



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

Tesis Doctoral:

**La identidad personal como imperativo
social. Una aproximación desde Foucault y
Derrida.**

Programa de Doctorado en Ciencias Jurídicas

Doctorando:

Domingo Fernández Agis

Director:

Dr. Manuel Salguero Salguero

Codirectora:

Dra. María del Carmen Lara Nieto

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Domingo Fernández Agis
ISBN: 978-84-9163-721-9
URI: <http://hdl.handle.net/10481/48949>

El doctorando / The *doctoral candidate* **Domingo Fernández Agis** y los directores de la tesis / and the thesis supervisor/s:

Dr. Manuel Salguero Salguero y Dr^a María del Carmen Lara Nieto

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

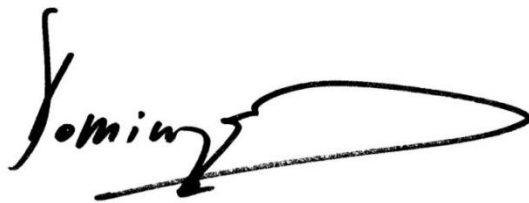
/

Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the direction of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.

Lugar y fecha / Place and date:

Granada, 1 de octubre de 2017

Doctorando /Doctoral candidate:

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Domingo', with a large, sweeping flourish extending to the right.

Director/es de la Tesis / Thesis supervisor/s:

Firma / Signed

Firma / Signed

A Trinidad Agis Ruíz y Domingo Fernández García, mis padres.

Introducción.

Foucault y Derrida, raíces de una confrontación.

—“¿Qué es lo justo? Una pregunta que no puede esquivarse”¹.

El título que he dado a esta Tesis Doctoral, *La identidad personal como imperativo social. Una aproximación desde Foucault y Derrida*, pretende reflejar con fidelidad tanto su objeto de estudio como sus presupuestos teóricos básicos. En lo que se refiere al objeto de estudio, es necesario aclarar que se trata de rastrear la interacción de diversos factores que inciden de modo decisivo sobre la construcción de la identidad personal, prestando una atención particular a aquellos que desde diferentes instancias de poder actúan sobre ella. Por tal motivo, resulta ineludible tomar en consideración la incidencia del Derecho, que constituye un elemento clave sin prestar atención al cual resulta imposible comprender el juego social de construcción y libertad que se ejerce en torno a la construcción y el desarrollo de la identidad personal.

Para adentrarnos en el estudio de este complejo problema, el recurso al pensamiento de Michel Foucault y Jacques Derrida resulta en gran medida iluminador. Precisamente se pretende mostrar la funcionalidad que tienen sus trabajos para elucidar buena parte de los factores que inciden sobre la existencia individual. En consecuencia, poner de manifiesto que esto es así, constituye también uno de los objetivos de esta Tesis Doctoral.

¹ Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, DYKINSON, 2011, p. 45.

Por otra parte, si ésta se presenta en el marco académico del programa de doctorado en Ciencias Jurídicas es, ante todo, por la relevancia que el problema estudiado y las aportaciones de Foucault y Derrida al esclarecimiento del mismo sin duda tienen en el ámbito de la Filosofía del Derecho. En este sentido es preciso poner de relieve que el problema de la subjetividad puede ser abordado como punto de confluencia entre la realidad objetiva del Derecho y la singularidad específica de su aplicación. Entendido de este modo, constituye una interesante vía de estudio de los procesos de construcción de la subjetividad y sus repercusiones jurídico-políticas. La Filosofía del Derecho se convierte desde esta perspectiva en una labor apasionante, que aborda la realidad del Derecho revelando al propio tiempo la dificultad de encontrar un equilibrio entre lo abstracto y tendente a lo universal, por un lado, y lo singular como expresión de una realidad concreta, por otro. La justicia sólo puede dejar en cierto modo asomar su esencia a través del equilibrio entre los dos frentes mencionados, aunque dicha esencia permanezca lejos de nuestro alcance, en un horizonte que se pierde en la infinitud.

El Derecho se nos muestra, cuando nos acercamos a él partiendo del problema de la subjetividad, como una estructura de resistencia y no sólo, según la interpretación usual, como realidad positiva de un marco constrictor.

En el ámbito bio-sanitario encontramos uno de los terrenos en los que hemos querido adentrarnos en esta investigación, con los problemas derivados de la Biopolítica actual, los relativos al reconocimiento de los derechos individuales que se plasman en el reconocimiento jurídico de la autonomía del paciente o todas aquellas cuestiones que han de abordarse desde la cada vez más amplia y compleja perspectiva del Bioderecho.

En otro orden de cosas, el estudio de la configuración de la subjetividad, desde la Filosofía del Derecho, nos lleva asimismo a reconocer el valor de éste como estructura de resistencia en lo que se refiere a la imposición de la identidad sexual o, en términos generales, tomando en consideración los impedimentos que pueden ejercerse para obstaculizar el ejercicio de la libertad de elegirse a uno mismo y construir la propia subjetividad.

Por último, en esta Tesis Doctoral se abordan también diversas líneas de indagación tendentes a plantear estrategias de esclarecimiento y defensa frente a las tendencias *panoptizantes* que existen en nuestra sociedad. En efecto, puede hablarse ya, en particular con la *cibervigilancia* y la *videovigilancia*, de la existencia de una sociedad de la vigilancia, en la que continuamente se producen atentados contra el derecho a la intimidad y el derecho al honor, pese a que la ciudadanía acepte comúnmente de buen grado esas prácticas, implementadas en un contexto social y político que, recurriendo a Foucault, puede definirse como *gubernamentalización* de la sociedad. Ésta impone un modelo administrativo de ejercicio del poder, frente al que a los ciudadanos les quedan muy escasos mecanismos de defensa.

Abundando en ello, el contenido de esta Tesis Doctoral se articula a través de una serie de indagaciones, algunas de las cuales han sido publicadas con anterioridad en forma de artículo en distintas revistas. No obstante, cada uno de esos trabajos ha sufrido apreciables modificaciones, con el fin de integrarlos de forma adecuada en la tesis que ahora se presenta.

Como decía, mi propósito ha sido realizar una investigación centrada en el problema de la identidad individual, prestando atención a las problemáticas

adyacentes, analizando la incidencia que en la construcción de sí mismo tienen distintas formas de ejercicio del poder y sus relaciones con la identidad. Todo ello se aborda aquí concediendo particular relevancia a la tarea de poner de relieve la pertinencia de estos contenidos en el ámbito de la Filosofía del Derecho.

Para alcanzar los objetivos perseguidos, ha sido necesario profundizar en este complejo tema desde diversos ángulos, mostrando al mismo tiempo – como ya se ha sugerido- la fecundidad de una aproximación al mismo desde las perspectivas de Foucault y Derrida, pero contrastando ambas posiciones entre sí y confrontándolas con las aportaciones de otros pensadores. Partiendo de esos presupuestos, esta investigación pretende responder a una serie de cuestiones que es necesario resumir en estas páginas iniciales.

La primera de ellas es si vivimos o no en una sociedad disciplinaria, tal y como Michel Foucault plantea en algunas de sus obras.

Esta cuestión se relaciona con otra, referida a la vigilancia ejercida sobre la población en las sociedades actuales. En ese sentido, pretendo responder a la pregunta de si puede hablarse o no de un *panoptismo* generalizado.

Las cuestiones de la disciplina y la vigilancia ejercida sobre la población conducen a plantear el problema de la soberanía, en sus dos dimensiones, personal y política. Todo ello impone la necesidad de analizar la relación entre lo jurídico y lo disciplinario.

Por último, el estudio de la relación del individuo con el poder me ha llevado a plantear el problema de la construcción de la identidad personal, analizando diversos factores que inciden sobre los procesos que actúan sobre ella.

