social. Los individuos desarrollan posibilidades de fuga que no implican necesariamente la emancipación sexual, o al menos no el negativo de la represión. Toda vez que la sujeción admite resquicios, las subjetividades podrán escapar de modos diversos, dando lugar a manifestaciones de culturas eróticas singulares⁶⁹. Algo parecido sucede con el postulado esencialista, que es el que queda de parte de la dialéctica de la emancipación. Si en la sexualidad

66 VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*», 11. Las categorías o ideales-tipo propuestas por estos autores, que complican sustancialmente la dicotomía foucaultiana, son cinco: sodomía activa, inversión sexual, afeminamiento, homosexualidad y homosocialidad.

67 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 127-128.

68 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 120.

69 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 126.

está la verdad del sujeto, la emancipación consiste en un juego de liberación de la identidad. En sus estudios sobre la sexualidad, Vázquez maneja todo el tiempo la «hipótesis productiva». Pero la hipótesis productiva no sólo desmonta la dialéctica, cuya escasez y unilateralidad pone en evidencia. También cuestiona la esencia o la identidad sexual en cuanto tal. Como señalan Vázquez y Cleminson el esencialismo «tiene elementos valiosos que aportar en el nivel de las biografías individuales»⁷⁰. En el momento en que haya que historizar la cuestión gay, los discursos expertos o de otra clase que coadyuban a la construcción del «personaje» arrumbarán las identidades individuales, que no pueden proyectarse intemporalmente. Pero, ¿qué hacer entonces? Porque la dialéctica de la emancipación constituye la figura histórica que asegura la identidad como nódulo de resistencia frente a la discriminación. Ahora y en el pasado. A nuestro juicio, frente a los efectos corrosivos sobre la *idead* que supone la deconstrucción de la dialéctica, ni el «esencialismo cultural *queer*» (Norton) ni el «nominalismo dinámico» (Hacking) son posiciones o alternativas fuertes. Tampoco lo es, a nuestro juicio, la apuesta de los autores por un construccionismo social (Searle). Quizás la sugerencia de que el esencialismo sea una «táctica política»⁷¹, su uso estratégico, sea la mejor salida a toda dialéctica, pues eventualiza tanto el fin como la acción.

Pero vengamos a la cuestión del «uso» de Foucault. Lógicamente, lo mismo que hay una vulgata doctrinal, pueda haber también una vulgata metodológica. Vázquez explica que, en un cierto momento, reconoció el error de la ortodoxia, él y Cleminson trabajarán guardando cierta distancia, con la doctrina (hemos visto la crítica a la simplicidad tanto de la sucesión como de los términos implicados, que son el sodomita y el homosexual), pero también con el método⁷². Entonces se vuelve relevante la noción de «herramienta». En un texto de 2000, Vázquez se plantea por primera vez «Cómo hacer cosas con Foucault». Postula una aproximación o recepción pragmática, no programática, que consiste en disponer de los textos, también de los métodos, con vistas a generar nuevos discursos, aplicándolos también a objetos y problemas no estudiados por Foucault. La distancia que debe guardarse se compadece con la noción de uso y con la noción de herramienta. Por uso se entiende «todo gesto, sean cuales fueran los campos en los que tiene lugar, que ‘toma prestado’ de Foucault, toda práctica que encuentra en el pensamiento de este autor algo que le permite construir una investigación nueva»⁷³. Foucault mismo ha aportado la idea de utilizar sus textos como «herramientas» (como «armas» también), que se compadece con la idea de que la

70 VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*», 7.

71 VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*», 7-8.

72 En «el curso de nuestra propia trayectoria» hemos estado «forcejeando con ella [la perspectiva foucaultiana] hasta conseguir una integración no dogmática de la misma» (VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 21).

73 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 17. Definición tomada de LORENZINI, D., REVEL, J., SFORZINI, A. «Introduction. Actualité du ‘dernier Foucault’». En LORENZINI, D., REVEL, J., SFORZINI, A. (dir.). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Vrin, Paris, 2013, 18.

filosofía es una actividad (pues de otro modo el texto se esclerotizaría en el autor y en la redundancia del comentario). Allí donde haya uso no habrá comentario o vulgata. Vázquez es consciente de que se puede abusar de Foucault. Es habitual utilizarlo para adquirir ciertos bienes simbólicos en el campo académico⁷⁴. Se trata de un «uso ocasional» (primero de los ideales-tipo de «uso» de *Cómo hacer cosas con Foucault*), cercano al «alarde teórico», aunque no es idéntico a él, ya que no se trata de compensar un desequilibrio o una deficiencia sino producir la imagen de tener una bibliografía completa⁷⁵.