Dado el enfoque que he dado a la investigación, parece adecuado iniciar estas páginas hablando del origen de la confrontación intelectual entre Foucault y Derrida. Esta confrontación marcó en cierta medida la trayectoria intelectual de ambos, resultando finalmente muy enriquecedora para ellos. Un elemento esencial en ella fue la diferente valoración del Psicoanálisis por parte de cada uno de estos pensadores. Empezaré, pues, por rastrear los elementos clave de sus respectivas valoraciones de la corriente psicoanalítica, un aspecto que tiene singular importancia desde el punto de vista del objetivo final que persigo en esta indagación, ya que el conocimiento de la subjetividad y sus fragilidades que permite el Psicoanálisis, junto a otras orientaciones de la exploración psicológica, es esencial para el análisis de conceptos como el de responsabilidad individual que tienen una gran relevancia desde el punto de vista de la Filosofía del Derecho.

Cuenta Gazier cómo, en sus conversaciones con Foucault, trataban con frecuencia de la recepción de Freud por parte de Jacques Derrida y los lacanianos. Según él, Foucault hacía notar que éstos siempre citaban los mismos textos de Freud, aceptando tan sólo una gama limitada de interpretaciones, mientras que cualquier orientación divergente era despreciada².

La anécdota nos sirve aquí para ilustrar dos circunstancias. Por una parte, las nada fluidas relaciones que Foucault mantuvo con los seguidores de Lacan y, a partir de cierto momento, con Derrida. Por otro lado, la *différance* de su interpretación de la obra de Freud, su orientación divergente con respecto a

² Gazier, B., "L'économie et ses représentations", *Sociétés et Représentations*, n° 3, novembre, 1996, p. 40.

otra lectura, que durante años ha dominado en la cultura francesa -ya que él agrupaba o unificaba de alguna manera, si aceptamos el testimonio antes citado, la lectura freudiana de los lacanianos y la de Derrida. En efecto, si censuraba las citas o lecturas de otros era, cuando menos, porque no estaba de acuerdo con ciertas interpretaciones y tampoco con determinadas ideas de Freud.

Sobre estos aspectos vamos a centrarnos en estas páginas iniciales, hablando, con particular detalle, de la conocida polémica entre Derrida y Foucault, a propósito de la interpretación del Cogito cartesiano en la *Historia de la locura*; aunque también nos ocuparemos de las derivaciones de esa discusión, en particular en lo que afecta a la interpretación de las relaciones entre razón y sinrazón, la Filosofía y su otro. Acabaré esta introducción reflexionando a propósito de las diferentes interpretaciones del psicoanálisis en la obra de Foucault. Con todo ello, más que un resumen del contenido de esta Tesis, ofrezco aquí un esclarecimiento de su punto de partida. Éste remite, en último término a la relevancia del problema de la identidad personal en el ámbito de la Filosofía y, en particular, de la Filosofía del Derecho.

En su discutida biografía de Michel Foucault, James Miller define a Derrida como "antifilósofo y enemigo de la metafísica"³. El juicio, al menos en su primera parte, no se corresponde en absoluto con la defensa de la racionalidad filosófica que encontramos en su crítica a Foucault y, en general, en su obra, tan extensa como brillante. En todo caso, centrándonos en lo que aquí nos interesa, hay que recordar que el precio a pagar por esa crítica fue un distanciamiento que duró años y que fue lamentado por Derrida, quien nunca

³ Miller, J., *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1993, p. 29.

escondió su admiración por el trabajo de Foucault, a pesar de la considerable distancia que mediaba entre sus respectivas interpretaciones en relación a la tarea de la Filosofía.

Miller relata asimismo cómo, tras el fallecimiento de Michel Foucault, durante la ceremonia que antecedió a la conducción del cuerpo de éste, la mañana del 29 de junio de 1984, cuatro días después de su muerte, un escogido grupo de amigos y admiradores se dieron cita en el Hospital de la Salpêtrière para rendirle homenaje y testimoniar su afecto⁴. Entre los asistentes está Jacques Derrida, que quiere rendir así un último tributo al filósofo, al tiempo que dejar bien claro ante todo el mundo que las polémicas de los años anteriores no habían mermado el respeto y el afecto que sentía por Foucault.

No deja de ser interesante que Miller, en los márgenes de su relato autobiográfico, se haya detenido en describir la importancia que tanto para uno como para el otro ha tenido, en su período de formación intelectual, asimilar las implicaciones de la noción heideggeriana de trascendencia. Miller señala asimismo que, aunque no se puede precisar de antemano la medida en que esa compleja noción heideggeriana fue comprendida y asumida, lo cierto es que todos los filósofos que dominarán la escena intelectual francesa de la posguerra, de Sartre a Merleau-Ponty, y más tarde Derrida y Foucault, la toman como presupuesto crucial de su pensamiento. Tratando de resumir su significado apunta Miller, en una fórmula casi telegráfica, que la trascendencia es una "aptitud específicamente humana (a pesar de que -Heidegger era consciente de ello- la mayor parte de los seres humanos no tienen la menor idea de lo que esa noción implica), la 'trans-cendencia' es esta capacidad que

⁴ *Ibidem*, p. 51.

tiene cada individuo de volver a partir de cero, de hacer tabla rasa, de retomar el mundo para transformarlo, para rehacerlo"⁵. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, no cabía hacer tabla rasa. Los asuntos que se habían puesto sobre la mesa eran demasiado importantes, resultaban cruciales y, pese a que, pasado un tiempo, se produciría la reconciliación en el plano humano, la distancia se mantuvo y, me atrevería a decir, se agrandó incluso en ciertos aspectos, en el terreno filosófico.

Derrida, al que Miller se refiere también, con más atino que en su definición anterior, como "uno de los mejores lectores de Heidegger" en Francia, ha hecho notar que el discurso del filósofo alemán en la *Carta sobre el humanismo* rezuma metáforas relacionadas con la proximidad, con la inmediatez, con la cercanía, con la vecindad⁶. Ofreciendo así una elocuente muestra de un modo de proceder en el que la admiración por un pensador se manifiesta a través de la profundidad del análisis que se dedica a su pensamiento y, en ocasiones, de la contundencia de las críticas que se le dirigen. En todo caso, fueron ese fino olfato y su sabia avidez de lector, los que a menudo le condujeron a encontrar en los textos trazas de otros textos, de otros contextos discursivos, que la mayoría pasa por alto y que, sin embargo, resultan fundamentales en la comprensión del verdadero alcance de los mismos; fue su olfato, en suma, lo que le llevó a desentrañar aquello que, a su juicio, hace inconsistente la exposición de Foucault en la *Historia de la locura*.

Tal como Miller lo relata, el 4 de marzo de 1963, se programó un coloquio en la Sorbona, organizado alrededor de la intervención de un filósofo muy prometedor por aquel entonces, un tal Jacques Derrida, bajo el título "Cogito e

⁵ *Ibíd.*, p. 66.

⁶ *Ibíd.*, p. 67.

Historia de la locura". Pronunciada entre los muros de esa solemne institución la crítica dura y sistemática al libro de Foucault que contenía la conferencia del joven filósofo resonó, sin duda, con un tono mucho más demoledor del que hoy apreciamos a través de la lectura del texto.

A principios de los años 1950, Derrida había sido alumno de Foucault en el seminario de Psicología que éste conducía entonces en la ENS. Existían además una serie de influencias comunes, como la de Heidegger, en particular las obras del período posterior a *Ser y Tiempo*, con su interés por analizar lo impensado, o también las influencias de Artaud, Bataille y Blanchot. La influencia de éste último era ya determinante en ambos pensadores. Por lo demás, como recuerda Miller, es a Blanchot a quien –Derrida había tomado como modelo para construir el método de análisis que aplicaba a la literatura"⁷.

Pero, a pesar de estos puntos en común, el camino seguido por cada uno de ellos había sido muy diferente. Foucault se había interesado, partiendo de unos sólidos fundamentos filosóficos, en los que, además de los autores citados, tendríamos que mencionar a algunos otros, en especial a Hegel y Nietzsche, en temas que poco tenían que ver con la tradición. Derrida, por su parte, había seguido una línea de trabajo más próxima a ésta, no tanto en cuanto al método empleado sino por lo que se refiere a las cuestiones en las que había centrado su actividad. Señala Miller que, gracias a esa fina capacidad de análisis, Derrida no había tenido ninguna dificultad para conocer los implícitos y todo el entramado interno de la escritura de Foucault en la *Historia de la locura*. Sus trabajos se centraban en los grandes textos de la historia de la Filosofía, pero su lectura de los mismos se realizaba siempre buscando síntomas de

⁷ *Ibíd.*, p. 149.

incoherencia, formas de ocultamiento de un pensar metafísico no superado, ambigüedades significativas que revelaban aspectos que el autor considerado deseaba ocultar⁸.

Armado, por tanto, con un arsenal crítico muy considerable, la lectura que Derrida hacía de la tesis de doctorado de Foucault, que fue al mismo tiempo la obra que lo dio a conocer como filósofo e historiador singular, no podía ser sino demoledora. Si se me disculpa la amplitud de la cita, creo que podríamos recordar la elocuente descripción que nos ofrece Miller:

Su forma de abordar a Foucault fue absolutamente implacable. Le ataca por dos frentes. Según una estrategia que será a partir de ahí su especialidad, recoge en el enorme volumen de *Folie et déraison* un pasaje muy particular que, a primera vista, no era sino un comentario accesorio de Foucault, desarrollado al margen de su argumentación general. El pasaje en cuestión era un breve análisis de un pasaje también muy breve sacado de las *Meditaciones* de Descartes. Desplegando toda la finura de sus dotes de exégeta, Derrida se entrega, con cierta condescendencia, a una temible demostración al término de la cual refuta por completo la interpretación que Foucault había hecho de Descartes, llegando a calificarla de 'lectura ingenua'.

El segundo frente por el que Derrida ataca es más largo y la táctica correspondiente más interesante. En efecto, reprocha (como, antes de él, Michel Sèrres) la forma en la cual Foucault había justificado la consideración que la sinrazón mereció en el Renacimiento y en los comentarios de Nietzsche sobre la fascinación de los griegos por Dionisos. Habiendo establecido ese paralelismo, Derrida pone en cuestión las 'motivaciones histórico-filosóficas' subyacentes a este tipo de aproximación histórica que apelaba a la fuerza de transparencia del mito⁹.

Las recusaciones de Derrida abocan en considerar que Foucault ha quedado atrapado en una interpretación metafísica de la locura, una interpretación deudora, a su vez, de la metafísica racionalista cartesiana¹⁰.

Foucault asistió a la conferencia de Derrida. Podemos suponer que no muy cómodo por las miradas furtivas que le dirigían otros asistentes al acontecimiento y, al mismo tiempo, con una inquietud y un estupor crecientes ante lo que estaba escuchando, por mucho que, como todo *normalien*, estuviera habituado a este tipo de escaramuzas verbales. A juicio de Miller, el

⁸ *Ibidem*, pp. 149-150.

⁹ *Ibidem*, p. 150.

¹⁰ *Ibidem*.

ataque fue muy duro y debió afectarle mucho. Ese día no respondió, permaneció callado y se limitó a escuchar. Miller sugiere que con su actitud tal vez quiso evitar una respuesta demasiado dura o agresiva, pues su carácter era tal que podía llegar a ese tipo de reacciones violentas cuando se sentía atacado¹¹. Lo cierto es que el silencio de Foucault no equivalía, de ninguna manera, a asentimiento ni condescendencia. Se sintió herido por lo que allí se había dicho y su reacción posterior, aunque tardía o precisamente por lo tardía, vino a demostrar la profundidad de la herida.

Derrida publicó rápidamente el texto de su comunicación. Éste apareció por primera vez en la *Revue de métaphysique et de morale* y, más tarde, fue incluido, ya en 1967, en *La escritura y la diferencia*, libro que consiste en un recopilatorio de sus primeros ensayos. La publicación de esta obra vino a coincidir con la salida de su primer libro importante, *De la gramatología*. En esa época, Foucault se había convertido ya en un personaje central en la escena intelectual francesa, sobre todo gracias al enorme éxito que, en 1966, había tenido su obra *Las palabras y las cosas*. El reconocimiento público que alcanzará también Derrida, a partir de la publicación de las obras que antes mencionábamos, le hará a Foucault reflexionar sobre la necesidad de responder a las críticas que aquél le había dirigido años atrás. A propósito de ello, Miller nos dice que, "como cabía esperar de él, la respuesta de Foucault a Derrida fue compleja. Aplicando en un primer tiempo la táctica del repliegue estratégico, suprime el prefacio que acompañaba a la edición original de *Folie et déraison*. En 1969, procede incluso a una especie de *mea culpa* metodológico, declarando, en su introducción a *La arqueología del saber*, que

¹¹ *Ibidem*, p. 151.

su *Historia de la locura* 'formaba una parte demasiado considerable y desde luego muy enigmática, de lo que allí aparecía designado como una *experiencia*'¹².

Sostiene que no podría, en efecto, reconstruir lo que es la locura en sí misma. Con lo que se muestra receptivo a uno de los elementos más significativos de cuantos había empleado Derrida en su batería de críticas. No obstante, Miller afirma que este autorreproche de Foucault no está justificado y que, en realidad, no tiene otro objetivo que preparar el contraataque retomando algo que, a primera vista, podría haber pasado por ignorancia de un principio filosófico elemental¹³.

Dos años más tarde, Foucault emprende la tarea de

redactar en respuesta a los ataques de Derrida un texto polémico, de una virulencia y una malicia tales que no tendrán equivalente alguno en todo lo que escribirá después. Adoptando la postura de ignorar, entre las acusaciones de Derrida, los aspectos más significativos, más personales, Foucault centra su contraataque en la cuestión de su desacuerdo a propósito de Descartes. Aislando una página del libro de su adversario, se enfrenta a Derrida en el terreno filosófico donde éste último había situado el debate. Foucault demuestra en qué medida una lectura atenta del texto de Descartes conduce precisamente a la confrontación con las posiciones de Derrida sobre la práctica de la interpretación¹⁴.

Esta paradoja es posible porque, para Foucault, Derrida habría dejado al margen de su análisis todo el contexto histórico que permite comprender las alusiones de Descartes a la locura. Por esa razón, además de su contenido específico, la estrategia de Foucault deja caer esta carga de profundidad que contiene a su vez una especie de enmienda a la totalidad referida a la obra de su antagonista. En efecto, la deliberada atención en exclusiva a los textos, en un empeño de bucear en ellos y encontrar allí todas las claves de

¹² *Ibíd.*

¹³ *Ibíd.*, p. 152.

¹⁴ *Ibíd.*

interpretación, es rechazada al tiempo que éste expone su respuesta a las críticas de Derrida.

Como evoca Miller, "después de esta serie de escaramuzas, Derrida y Foucault permanecerán durante años sin dirigirse la palabra. Acabarán por reconciliarse en 1981. Este año, Foucault participa activamente en el movimiento de protesta que siguió a la detención de Derrida en Praga, sobre la base de una acusación de 'tráfico de drogas', acusación a todas luces orquestada"¹⁵ desde el poder político-policial¹⁶. Por tanto, la reconciliación se produce en el plano humano, por compromiso ético y humanitario de uno y agradecimiento del otro. No se da, antes al contrario, ningún tipo de aproximación paralela en el plano filosófico. Pero, después de este resumen del caso, cuyo breve relato hemos hecho apoyándonos en la narración de Miller, conviene volver sobre nuestros pasos y analizar ciertos aspectos con detalle.

Recordemos, ante todo, que en su famosa conferencia, "Cogito e Historia de la locura", Derrida comienza por evocar su condición de discípulo de Foucault para, a continuación, hablar de las dificultades que conlleva esa figura del discípulo. Por una parte, cualquier disidencia será dolorosa de expresar para el discípulo, que se sentirá cogido en falta por el maestro y tendrá por ello notables dificultades a la hora de desarrollar su propio discurso. Por otro lado, siempre correrá el riesgo de ser malinterpretado, por el maestro o por otros, que verán en lo que es una muestra de respeto al pensamiento del que se ha alimentado en su etapa de formación, un gesto de desafección.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Al respecto dice Derrida: "Esta arrestación en Praga, en 1981, fue en el fondo el viaje más digno de ese nombre en toda mi vida". Derrida, J. - Malabu, Ch., *La contre-allée*, Paris, La Quinzaine - Vuitton, 1999, p. 39.