De entre las posibles variantes de «uso de Foucault, Vázquez apuesta por el que llama «uso heurístico» o «inventivo». Para evitar incurrir en la vulgata doctrinal, la herramienta tiene que usarse bien en campos no hollados por el francés. «En concreto, he tratado de aplicar la genealogía histórica de la subjetividad al estudio de la identidad sexual y de género en el ámbito de la cultura española»⁷⁶. Pero el uso heurístico va más allá de testarlo en terrenos distintos. El uso del instrumental foucaultiano tiene también el propósito de «ponerlo a prueba críticamente». Es decir, cuestionarlo, forzando incluso la rectificación de «hipótesis y resultados»⁷⁷. Es lo que hemos visto que hacen él y Cleminson con la hipótesis represiva.

Pero, ¿por qué esta conciencia metodológica? Si, como dijo Brossat, Foucault había utilizado sus herramientas-armas para cuestionar los «sistemas de poder», empezando por las instituciones académicas. Más aún, si este uso contestario no tuviera como destinatario al filósofo sino a las mismas personas que están en tales dispositivos de poder, a los «intelectuales específicos» que trabajan en las instituciones y que podrían servirse de ellas para transformarlas⁷⁸. ¿Por qué no ver en el uso de Foucault por parte de Vázquez un ejercicio militante de hibridez filosófica? Quizás eso sea ir demasiado lejos. Lo que sí es claro es que esta revisión constante del método de Foucault va de la mano de la revisión del trabajo propio: «No me interesa si mi descripción es o no fiel al pensamiento de Foucault: mi intención es tratar de poner orden y transmitir mi propia instrumentalización de su “caja de herramientas”»⁷⁹

4. Desestabilizar la actualidad.

Uno de los principios metodológicos del trabajo del genealogista es el «principio del presentismo», que retoma el vínculo de la filosofía de Foucault con la actualidad⁸⁰.

74 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 43.

75 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 23.

76 VÁZQUEZ, Francisco. «Cómo hacer cosas con Foucault», 80.

77 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 26.

78 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 13.

79 VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault*, 57.

80 El «presentismo» en Ortega y Gasset es un presente dislocado, que obtura el progreso. Las otras dos figuras, el «arcaísmo» y el «futurismo utópico», constituyen el apego mecánico, ora al pasado («épocas nostálgicas que avanzan

El presentismo postulado como principio del trabajo arqueogenealógico no es una legitimación del presente, sino su diagnóstico; tampoco es una valorización del presente, sino su problematización.

Pertenece al pensamiento dialéctico hacer del presente el punto inteligible de una serie en el que descolla un cambio. Si esta serie tiene su motor en la hipótesis represiva, que es la premisa de *Sexo y razón*, el presente será considerado como el momento de emancipación. En el caso de España, la transición, que hace de punto de inflexión, es el fin de la represión sexual. Pero la tarea del genealogista consiste en decidir si hay tal inflexión, cuestionar la dialéctica que se da por hecha. El diagnóstico no acepta pronósticos cumplidos o por cumplir (en este caso, el de la liberación sexual). Cuando Foucault acude a Kant (al texto de la «Beantwortung auf die Frage: “Was ist Aufklärung?”»), pero también a la segunda parte del *Streit der Fakultäten*, que es el conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho⁸¹), no busca una resolución o una salida, sino la señal de un atolladero, que es el punto de partida del historiador crítico. El diagnóstico no contempla el presente como parte de una economía del tiempo que le dé sentido. El presente tiene que estar vuelto sobre sí mismo, tiene que ser un impase. Y el diagnóstico es la mirada cenital que devuelve la singularidad del presente. El diagnóstico es un instrumento anti-dialéctico, que eventualiza el presente, desligándolo de cualesquiera cursos. Por eso el diagnóstico vislumbra el conflicto en lugar de la salida. Pensemos que *Sexo y razón* se ha ocupado de la sexualidad desde el conflicto. Al igual que Foucault se ocupó todo el tiempo de «las contiendas del presente»⁸², el problema de las cárceles con el GIP, la experiencia de una revuelta con las manos desnudas en Irán, etc., en *Sexo y razón*, los demás trabajos sobre sexualidad o las obras que han girado en torno a la biopolítica siempre han tenido su «punto de anclaje» en experiencias y conflictos en el presente: la prostitución, la homosexualidad, la migración. Ahora bien, en el caso de *Sexo y razón* el acicate no es un conflicto sino todo lo contrario, una distensión. De repente, el mutismo da paso a la verborrea, produciéndose un proceso «inflacionario» (así lo describe Vázquez) de discursos sobre el sexo. *Sexo y razón* es una denuncia de la dialéctica de la represión.