Acto seguido centra el objeto de su comunicación, hablando de esas tres páginas, de la 54 a la 57 en la edición original de *Historia de la locura*, en las que Foucault comenta un pasaje de la primera de las *Meditaciones* de Descartes¹⁷.

Aunque la argumentación de Derrida toca diversas cuestiones, todas ellas de gran relevancia, pues van a analizar desde la pertinencia de la elección por parte de Foucault del mencionado pasaje hasta la corrección de la lectura que hace del mismo y toda una serie de factores implícitos, lo cierto es que el núcleo de la crítica de Derrida se sitúa en esa maniquea separación entre razón y locura, así como en la valoración que se hace de cada una de ellas en la obra de Foucault. Ese núcleo queda reflejado con claridad meridiana en el siguiente texto:

Y si es verdad, como dice Foucault, como confiesa Foucault citando a Pascal, que puede hablarse de la locura, en relación a este 'otro reverso de locura' que permite a los hombres 'no estar locos', es decir, hablar por relación a la razón, puede que también sea posible no ya añadir algo a lo que dice Foucault, sino *repetir* una vez más, en el lugar de esta separación de razón y locura, de la que Foucault ha hablado tan bien, el sentido, un sentido de este Cogito, o de *los* 'Cogito', porque el Cogito de tipo cartesiano no es ni la primera ni la última forma del Cogito; y probar que se trata de una experiencia que, en su extremo, no es menos aventurera, peligrosa, enigmática, nocturna y patética que la de la locura, y que es, creo, mucho menos *adversa* y acusadora, acusativa, objetivante de lo que Foucault parece pensar¹⁸.

Derrida pasa entonces a comentar las dificultades de realizar esa *arqueología del silencio* que, en relación a la locura, ha pretendido realizar Foucault. El elemento clave de su crítica está en considerar que no es posible la elaboración de ese discurso al margen de la racionalidad¹⁹. No sin cierta ironía, sostiene:

No pudiendo actuar sino en el *interior* de la razón desde la que ella se profiere, la revolución contra la razón tiene siempre la extensión limitada de eso que se suele

¹⁷ Derrida, J., "Cogito et Historia de la locura", Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 51-2.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 53-4.

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

denominar, en el lenguaje del ministerio del *interior*, una agitación. No podemos, sin duda, escribir una historia, o tal vez una arqueología contra la razón, porque, a pesar de las apariencias, el concepto de historia ha sido siempre un concepto racional. Es el significado de 'historia' o de 'arqueología' lo que puede cuestionarse de antemano. Una escritura excedente, puede cuestionar los valores del origen, de la razón, de la historia, no sabría dejarse contener en el enclaustramiento metafísico de una arqueología²⁰.

El trasfondo de la crítica no podría ser más duro. Viene a decir que, tan sólo una visión mediocre de la racionalidad y una interpretación metafísica de la historia como arqueología, podrían sostener la crítica al Cogito que Foucault realiza. Por otra parte, señala que la propia existencia del libro es contradictoria con los presupuestos de partida, ya que éste ha sido escrito utilizando un lenguaje, ateniéndose a unas reglas de expresión, procediendo según unos recursos cuya racionalidad intrínseca hace que pueda existir como libro y desempeñar todas las funciones que, en el mejor de los casos, un libro puede desempeñar²¹.

En cuanto a la interpretación del pasaje de Descartes, Derrida afirma que "Foucault es el primero, hasta donde yo sé, en haber aislado en esta Meditación, el delirio y la locura de la sensibilidad y los sueños. En haberlos aislado en su sentido filosófico y su función metodológica. Esta es la originalidad de su lectura". Esto puede sonar a reconocimiento, sin embargo no lo parece ya, sospechamos incluso que va a tornarse en reproche, cuando después añade: "Pero, si los intérpretes clásicos no han considerado oportuna esta disociación, ¿ha sido por descuido?"²².

Frente a esa lectura, Derrida propone, ateniéndose según pretende al sentido original del texto cartesiano, una interpretación alternativa del texto original,

²⁰ *Ibidem*, p. 59.

²¹ *Ibidem*, pp. 61 y ss.

²² *Ibidem*, p. 74.

según la cual "la locura no es sino un caso particular, y no el más grave, desde luego, de la ilusión sensible"²³.

La identificación del Cogito con la "razón razonable" hace innecesaria, a juicio de Derrida, la intervención de Dios como garante de la posibilidad de un ejercicio de la racionalidad que nos permita eludir la locura. Los axiomas en los que se fundamenta ese ejercicio de la racionalidad (el axioma de la causalidad y el axioma que nos enseña que el error proviene necesariamente de algún defecto de funcionamiento de nuestro entendimiento, servirán para demostrar la existencia de Dios, antes que ser demostrados en función de esa existencia).

Como recuerda Derrida:

Estos axiomas, cuya determinación es dogmática, escapan a la duda, no se someten jamás a ella, no están fundados sino en forma *retrospectiva* a partir de la existencia y la veracidad de Dios. De hecho, caen bajo el dominio de una historia del conocimiento y de las estructuras determinadas de la Filosofía. Es por esto que el acto del Cogito, en el momento hiperbólico en que se mide con la locura, o más bien se deja medir por ella, debe ser repetido y distinguido del lenguaje o del sistema deductivo en el que Descartes debe inscribirlo desde que lo propone a la inteligibilidad y la comunicación, es decir, desde que reflexiona a través de lo otro sobre lo que éste significa para sí. En esta relación al otro como otro de sí es donde el sentido se reafirma contra la locura y el sinsentido... Y la Filosofía puede que no sea sino esta forma de buscar cierta salvaguardia, tan cerca de la locura, contra la angustia de estar loco²⁴.

De esta manera, la lectura del pasaje de las *Meditaciones* conduce, según vemos, no sólo a una crítica de la interpretación que del mismo ha hecho Foucault, sino también a una afirmación de la pertinencia del pensamiento filosófico, de su derecho a existir, de la necesidad de que exista.

Como ya se ha dicho, la respuesta de Foucault vendrá en la forma de un amplio comentario, que hará publicar como apéndice en la reedición de su *Historia de la locura*, en 1972. El texto lleva por título, "Mi cuerpo, ese papel, ese fuego", haciéndose eco de algunas de las expresiones de Descartes en el

²³ *Ibidem*, p. 75.

²⁴ *Ibidem*, p. 92.

pasaje de las *Meditaciones Metafísicas* cuyo sentido es, en última instancia, objeto de discusión²⁵.

En su escrito comienza señalando que él no ha considerado que el sueño y la locura tuviesen "el mismo estatuto ni el mismo papel en el desarrollo de la duda cartesiana: el sueño permite dudar del lugar en que estoy, del papel que veo, de la mano que tiendo; pero la locura no es un instrumento ni una etapa de la duda"²⁶. A su juicio, según Descartes el yo que piensa no puede estar loco, con lo que se produce la exclusión de la locura. Este es el punto clave: la aparición del Cogito supone la aparición de un espacio, que es el espacio del pensamiento y conlleva la exclusión de la locura.

De cualquier forma, Foucault prosigue resumiendo lo que, de acuerdo con su interpretación de las objeciones que le había hecho Derrida en su conferencia de 1963, estaría en juego en el debate, y lo hace a través de estas preguntas:

- a) "¿Podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico?"
- b) "Puede éste sostener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, por qué no, en un miedo?"²⁷

Y resume a continuación la posición de su antagonista:

Para Derrida, la locura no ha sido excluida por Descartes, tan sólo descuidada. Descuidada en provecho de un ejemplo mejor y más radical. El ejemplo del sueño prolonga, completa y generaliza lo que el ejemplo de la locura indicaba de manera tan inadecuada. Pasar de la locura al sueño es pasar de un instrumento de duda 'malo' a uno 'bueno'.

Ahora bien, yo creo que la oposición entre sueño y locura es de un tipo totalmente distinto²⁸.

²⁵ Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992, p. 59.

²⁶ Foucault, M., "Mon corps, ce papier, ce feu", en Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 245. Una primera versión de este texto fue publicada en el número 11 de la revista japonesa *Paideia*, el 1 de febrero de 1972, bajo el título, "Réponse à Derrida". Ver, Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. II, *Edic. Cit.*, pp. 281 y ss.

²⁷ *Ibidem*, p. 246.

²⁸ *Ibidem*, pp. 251-2.

Todo el interés de Foucault radica aquí en mostrar que Descartes ha excluido a la locura, que el ejercicio del Cogito es incompatible con la presencia de la locura. En cierto modo, tiene razón al señalar que, en el citado pasaje, Descartes se distancia de la posibilidad de la locura, señalando que el entendimiento ha de atenerse siempre a algo existente, a algo real que, en consecuencia, no encontraríamos en el loco. Sin embargo, no queda clara en todos sus aspectos esta interpretación, ya que cabe pensar que el loco, como el más extravagante de los pintores que elaborara una obra sin tomar en consideración en ningún momento su contacto con la realidad, tiene no obstante que utilizar cierta referencia a lo real, como es, por seguir el elocuente ejemplo que nos ofrece el propio Descartes, el uso de los colores. Llevando ese ejemplo al extremo, podríamos afirmar que el loco puede decir que el verde es en realidad rosa pero, aunque él lo vea así, el color tiene una existencia real y sobre esa base podemos admitir matices, pero no podremos confundirnos. El buen sentido, tan extendido entre los humanos según Descartes, no permitirá que nos confundamos, nos habilitará, por el contrario, para apelar frente al discurso del loco con la fuerza que nos proporciona el asentimiento mayoritario o la convicción colectiva. Por tanto, no puede haber exclusión absoluta de la locura, en la medida en que la locura, como el sueño, forma parte de las realidades con las que el ser humano ha de vérselas de forma cotidiana. Pero tampoco puede admitirse, siguiendo el espíritu del texto de Descartes, que la locura cree una razón paralela que se oponga e incluso desplace a la razón misma. Este es quizá el asunto de fondo. A propósito de él, Derrida defendería las posibilidades de la razón de combatir con éxito la sinrazón sin dejar de ser

razonable, mientras que Foucault querría prestar su voz a la sinrazón o, cuando menos, reflejar por escrito los ecos de la locura, silenciada y excluida.

Años después, Derrida se vuelca de nuevo sobre el trasfondo de esa polémica, cuya importancia trasciende en mucho las circunstancias concretas y los enfrentamientos personales entre los que se desarrolló.

En <"Ser justo con Freud". La *Historia de la locura* en la era del Psicoanálisis>, Derrida toma como punto de partida esa expresión que utiliza Foucault en un pasaje de la *Historia de la locura*. Su interés es allí analizar las ambigüedades de la relación de Foucault con Freud y el Psicoanálisis, pero hace en realidad mucho más que eso. En cierta manera, cuando habla de la *Historia de la locura* en la edad clásica, el Psicoanálisis ha de quedar fuera. De hecho Foucault dice de forma explícita, como recuerda Derrida, que cuando surge la Psicología el Psicoanálisis aún no ha aparecido y que, cuando éste hace su aparición, su presencia supone en cierta forma un trascender la Psicología²⁹.

Advierte que en el libro de Foucault, "Nietzsche y Freud son conjugados como una pareja, Nietzsche y Freud: y la conjunción de su emparejamiento es también la pareja-bisagra o, si ustedes quieren, el término medio de la proposición moderna"³⁰. Esa conjunción inicial es muy significativa, como también lo será su ruptura. Las razones de una y otra serán analizadas por Derrida. Así, al considerar el envés de esa ambivalencia, se verá impulsado a volver sobre el contenido de la polémica en torno al Cogito. El texto clave de ese ineludible retorno sobre las cuestiones de fondo merece ser citado *in extenso*:

²⁹ Derrida, J., <"Être juste avec Freud". L'*Histoire de la folie* à l'âge de la psychanalyse>, VVAA, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992, pp. 152 y ss.

³⁰ *Ibidem*, p. 156.

En las tres páginas consagradas a Descartes, al inicio del segundo capítulo sobre <El gran encierro>, Foucault designaba una *exclusión*. La describía, la planteaba, la declaraba sin equívoco y con firmeza ('la locura es excluida por el sujeto que duda'). Esta exclusión procedía de una 'decisión' (son sus palabras), de un 'extraño golpe de fuerza' que llevaba a 'reducir al silencio' la locura excluida y a trazar una estricta 'línea de separación'. En el texto de las *Meditaciones* que él citaba y ponía en primer plano, Foucault no mencionaba en absoluto al Genio Maligno. Y es recordando, por el contrario, el recurso hiperbólico del Genio Maligno como yo confesé entonces mi perplejidad a propósito de otras cuestiones. Cuando Foucault me responde, nueve años más tarde, en el posfacio a la reedición en 1972 por Gallimard de la *Historia de la locura*, recusa todavía con fuerza la manera en que yo recurro a esta ficción cartesiana del Genio Maligno y a este momento hiperbólico de la duda. Me acusa, cito, de 'borrar todo lo que muestra que el episodio del Genio Maligno es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y llevado de un extremo al otro por un sujeto de la meditación que no se deja sorprender jamás' [p. 601; reproche muy injusto, puesto que digo con insistencia que este control metódico del sujeto voluntario se ejerce 'casi todo el tiempo' y que por tanto Foucault, como Descartes, tiene casi todo el tiempo razón, y razón de Genio Maligno, pero poco importa aquí, ya he dicho que no reabriría el debate]. Y acusándome de pasar por alto esta neutralización metódica del Genio Maligno, Foucault, siempre en su respuesta de 1972, confirma la afirmación de las tres páginas discutidas y mantiene que 'si el Genio Maligno retoma las potencialidades de la *locura*, es después de que el ejercicio de la meditación ha excluido el riesgo de *estar loco*'. Podríamos estar tentados de responder que si puede retomarlas, estas potencialidades de la locura, si las 'retoma' todavía después, después de todo, es porque la exclusión del riesgo de estar loco deja lugar a un después: el relato no queda, por tanto, interrumpido después de la exclusión alegada por Foucault y es desde luego hasta un cierto punto, incontestable (y yo no le he censurado jamás sobre ese punto, antes al contrario); el relato no queda interrumpido ni el ejercicio de la meditación que él retrasa, mientras que el orden de la razón no sea, por esa misma exclusión, definitivamente detenido³¹.

Hecho esto, toca el turno a la tarea de explicitar las conexiones que existen entre esas cuestiones y el asunto en el que ahora desea centrarse. Plantea pues Derrida que Freud, en *Más allá del principio del placer*, retoma, en cierto modo esa hipótesis del Genio Maligno cartesiano, en la forma de la presencia de lo demoníaco³². De este modo, para ser justos con Freud, lo que precisamente no hay que olvidar es el Genio Maligno. Y, por encima de todo, "que el Genio Maligno es *anterior* al *Cogito*, aunque su amenaza sea *perpetua*"³³. Derrida recalca que esas mismas consideraciones a propósito del Genio Maligno se encuentran en *Historia de la locura* y se pregunta por las razones de la divergente interpretación que hacen él y Foucault, a propósito del pasaje de Descartes.

³¹ *Ibidem*, pp. 157-8.

³² *Ibidem*, p. 158.

³³ *Ibidem*, p. 159.

La clave para comprender esa divergencia hay que buscarla en otra parte, muy lejos de lo que parece ser el núcleo de la confrontación. Derrida señala cómo, a partir de cierto momento, Foucault parece romper ese vínculo inicial que él veía entre Nietzsche y Freud. Entonces Nietzsche permanecerá ligado a una serie de creadores geniales, como Artaud, Nerval, van Gogh u Hölderlin, que han sido considerados locos en el entorno social en que vivieron. Frente a ello, Freud aparecerá cada vez más vinculado a aquellos que han hecho de la locura un objeto de estudio³⁴, es decir, que han puesto sumo cuidado en mantenerse a prudente distancia de ella. La inmersión en el territorio de la locura se opone de esta forma al distanciamiento racional, científico en su origen, político-administrativo más tarde, que se produce también en los siglos XIX y XX frente a la misma.