Como hemos visto desde el principio, no se pueden proyectar conceptos actuales en épocas pasadas. De hacerlo el presente se convierte en su propio precedente, haciendo que la historia no sea más que el progreso del presente hacia sí mismo. El principio antiteológico fuerza a mirar cursos paralelos o efectos no

con la cabeza vuelta hacia un pasado ejemplar), ora al futuro (las «alas utópicas» mantienen a los hombres alejados de la actualidad «como lejos de sí mismos»), que obturan igualmente el presente. El presentismo rompe el vínculo con el porvenir. ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*. En *O.C.*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Editorial Taurus, Tomo VIII. *Obra póstuma* (1926-1932), 105.

81 Foucault se ocupa de dos textos de Kant. Es importante, porque en el que dedica a la ilustración no se plantea el problema del presente sino el problema de la revolución. Es el texto sobre la universidad donde Kant se preguntará por el valor y la legitimación del tiempo como curso orientado, esto es, por la historia, y por cómo reconocerlo (en lo que sería una suerte de hermenéutica del ánimo revolucionario).

82 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 16.

intencionados en el presente. Los procesos carcelarios, por ejemplo, crearon una población delincuente que fue utilizada por la burguesía para socavar la fuerza de la clase obrera⁸³. El abolicionismo incrementa la inseguridad de las prostitutas, también incrementa la trata. La marca de actualidad que constituye el horizonte y motivo de *Sexo y razón*, «la inflación sexológica», oculta una ambivalente, y también un fraude. La «Introducción» de *Sexo y razón* utiliza un lenguaje displicente y sin contemplaciones, que carga contra la hipocresía y el engaño de la proliferación de la sexualidad en ese tiempo.

Para empezar, denuncia la impostura de la hipótesis represiva. El *leit motiv*, la novedad de *Sexo y razón* es mostrar «la variante hispana de la hipótesis represiva». La hipótesis represiva supone que hay una verdad del sexo y que al eliminar la represión ésta podrá aflorar. La primera impostura viene de mano de la educación sexual que se incluye en los planes educativos. Esto es lo que explica la hipótesis productiva, la entrada en escena de expertos, «nuevos franciscanos del sexo», con el encargo de «administrar la educación de niños y adolescentes en estas materias, interiorizando en ellos un discurso natural, espontáneo y verdadero sobre el sexo»⁸⁴. De esta manera se gobierna por el sexo (y no contra el sexo, que es el mantra de la hipótesis represiva). Para entender la hipótesis productiva hay que mirar que el levantamiento de la represión va de la mano de una progresiva preocupación de las clases medias por «la salud y la autorrealización personales»⁸⁵, que es la que ocupa el verdadero lugar que deja la represión. En este mismo contexto hay que situar el debate del aborto.

Todo lo demás es impostura. Los prejuicios sobre la sexualidad no desaparecen. Los pánicos colectivos que estigmatizan a la prostitución o a la homosexualidad, que también van de la mano de la inflación sexológica (en esto reside la ambivalencia), no ceden. Aparece una sexualidad de alivio, el «destape», tosca y chabacana, que se lee como síntoma de «buena salud»⁸⁶. Se impone así la versión hispana de la hipótesis represiva. El despliegue de las ciencias sexológicas en España confirma todos los tópicos, viéndose como el resultado de «la lucha contra el oscurantismo eclesiástico, la ignorancia del pueblo, las élites reaccionarias, el silencio hipócrita de la burguesía y la censura del Estado»⁸⁷. Se confirma así el «esquema [dialéctico] ilustrado», para el que saber y poder (represión) son inversamente proporcionales.

Pero la transición trae consigo no sólo una inflación del discurso sobre el sexo. También supone una inflación del discurso progresista, contra el que se arremete igualmente en este texto. La transición democrática, que se presenta nada menos que como «la aurora de un nuevo amanecer», se autocomplace creyendo que la verbalización generalizada de la sexualidad es la esperada emancipación, que corre

83 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 6.

84 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 8.

85 VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después», 117.

86 VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*», 3.

87 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 42.

en paralelo con las incipientes libertades democráticas⁸⁸. Pero de nuevo el engaño. Porque el «acto emancipatorio» de hablar sobre el sexo, «la autoculpabilización por haber reprimido al sexo durante siglos» forma parte del mismo dispositivo de poder que rinde esa individualidad que conserva los viejos prejuicios⁸⁹.

El presentismo, que Vázquez asume expresamente como principio de su pluralismo metódico, es un principio de transformación. No hay que ser complaciente con el presente. El genealogista debe problematizar el presente. Debe desestabilizarlo, mostrando sus pies de barro. Esto es lo que se hace con la transición sexológica (también con la política), cuya progresía y sus lugares comunes (la emancipación por programas como «Hablemos de sexo»), queda retratada con total displicencia. *Sexo y razón* también es un trabajo de «desmixtificación» (*sic*), que rompe con «los dogmatismo izquierdistas, humanistas y positivistas» de la transición y con la «imagen resplandeciente» (aurora) de las ciencias sexológicas⁹⁰.