A partir de ese presupuesto se entiende que, a juicio de Derrida, Foucault concluya que el Psicoanálisis no se podrá liberar jamás de sus relaciones con la Psiquiatría³⁵. El Psicoanálisis quedaría vinculado a los procesos que pretenden el tratamiento de la locura, que intentan la restitución del loco al espacio de la racionalidad o que, ante la imposibilidad de esto último, proceden al confinamiento de la locura en los lugares adecuados para convertirla en objeto de estudio. En palabras de Derrida:

En 'El nacimiento del asilo', Foucault va a transformar sin remedio a este genio perverso del médico taumatúrgico en la figura del psicoanalista; va a decirle, creo que puede decirse sin abusar de la paradoja, *contra Descartes*, contra cierto sujeto cartesiano ahora representado en la filiación que va de Descartes a Pinel y a Freud. Pero va a hacerlo también, de buen o mal grado, *como Descartes*, como el Descartes, en todo caso, al que había acusado de excluir la locura, excluyendo, dominando o revocando, lo que viene a ser lo mismo, las potencialidades del Genio Maligno. Contra este sucesor de Descartes en que queda convertido Freud, contra Descartes, es entonces la exclusión cartesiana la que se repite de forma fatal y malévolamente, como una herencia inscrita en un programa diabólico, casi omnipotente, del cual deberíamos reconocer que no es posible desembarazarse o liberarse jamás³⁶.

³⁴ *Ibidem*, pp. 163 y ss.

³⁵ *Ibidem*, p. 166.

³⁶ *Ibidem*, p. 169.

En *Totalidad e infinito*, nos ha ofrecido Lévinas una interpretación del significado de la hipótesis del Genio Maligno que no podemos eludir aquí. En efecto, su conexión con el planteamiento de Derrida la hace imprescindible. "El genio maligno -escribe Lévinas- no se manifiesta para decir su mentira; permanece, como posibilidad, detrás de las cosas que tienen todo el aspecto de manifestarse de buena fe. La posibilidad de su caída al rango de imágenes o velos, codetermina su aparición como puro espectáculo y anuncia el repliegue donde se abriga el genio maligno. De ahí la posibilidad de la duda universal, que no es una aventura personal que le suceda a Descartes. Esta posibilidad es constitutiva de la *aparición* como tal, se produzca ésta en la experiencia sensible o en la evidencia matemática"³⁷. La aparición es la aparición del otro, más allá del rastro conceptual que deja el discurso estructurado en función de la normatividad que rige su coherencia. La aparición es, en suma, la aparición de lo Otro. Y añade:

El mundo silencioso es un mundo que nos viene de otro, que tal vez sea el genio maligno. Su equívoco se insinúa en una ironía. El silencio no es, así, una simple ausencia de palabra; la palabra está en el fondo del silencio como una risa pérfidamente retenida. Es el envés del lenguaje: el interlocutor ha dado un signo, pero ha escapado a toda interpretación - y es el silencio lo que aterroriza. La palabra consiste para otro en llevar socorro al signo emitido, en asistir a su propia manifestación por signos, en remediar el equívoco por esta asistencia.

La mentira del genio maligno no es una palabra que se opone a la palabra verídica. Está entre las dos aguas de lo ilusorio y lo serio, donde respira un sujeto que duda. La mentira del genio maligno está más allá de toda mentira³⁸.

En consecuencia, no es una simple mentira que, por procedimientos rutinarios, pueda ser comprobada y refutada.

En el interior de un paréntesis, que Derrida coloca en medio de una cita de la *Historia de la locura*, sostiene que Foucault, durante más de veinte años, ha

³⁷ Lévinas, E., *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1994, pp. 90-1.

³⁸ *Ibidem.*, pp. 91-2.

visto a Freud tan pronto como un Genio Maligno, tan pronto como un Genio Benigno³⁹. Es decir, que no ha podido dejar de señalar de cuando en cuando las aportaciones positivas del Psicoanálisis, pero tampoco se ha abstenido de subrayar la relación entre Psicoanálisis y Psiquiatría. Desde este último punto de vista, el legado de Freud sería para él una herencia envenenada⁴⁰.

Derrida defiende la pertinencia de otra interpretación. Por eso afirma que habría que detenerse más tiempo en el comentario de la anotación del párrafo 408 de la *Enciclopedia* de Hegel, en el que éste "sitúa y deduce la locura como una contradicción del sujeto entre la determinación particular del sentimiento de sí y la red de mediaciones que llamamos conciencia. Hegel hace en este pasaje un elogio vibrante de Pinel (no comprendo por qué al citarlo con tanta rapidez, p. 578, Foucault reemplaza esta referencia elogiosa a Pinel por unos puntos suspensivos). Lo que importa, ante todo, es que Hegel interpreta entonces la locura como la toma del poder por parte de cierto Genio Maligno (*der böse Genius*) en el hombre"⁴¹.

A continuación, tras haber reelaborado toda su argumentación crítica original, recorriendo de nuevo y añadiendo inéditos matices a la hipótesis cartesiana del Genio Maligno, Derrida aplica a la *Historia de la locura* el mismo tipo de escisión que Foucault ha aplicado al Psicoanálisis. Se pregunta entonces si es posible una lectura interna de la obra o si, por el contrario, para comprenderla es necesario cotejarla con su circunstancia histórica. En definitiva, ¿pertenece o no la *Historia de la locura* a la era del Psicoanálisis?

³⁹ Derrida, J., <"Être juste avec Freud". *L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*>, *Edic. Cit.*, p. 170.

⁴⁰ Es interesante ver, a este respecto, el análisis de Deleuze en, "Quatre propositions sur la psychanalyse". Deleuze, G., "Quatre propositions sur la psychanalyse", *Présentation*, n° 5, mai 1996, pp. 32 y ss. Este texto se publicó inicialmente en, Deleuze, G. - Guattari, F., *Politique et psychanalyse*, Paris, Des mots perdus, 1977.

⁴¹ Derrida, J., <"Être juste avec Freud". *L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse*>, *Edic. Cit.*, p. 172.

Partiendo de esa interrogación, Derrida deja caer como quien no quiere la cosa un nuevo arsenal de críticas, al mencionar la dificultad de encajar lo expuesto en esa obra con los planteamientos epistemológicos que encontraremos después en *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*⁴².

Por lo demás, analiza los cambios que, en lo que respecta a la valoración del Psicoanálisis, se producen entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*. Concluyendo que se han producido profundas transformaciones en el entramado conceptual y en la gestión de la herencia teórica entre *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*⁴³.

Se pregunta entonces:

¿De dónde viene la temática de la finitud que parece dirigir este nuevo desplazamiento del péndulo? ¿A qué acontecimiento filosófico asignar esta analítica de la finitud en la que se inscribe el triedro de los saberes o de los modelos de la *episteme moderna*, con sus no-ciencias que son, según Foucault, las ciencias humanas (p. 378), o con sus 'contra-ciencias' que serían el Psicoanálisis y la Etnología?

En tanto que proyecto, la analítica de la finitud pertenecería a la tradición de la crítica kantiana. Foucault insiste en esta filiación kantiana precisando, lo cito una vez más: 'Nosotros pensamos en este lugar'. He aquí la que es todavía y lo será durante un tiempo, según él, nuestra contemporaneidad⁴⁴.

Pero añade que, aunque la finitud originaria nos recuerda evidentemente a Kant, puede reprocharse a Foucault no haber tomado en cuenta también que, en el análisis de la finitud originaria, la referencia a Heidegger y a Lacan es ineludible. Derrida señala, asimismo, que esa ausencia resulta particularmente chocante, sobre todo en un intelectual que construye su obra en el clima intelectual reinante en la Francia de los años 60⁴⁵.

⁴² *Ibidem*, pp. 174-5.

⁴³ *Ibidem*, p. 184.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 185.

De cualquier modo, a su juicio, la valoración positiva del Psicoanálisis en *Las palabras y las cosas* no deja de ser un mero efecto de superficie. Analizada en detalle, la concepción del Psicoanálisis que se desprende de dicha obra no es en absoluto positiva. Se trata, en definitiva, de algo difícil de aceptar, que él resume de esta forma:

Al reinscribir la invención del Psicoanálisis en la historia de una dinámica disciplinaria, no se incrimina solamente, como en la *Historia de la locura*, las astucias de la objetivación y la alienación psiquiátrica; no se le acusa solamente de las estratagemas que habrían permitido encerrar sin encerrar al enfermo en el asilo invisible de la situación analítica. Esta vez, se trata de ir más allá y más radicalmente que con la 'hipótesis represiva', hacia las astucias severas de la monarquía del sexo y hacia el efecto del poder que la sostiene. Este investiga y toma en consideración la sexualidad, y no dejando lugar para oponer, como se cree a menudo e ingenuamente, poder y placer⁴⁶.

Apegada con un rigor implacable a los textos, la interpretación de Derrida es, en este punto, poco discutible. En todo caso, cabe recordar, siguiendo la exposición que de ello ha hecho Bénatouïl, que el Psicoanálisis constituye según Foucault "una expresión mayor de la problematización contemporánea de las relaciones entre sujeto y verdad, en la cual la liberación del sujeto pasa por la liberación de lo que él es, de lo que son sus deseos, su pasado: esta problematización es directamente heredera de las técnicas de sí cristianas, caracterizadas por una articulación nueva entre exigencia y obediencia, examen riguroso de sí y producción de una verdad sobre sí mismo"⁴⁷. Bien es verdad que ha de hacerse aquí una salvedad, ya que la explicación de Bénatouïl se desarrolla a partir de las referencias hechas al Psicoanálisis en el curso del Collège de France del año académico 1981-1982. Sea como fuere, esta interpretación puede ser aceptable, en términos más generales, refiriéndonos a la visión general que Foucault tiene de esa teoría.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 187.

⁴⁷ Bénatouïl, Th., "Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault", Gros, F.- Lévy, C. (Edits.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kime, 2003, p. 29.

Por su parte, Didier Eribon ha acertado a poner de relieve las afinidades existentes entre la obra de Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault. Se trata de dos obras que aparecen casi al mismo tiempo (en 1977, la obra de Barthes; en 1976, la de Foucault) y que tienen como objetivo implícito oponerse al discurso psicoanalítico a propósito de la sexualidad⁴⁸. Para el Psicoanálisis el amor es siempre algo que hay que explicar, pero no tiene un valor por sí mismo, sino que es síntoma de otra cosa, una especie de signo que nos permite acceder a algo diferente⁴⁹.

Cabe recordar que, en las páginas finales de *La volonté de savoir*, Foucault retoma de nuevo sus sutiles críticas a Freud, a través de lo que él considera la ingenua interpretación del Psicoanálisis como agente de liberación de la sexualidad y de su represión por parte del poder. Derrida evoca cómo Foucault explica allí que el Psicoanálisis formaría parte de unas estrategias de saber-poder que vienen gestándose desde tiempo atrás y, de ninguna manera, debería interpretarse que está al margen o que actúa en contra de dichas estrategias⁵⁰. En esto coincide en buena medida con la interpretación de Davidson, quien considera que son esos los motivos que explican la actitud crítica de Foucault frente al Psicoanálisis⁵¹.

Recordemos, para terminar estas líneas introductorias, que en las páginas finales de su trabajo, Derrida, recogiendo lo expuesto en su conferencia de abril de 1986 en Nueva York, "Au-delà du principe du pouvoir", sostiene que es necesario problematizar el concepto foucaultiano de poder y analizar las

⁴⁸ Eribon, D., *Échapper à la Psychanalyse*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2005, pp. 11-2.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 49.

⁵⁰ Derrida, J., *Op. Cit.*, pp. 188-9.

⁵¹ Davidson, A. I., *L'émergence de la sexualité*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 354-5.

razones por las que éste establece una peculiar espiral partiendo de la dualidad poder/placer⁵². En este aspecto, de nuevo, viene a coincidir en cierta medida con el autor antes citado, que entiende a su vez que Foucault ha visto la imposibilidad de encajar una adecuada teoría del placer dentro de la teoría psicoanalítica⁵³.

Derrida piensa que en el texto freudiano, *Más allá del principio de placer*, al que, según él Foucault no ha prestado apenas atención y al que tan sólo ha hecho una vaga alusión en *Enfermedad mental y Psicología*, se encuentra una referencia al poder que permite enfocar de manera diferente la relación poder/placer. De esta forma tal dualidad debería entenderse como una tensión pulsional que no tiene principio alguno⁵⁴. "Entonces la cuestión se volvería a plantear de nuevo: ¿la dualidad en cuestión, esta dualidad espiral, no es lo que Freud ha intentado oponer a todos los monismos hablando de una dualidad pulsional y de una pulsión de muerte, de una pulsión de muerte que sería sin duda ajena a la pulsión de dominio? ¿Y a lo más viviente de la vida, a su supervivencia misma?"⁵⁵.

Derrida concluye esta última reflexión sobre los puntos en litigio, diciendo que le gustaría plantearle esa cuestión a Foucault. Lamenta que ya nunca tendrá ocasión de hacerlo y señala que tampoco sería acertado intentar imaginar lo que él hubiera respondido. Termina, pues, en ese punto el último acercamiento sistemático a la obra del autor de la *Historia de la locura*. Por mi parte, considero este texto introductorio, que ya estoy a punto de concluir, como un modesto homenaje a estos dos maestros. He querido recordar en estas

⁵² Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 193.

⁵³ Davidson, A. I., *Op. Cit.*, p. 356.

⁵⁴ Derrida, J., *Op. Cit.*, pp. 193-4.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 195.

páginas iniciales una polémica, cuyos ecos siguen teniendo un profundo significado para nosotros, porque, como puede apreciarse, continúan formando parte de nuestras interrogaciones, pues, al igual que todos aquellos problemas en los que me he detenido en las páginas que siguen, son interrogantes esenciales en nuestro tiempo. En ese sentido, sin pretensión de exhaustividad, he intentado en ellas analizar el problema de la identidad personal, a través de un acercamiento que tiene siempre como trasfondo las contribuciones de estos dos grandes pensadores.

Puesto que la presente Tesis Doctoral tiene como columna vertebral la contraposición de las posiciones de estos dos autores, he pensado que era necesario dedicar sus páginas iniciales a las raíces de la primera y más importante polémica que mantuvieron durante años.

1

La mirada médica y el derecho a la salud.

Revisitando la interpretación de Michel Foucault.

—Lávida, el aire nuevo / oliendo las cortinas: /ven a que te acaricie, / pósate aquí sin alas / ahora que ya peligras / de ser algo”.

Padorno, E., —~~h~~abitante de la luz”⁵⁶.

Una aportación relevante del pensamiento de Michel Foucault ha sido el estudio de la relación entre saber y poder. Un aspecto decisivo de la misma, tiene que ver con el papel que juega la Medicina en la normalización social. Desde este punto de vista, pueden derivarse importantes conclusiones en relación al estudio de la subjetividad. Dichas conclusiones tienen, a mi juicio, una gran relevancia desde la perspectiva de la Filosofía del Derecho, por la propia pertinencia del análisis de la subjetividad en relación a cuestiones esenciales de esta disciplina y por el hecho de abocar, en la perspectiva de Foucault, en una consideración crítica del derecho a la salud.

Comenzaremos por recordar que, en el siglo XVII, la brecha entre lo animal y lo humano se cuestiona de forma radical al sostener Pierre Gassendi —que los animales que dan prueba de memoria, de razón y de otros rasgos psicológicos comunes con el hombre, deben, también ellos, tener un alma”⁵⁷. Esta conclusión adquiere aún una mayor relevancia si tomamos en consideración la base atomista de su pensamiento. En todo caso tal idea, que sigue resultando impactante en nuestros días, produjo en el momento en que se formuló una verdadera conmoción. Por ello, como bien nos recuerda Jean Pierre

⁵⁶ Padorno, E., *Teoría de una experiencia*, Consejería de Cultura del Gobierno de Canarias, Islas Canarias, 1989, p. 66.