5. Coda. El giro reflexivo y la parresía intelectual.

Vázquez reconoce haber hecho un «giro reflexivo». Miembros del grupo de investigación de la Universidad de Cádiz desarrollan en la primera década del 2000 un programa de investigación sobre sociología de la filosofía, lanzado desde la necesidad de preguntarse por «el propio lugar desde el que hablábamos» en tanto que profesores de filosofía⁹¹. Se inicia así un trabajo distinto al que ha habido hasta entonces. Este trabajo no compromete la sexualidad. Pero tampoco es irreconocible hasta ese momento. Pues todo el tiempo ha estado en juego una preocupación metodológica, así como una decidida voluntad de revisión del trabajo en curso.

Se puede decir que, de un modo no sistemático desde luego, a lo largo de su trayectoria Vázquez ha hecho ese tipo de confesiones, que Bourdieu llamó «impersonales», en las que el sociólogo se objetiva a sí mismo⁹². Bourdieu también hablo de «reflexividad» para referirse a un trabajo de «vigilancia epistemológica de las operaciones efectuadas por el estudioso»⁹³. La reflexividad compromete una serie de elementos que podemos reconocer en el trabajo de Vázquez. En primer lugar, debe hacerse una «purga epistemológica» de lo que llama «impensado epistemológico». Se trata de reconocer los sesgos y los dualismos en los que se encela la práctica investigadora. El posicionamiento en el campo filosófico (sería

88 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 42.

89 VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault. La historia como crítica de la razón*, 79.

90 VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón*, 44.

91 VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico», 2.

92 BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona, 1999, 50.

93 Nos serviremos del trabajo de Vázquez «El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu. De la epistemología a la ética». En *Opinión Jurídica*, v. 5, n. 10, julio-diciembre 2006, 91.

el segundo momento de la reflexividad) como híbrido y el reconocimiento de los sesgos y prácticas del campo filosófico (como la del comentario de texto), que fue el campo de formación, sitúa, que no supera, la conciencia metodológica. La reflexividad también tiene que ser sociológica, debiendo situarse el propio intelectual en el campo académico. En este sentido Vázquez ha reconocido que su vocación híbrida y el uso instrumental de la filosofía se avenían muy bien al hecho de haber dado clase en facultades que no eran de filosofía (a alumnos de educación, así como a historiadores). La reflexividad supone también (Vázquez estudia la evolución del concepto en la obra de Bourdieu) una suerte de *askesis*, que es una vuelta de tuerca pertinaz, «un trabajo incesante siempre sobre uno mismo»⁹⁴, que busca hacerse cargo de las disposiciones recibidas para liberarse de ellas.

Ciertamente esta particular vigilancia constituye un ejercicio ético, que Vázquez conecta pertinentemente con la *parrhesía*⁹⁵, «decir verdadero» o «hablar franco», que ocupa a Foucault en los últimos cursos de Collège de France. La parrhesía del intelectual consistirá en una «escritura de sí», en la que no sólo se objetiva quien la hace, sino también al campo mismo. De este modo, objetivando la mirada se puede emancipar uno mismo de los condicionantes externos del campo⁹⁶ (convirtiendo el campo, si se nos permite decirlo así, en un «exterior constitutivo»). Entre la modalidad política del decir parrhesíaco, que supone el coraje decir la verdad al poder (enfrentándose al campo), y en su modalidad filosófica, que consiste en un cierto modo de vivir (el *habitus* de un profesor de humanidades), bien puede situarse su trabajo, como una elección militante, como dijimos al comienzo, por la hibridez dentro del campo filosófico.

Todo esto puede reconocerse en la obra de Vázquez. Para empezar, en los trabajos en los que se ha dedicado, no al comentario de Foucault, sino a pensar en cómo hacer cosas con él. En los prólogos de sus estudios, que ha enfrentado siempre como calas metódicas. En los textos en los que, recurrentemente, revisa su trabajo (como la última sistematización de principios de su propio «pluralismo metodológico»). Aunque seguramente de todos ellos sea el saldo de cuentas con su propia obra, *Sexo y razón*, el más valioso, reconociendo, que no confesando, los errores y las fallas, que le hicieron reorientar y dar mayor profundidad a su trabajo. Sea como fuere, en todos se aprecia un ejercicio de honestidad intelectual, tan desacostumbrado (en el campo filosófico español) como de agradecer.

94 VÁZQUEZ, Francisco. «El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu», 94.

95 VÁZQUEZ, Francisco. «El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu», 95.

96 VÁZQUEZ, Francisco. «El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu», 96.

Bibliografía

- BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona, 1999.
- CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1971.
- MORENO, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault*. Montesinos, Barcelona, 2006.
- MORENO, José Luis. *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1987.
- VÁZQUEZ, Francisco. «'Nuestro más actual pasado'. Foucault y la Ilustración». En *Daimon: revista internacional de filosofía*, n. 7, 1993.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Figuras de la alteridad en Michel Foucault». En *Er. Revista de Filosofía*, n. 19, 1995.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Montesinos, Barcelona, 1995.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Cómo hacer cosas con Foucault». En *Er. Revista de Filosofía*, n. 28, II, 2000.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la Modernidad Tardía*. Tercera Prensa, Donostia, 2005.
- VÁZQUEZ, Francisco. «El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu. De la epistemología a la ética». En *Opinión Jurídica*, v. 5, n. 10, julio-diciembre 2006.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Del hermafrodita al transexual. Elementos para una genealogía del cuerpo sexuado (España, siglos XVI-XX)». En CORRAL, N. (coord.). *Prosa corporal. Variaciones sobre el cuerpo y sus destinos II*. Tálasa Ediciones, Madrid, 2007.
- VÁZQUEZ, Francisco. *La filosofía española. Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica*. Abada Editores, Madrid, 2009.
- VÁZQUEZ, Francisco. *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España. 1600-1940*. Akal, Madrid, 2009.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Hipótesis represiva e hipótesis productiva. El contexto historiográfico de *La voluntad de saber*», Conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional de AEIHM. *Las huellas de Foucault*

en la historiografía. Poderes, cuerpos y deseos, Madrid 7-8 de octubre de 2011. Repositorio RODIN. <http://hdl.handle.net/10498/14984> (consultado el 10 de septiembre).

- VÁZQUEZ, Francisco. «Redescubriendo a un filósofo híbrido: Georges Canguilhem». En *Asclepio*, 66(2), julio-diciembre 2014.
- (2014b) VÁZQUEZ, Francisco. Reseña de *La norma de la filosofía*. En *Pensamiento*, v. 70, n. 262, 2014.
- VÁZQUEZ, Francisco. «*Sexo y razón* (1997), diecisiete años después». En *Cuadernos de Historia Contemporánea*, n. 40, 2018.
- VÁZQUEZ, Francisco. «*Adversus acedemicos*: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)». En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 52, 2015.
- VÁZQUEZ, Francisco. *George Canguilhem: vitalismo y ciencias humanas*. Editorial UCA, Cádiz, 2018.
- VÁZQUEZ, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. DADO Ediciones, Madrid, 2021.
- VÁZQUEZ, Francisco. «Excelencias del Pluralismo metodológico. Sobre mi manera de usar a Foucault». En *Encrucijadas. Revista Crítica de las Ciencias Sociales*, n. 22 (2), 2022.
- VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. «Teoría de la historia, nueva historia. Literatura reciente en español (1985-1988)». En *Er. Revista de Filosofía*, n^{os} 7/8, invierno 88/Verano 89.
- VÁZQUEZ, Francisco, MORENO, Andrés. *Sexo y razón. Una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*. Akal, Madrid, 1997.
- VÁZQUEZ, Francisco, SEOANE, José Benito. «España y la cruzada médica contra la masturbación (1800-1900). Elementos para una genealogía». En *Hispania*, LXIV/3, núm. 218, 2004.
- VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. «*Los invisibles*». *Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939*. Comares, Granada, 2011.
- VÁZQUEZ, Francisco, CLEMINSON, Richard. *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500-1800*. Cátedra, Madrid, 2018.

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 15, diciembre 2023, 167-171

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.10433309

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

A propósito de *Sexo y Razón*. Entrevista a Andrés Moreno Mengíbar y Francisco Vázquez García

About Sexo y Razón. Interview with Andrés Moreno Mengíbar and Francisco Vázquez García

Álvaro Castro Sánchez y Diego Delgado. *Aunque Francisco Vázquez ya ha dado indicaciones en otros escritos respecto a la génesis de Sexo y razón, nos gustaría que nos indicara para los lectores de Dorsal la relación que guardaba la obra con vuestros estudios sobre la prostitución en Sevilla.*

Andrés Moreno Mengíbar. Francisco y yo nos conocemos desde el último año de colegio y luego, durante la universidad, nos reuníamos semanalmente y nos intercambiábamos informaciones e ideas, porque a él le interesaba el enfoque histórico del análisis filosófico dada su inclinación foucaultiana (heredada de su madre) y a mí me atraía mucho el mundo del pensamiento. Así que cuando encontré en el archivo municipal de Sevilla una serie de documentos sobre la prostitución reglamentada de los siglos XV al XIX, tuvimos claro que queríamos analizarlos desde la perspectiva marcada por Foucault en su *Historia de la sexualidad*. Nuestro común contacto con el director de *Er. Revista de Filosofía* nos abrió la posibilidad de publicar allí nuestro estudio en 1989. Poco después coincidimos en que para dotar de sentido a nuestro enfoque era necesario ampliar el foco de estudio y buscar un marco general sobre la genealogía de la moral sexual en España desde el siglo XVI al XX.

Francisco Vázquez García. Nuestras investigaciones sobre la prostitución emprendidas entre la segunda mitad de los años ochenta y los primeros noventa sirvieron de banco de prueba para testar sobre un problema específico y en una

demarcación espacial concreta, las hipótesis y el método que desarrollaríamos luego en *Sexo y razón*. Se trataba de explorar a escala local cómo se gestó una racionalidad higienista y de gestión en relación con el fenómeno de la prostitución urbana; cómo a través del gobierno de esta cuestión se originó un saber sifilográfico y criminológico (sobre la “mala vida”), apareció un campo de controversia política y de activismo (prohibicionismo, reglamentarismo, abolicionismo) y se conformaron nuevas subjetividades (clientes, proxenetas, sirvientes de mancebía, amas, prostitutas, médicos higienistas).

En *Cómo hacer cosas con Foucault se realiza una tipología sobre los diferentes “usos” del filósofo francés, ¿en cual de ellos encajaría mejor Sexo y razón hoy? ¿Qué motivos habría para que fuese otro si se volviera a escribir ahora?*

A. M. M. Personalmente pienso que el enfoque genealógico sigue siendo válido hoy día, aunque, como ya ha comentado Francisco en un artículo retrospectivo, el análisis de los discursos debería ser hoy día complementado con el de las prácticas y las técnicas de resistencia a los dispositivos normativos.

F. V. G. Puestos a aplicar esa tipología, yo diría que *Sexo y razón* utilizaba a Foucault en un sentido más bien “programático”, es decir, se seguía de cerca el hilo del programa propuesto en *La voluntad de saber*, con algunas variaciones, y se trataba, adoptando la metodología arqueogenealógica, de captar las peculiaridades de su aplicación a un marco concreto, muy distinto al de Foucault, que era el marco español. Hoy yo propondría quizás un uso más “segmentario”, combinando más claramente el álgebra foucaultiana con otros modelos de análisis, pues desde 1997 hasta hoy, el campo de la historia cultural de la sexualidad y de los estudios de género se ha dilatado muchísimo y, como ya señalé en un artículo de hace unos pocos años, hay cosas por rectificar en el argumento de *Sexo y razón*.

Respecto al dispositivo de la sexualidad, dentro de lo que bastantes autores/las consideran una nueva etapa del neo-liberalismo (Fraser, Lazzarato, Brown...) con todos los cambios socio-económicos, culturales, políticos etc. acontecidos especialmente tras la crisis de 2008, ¿cómo opera hoy el gobierno a través de la sexualidad?

A. M. M. Se ha fomentado una hipersexualización de la vida cotidiana, privada y pública, en una especie de hedonismo de Estado alienante y acrítico que crea ciudadanos dóciles con tal de tener siempre una satisfacción a su alcance, como el *soma* de *Un mundo feliz*.

F. V. G. En la era del gobierno liberal avanzado, de la gestión a través de la construcción artificial de mercados competitivos y de ciudadanos-consumidores -como sucede cada vez más con la gestión de los servicios sanitarios o educativos-, el placer sexual se ha convertido sobre todo en un ámbito de negocio deslocalizado y global, donde las nuevas tecnologías de la información y la digitalización tienen una presencia extraordinaria (servicios sexuales, trata, pornografía, turismo sexual, juguetes eróticos, cirugía plástica, industria farmacéutica). Se apunta también al fin de la sexualidad tal como la hemos concebido, con una tendencia fuerte, especialmente en las generaciones más jóvenes, a la desidentificación, esto es a la desaparición de las subjetividades fijas típicas de la sexualidad (homosexual, heterosexual, bisexual). Fenómenos como la polisexualidad apuntan en cierto modo a aquello que Foucault denominó “los cuerpos y los placeres”, es decir, por utilizar una metáfora, a una cierta gastronomización de los gustos sexuales, que se vinculan cada vez menos con la expresión de una personalidad o subjetividad subyacente y más con el modelado de la materia de los placeres y de los afectos. Por otro lado, el campo sexual sigue siendo un espacio densamente politizado, donde emergen puntos de fricción y nuevas *Sex Wars* (en torno a los derechos sexuales y reproductivos, a los derechos familiares y conyugales de los colectivos lgtbi, a los problemas del acoso y el consentimiento en el feminismo, a la colonización eurocéntrica de las tradiciones sexuales del Sur Global). En este escenario aparecen también nuevas reacciones autoritarias (auge de las políticas sexuales avaladas por la extrema derecha ultraconservadora, empuje de la ideología familiarista tradicional contra lo que denominan “ideología de género”, impulso recibido por movimientos religiosos integristas dentro del evangelismo y el catolicismo, como en la denuncia, dentro de este último, de un lobby gay infiltrado en la Iglesia que habría producido el fenómeno de los curas pederastas). Los nuevos derechos y libertades conquistadas en este orden del sexo neoliberal tienen dos caras. Por una parte, abren posibilidades emancipatorias, pero por otra dan lugar a nuevas particiones y subjetividades en la gestión de las poblaciones. Así, por ejemplo, a partir de nuevos derechos como la adopción o el matrimonio igualitarios, se conforma la división entre el gay integrado por la pareja estable y el consumo y la loca desharrapada y nómada, potencialmente contagiosa. O, por ejemplo, a través de la criminalización de la demanda de servicios sexuales, defendida por una parte del feminismo y de la política de izquierdas, se genera la escisión entre el cliente de prostitución criminalizado y psicopatologizado y la prostituta explotada, o la distinción entre la prostituta que acepta su condición de víctima y la trabajadora sexual que la niega, cargando así con una conciencia alienada y denunciada por el activismo abolicionista. O cómo la legislación progresista aprobada en Occidente en relación con las personas lgtbi, permite establecer una partición típicamente poscolonial entre el inmigrante o el habitante del Sur Global homófobo y lleno de prejuicios y el occidental *gay friendly* y tolerante. O pensemos en la división,

engendrada a partir de las controversias sobre las leyes de autodeterminación de género, entre las personas trans, víctimas de explotación y violencia y las que el feminismo TERF presenta como desestabilizadoras del sujeto feminista o incluso como potenciales criminales.

Todos estos retazos que he evocado no componen un cuadro coherente, pero me parece que resultan indispensables para trazar una cartografía de lo que pasa hoy en la política sexual.

¿Podría comentar de manera más detallada cómo fue el contacto con Félix Duque y su propuesta?

A. M. M. Félix era habitual colaborador de *Er* y seguía muy de cerca al grupo de investigadores sevillanos reunido en torno a esta revista. Él fue quien, tras leer nuestro artículo sobre la prostitución, nos ofreció escribir un libro más global. Lo que ocurrió fue que él pensaba más en un análisis conceptual, más “filosófico”, mientras que nosotros nos decantábamos por trabajar sobre bases históricas y sobre fuentes más amplias. De ahí el que deriváramos el proyecto hacia un libro mucho más ambicioso y de extensión superior. De todas formas, Félix fue quien nos facilitó el contacto con la editorial Akal tras ser rechazado por Alianza.

F. V. G. A Félix Duque le gustó mucho un artículo —acompañando a la edición de unos documentos históricos sobre la prostitución en Sevilla— que Andrés y yo habíamos publicado en la extinta *Er. Revista de Filosofía*, en 1988. Nos sugirió entonces la posibilidad de publicar algo más ambicioso y de enfoque foucaultiano, sobre la historia de la sexualidad en España. De ahí surgió el proyecto de *Sexo y razón*. Como Félix tenía contacto, creo recordar que con Barjau, en la editorial Akal, nos ayudó generosamente a publicar el libro en esta casa.

¿Cómo surgió y cómo transcurrió el trabajo con el equipo de estudiosos de historia de la sexualidad durante el proceso de elaboración de la obra?

A. M. M. La verdad es que la disciplina estaba entonces (1990-1994, época de elaboración de *Sexo y Razón*) en mantillas en España. Era la época pre-Internet y los contactos eran muchos más complejos, vía carta o encuentros en congresos. Nuestro conocimiento de la materia vino esencialmente a través de la lectura de toda la bibliografía extranjera disponible.

F. V. G. Bueno, el equipo éramos Andrés y yo, que trabajábamos en contacto permanente. En el verano de 1990, si mal no recuerdo, pasamos una temporada

en Madrid trabajando juntos en la Biblioteca Nacional. Manteníamos, eso sí, contactos muy fecundos, por ejemplo, con nuestro amigo, el profesor e investigador hispanista Raphaël Carrasco, entonces en la Universidad de Besançon, que nos invitó a un importante seminario sobre historia de la prostitución en España celebrado en Arc et Senans, a comienzos de los años 90, y con el que mantuvimos una estrecha relación, decisiva para la confección de nuestro libro. En esos años yo hice además una estancia en 1994-95 en París, donde acudía regularmente al curso que Jean-Louis Flandrin, el gran historiador de la sexualidad asociado a la escuela de los Annales, impartía en la Escuela de Altos Estudios. Hice amistad con él y su obra y sus enseñanzas me resultaron fundamentales. También en esa época entramos en contacto con el maravilloso grupo de investigadores del Instituto de Historia de la Ciencia del CSIC (Raquel, Rafael, Ricardo, Marcelo), que en 1988 editaron un número pionero de la revista *Asclepio* sobre historia de la sexualidad en España, muy centrado en los temas de la medicalización, la eugenesia y la psiquiatría. Es decir, más que un equipo, lo que tuvimos fue una red de contactos que nos proporcionó la “energía emocional”, por usar el concepto de Randall Collins, necesaria para terminar un proyecto que nos llevó bastantes años.

Un recorrido por las obras de Francisco Vázquez sobre historia cultural de la sexualidad que siguieron a Sexo y razón, da cuenta de los desplazamientos y cambios de enfoque metodológico respecto a los objetos abordados, pero si hubiera oportunidad de escribir una nueva versión o actualizar aquella, ¿qué capítulo le faltaría?

A. M. M. Más que añadir algún nuevo capítulo habría que actualizar el enfoque funcionalista de alguno de ellos. Aún así pienso que el libro sigue siendo válido en la actualidad.

F. V. G. Si tuviera que nombrar retrospectivamente una ausencia, creo que sería todo lo relacionado con esa “sexoeconomía” a la que antes me he referido, característica de la era digital y de liberalismo avanzado. Falta por ello un tratamiento del mercado pornográfico, de servicios sexuales y de artefactos eróticos en sentido amplio y de su historia biopolítica en España, un asunto sobre el que, por otra parte, se han ido publicando excelentes trabajos en los últimos años: las reflexiones de Preciado y los trabajos históricos de Jean-Louis Guereña, Maite Zubiaurre y el reciente de Javier Fernández Galeano sobre los archivos del porno queer en las dictaduras españolas del siglo XX, que está a punto de ver la luz.

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí:
<http://iberofoucault.org/>



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, 16, junio de 2024

“Lecturas foucaultianas de Nietzsche” [monográfico coordinado por Víctor Berríos]

Todo el trabajo de Foucault es un ejercicio de lectura de archivos, de libros específicos y peculiares, de cuadros, de ideas, de filósofos. En definitiva, el ejercicio filosófico de Foucault es un ejercicio de lectura y reconstrucción de la historia del pensamiento o, mejor dicho, de los sistemas de pensamiento. Uno de esos nudos problemáticos para esa reconstrucción, genealógica y arqueológica, es Nietzsche. Por ello, «Foucault lector de Nietzsche» sintetiza muy bien la presente convocatoria. Esta frase, casi como un slogan breve y simple, abarca una amplia gama de cuestiones abiertas y cruciales respecto a la relación entre ambos pensadores que, al mismo tiempo, se transforma en una posibilidad de acceso a todo el ejercicio filosófico foucaultiano y, de paso, quiere repensar los rendimientos de la obra de Nietzsche. «Foucault lector de Nietzsche» no solo pregunta cómo y cuándo leyó Foucault a Nietzsche, sino también cómo esa lectura permite pensar nuestro presente sin dejar de atender, al mismo tiempo, a esa lectura como lectura intempestiva, de un tiempo aún por llegar, de un pensar aún por llegar.

¿Qué significa leer a Nietzsche?, ¿hay una recepción e interpretación foucaultiana de Nietzsche?, ¿qué aspectos del pensamiento de Foucault podemos reconocer como nietzscheanos?, ¿hay una presencia permanente y positiva de Nietzsche en el trabajo foucaultiano? son algunas de las cuestiones que nos parece importante tener a la vista para pensar y reconstruir esta relación. Así, el monográfico «Lecturas foucaultianas de Nietzsche» abarca, en ese plural, la multiplicidad de miradas que Foucault realizó sobre Nietzsche en distintos momentos de su trabajo reconociendo, al mismo tiempo, que esas lecturas son un uso, una utilización de la obra de Nietzsche. Una lectura de los intersticios, de los sentidos y, también, de lo que rebasa, contradice y excede la escritura de Nietzsche.

Tomando como punto de partida estos problemas, u otros que puedan derivarse, invitamos a los y las investigadores e investigadoras a enviar sus aportaciones a la revista hasta el 1 de marzo de 2024.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor/a (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 1 de marzo de 2024 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en:

<http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal>

Además de artículos, Dorsal acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.



NÚMERO 15 || DICIEMBRE 2023

Foucault y la Roma clásica

Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES

www.cenaltosediciones.cl