⁵⁷ Changeux, J. P., *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe. 1985, p. 25.

Changuieux, —hae furor entonces la polémica en torno al alma de las bestias'. Este paralelismo, desde luego, no humaniza a los animales, sino que animaliza considerablemente al hombre. Constituye, de facto (...) una devaluación histórica del alma"⁵⁸. No en vano se interpreta, desde tal perspectiva, que el alma no puede ser considerada como el elemento decisivo en la diferenciación de lo animal y lo humano. Por el contrario, si su presencia obedece a asegurar el correcto funcionamiento de ciertas funcionalidades psíquicas, está claro que los animales que realizan procesos análogos a los efectuados por el cerebro humano, han de poseerla, al igual que la poseen los humanos.

Sonará tal vez como una expresión negativa, o envuelta al menos en un cierto tinte negativo, ésta que alude a la supuesta animalización del ser humano. Sin embargo, sus repercusiones han sido muy positivas y lo habrían sido todavía más si su calado fuese más profundo. En efecto, esa aproximación de lo humano a lo natural ha hecho posible una visión objetivante que ha actuado como el ineludible preludio de un conocimiento objetivo del cuerpo humano. La aparición de la mirada médica no podría entenderse sin este proceso.

Una obra de singular importancia para el conocimiento de los procesos a través de los cuales va gestándose lo que podríamos denominar como mirada médica, o contemplación de la enfermedad humana desde un ángulo científico, es *El nacimiento de la clínica*. Refiriéndose al contenido de ésta afirmaba Foucault que el libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada"⁵⁹. Aludía de esa forma, por tanto, al modo en que, en los diferentes espacios en los que la acción terapéutica actúa, emerge un discurso sin el que

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Foucault, M, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2004, p. 1.

no podría ejercerse el poder en el que tal acción está envuelta. Aun así, ni espacio ni discurso podrían haberse construido sin un cambio en la interpretación de la naturaleza humana, a través del cual la corporeidad y la finitud vienen a ocupar una posición privilegiada. En el entrecruzamiento continuo de esos elementos, ha podido emerger y actuar eso que con Foucault podemos denominar la *mirada médica*⁶⁰. A propósito de ella, de su valor epistémico y constitutivo, intentaré hablar en este capítulo.

Al encaminarnos en esa dirección es necesario decir –evocando de nuevo unas certeras palabras del mismo Foucault- que en el proceso de constitución de la mirada médica, –el ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él la ha dado a la luz; al abrirse, abre lo verdadero de una primera apertura: flexión que marca, a partir del mundo de la claridad clásica, el paso de las *Luces* al siglo XIX”⁶¹.

La mirada médica aprende a percibir diferencias y a establecer, a partir de la singularidad de lo percibido, un síntoma de lo que de forma previa se ha categorizado como la enfermedad. —El síntoma se convierte por lo tanto en signo bajo una mirada sensible a la diferencia, a la simultaneidad, o a la sucesión, y a la frecuencia. Operación espontáneamente diferencial, consagrada a la totalidad y a la memoria, calculadora también; acto que por consiguiente reúne, en un solo movimiento, el elemento y el vínculo de los elementos entre sí”⁶².

⁶⁰ Godard, E. E., "A better reading", *Canadian Medical Association Journal*, 173 (9); 2005, p. 1072. Godard realiza una breve e interesante aproximación, comentando el contenido de la obra de John C. Burham, *What is medical history?*

⁶¹ Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, Edic. Cit., p. 6.

⁶² *Ibidem*, p. 137.

1.1. *Aproximaciones biopolíticas a la mirada médica.*

El saber médico moderno no sólo tiene la función específica de restaurar la salud de los enfermos, en la medida en que la eficacia de sus técnicas y procedimientos lo hace posible. También posee otros cometidos y es utilizado como elemento esencial en otros procesos, cuyo objetivo es mantener la salud física y moral, no sólo de un individuo concreto, sino de todo el cuerpo social en su conjunto. La medicina, al integrarse como saber básico en el poder biopolítico, proyectará el conocimiento de la salud y la enfermedad sobre el cuerpo social, tras haberlo adquirido mediante el estudio del cuerpo individual. A partir de finales del siglo XVIII, todos estos procesos encuentran una base de confluencia firme que, siguiendo la denominación que emplea el pensador francés, podemos llamar *biopolítica*. Como Foucault señala,

no habría medicina de las epidemias, sino reforzada por una policía: vigilar el emplazamiento de las minas y los cementerios, obtener lo más rápidamente posible la incineración de los cadáveres en vez de su inhumación, controlar el comercio del pan, del vino, de la carne, reglamentar los mataderos, las tintorerías, prohibir los alojamientos insalubres; sería menester que después se estableciera, para cada provincia, un reglamento de salud para leerse en el sermón o en la misa, todos los domingos y fiestas, y que hiciera referencia a la manera de alimentarse, de vestirse, ...⁶³

Es decir, que el comportamiento de los individuos fuese inducido por el saber-poder biopolítico en gran número de detalles. Tras ello encontramos más una labor pedagógica que un ejercicio opresivo y directo de la capacidad de controlar la sociedad. El poder biopolítico tan sólo aplica de forma excepcional su capacidad represora de la divergencia, mediante el uso directo de la fuerza. Sus procedimientos se apoyan mucho más en la posibilidad de convencer a la población para que oriente su comportamiento en determinados sentidos,

⁶³ *Ibidem*, pp. 47-8.

aquellos que favorecen el logro de los objetivos perseguidos por el programa que orienta cotidianamente su acción.

1.2. *Normatividad médica.*

El ejercicio de la medicina aparece, de forma inevitable, acompañado de cuestionamientos morales y vinculado a un determinado marco jurídico. En ese sentido, piensa Foucault que —el problema moral más importante que la idea clínica había suscitado era éste: ¿con qué derecho se podía transformar en objeto de observación clínica, un enfermo al cual la pobreza había obligado a solicitar asistencia al hospital?” Foucault explicita más esta cuestión, apuntando lo siguiente: —había requerido una ayuda de la cual él era sujeto absoluto en la medida en que ésta había sido concebida para él; y ahora se le requiere para una mirada, de la cual él es el objeto y el objeto relativo, ya que lo que se descifra en él está destinado a conocer mejor a los otros”⁶⁴.

No hay que olvidar, en efecto, que la medicina hospitalaria estaba orientada en sus inicios a las clases populares, que no podían pagar el coste de la atención personal por parte de un profesional de prestigio. El Hospital era, en sus orígenes, un lugar en el que los pobres recibían una atención mínima, por parte de profesionales que no tenían la posibilidad de establecerse para ejercer la medicina por cuenta propia. No obstante, la medicina hospitalaria evolucionará hasta convertirse en praxis médica y ocupar el lugar central en la actividad médico-sanitaria. En consonancia con esto, la medicina pasará, en las sociedades modernas, a desempeñar funciones normativas. El calado y consecuencias de la distinción entre lo normal y lo patológico, así como la

⁶⁴ *Ibidem*, p. 125.

percepción y gestión de riesgos lo requieren de ese modo. En palabras de Foucault, —esta gestión de la existencia humana, la medicina toma una postura normativa⁶⁵. Pasará a decir a los individuos qué deben y qué no deben hacer. De esta forma, su poder se proyecta sobre el cuerpo social en su conjunto, incidiendo sobre lo jurídico y consiguiendo efectos que la mera represión de ciertas conductas jamás podría estar en situación de lograr.

La importancia de la medicina va, por tanto, más allá de lo a primera vista esperable. Su impacto se deja sentir en la misma evolución de los saberes y en la evolución de las interacciones que entre ellos se producen. Desde esa perspectiva, nos dice Foucault, —puede comprenderse la importancia de la medicina en la constitución de las ciencias del hombre: importancia que no es sólo metodológica, sino ontológica, en la medida en que toca al ser del hombre como objeto del saber positivo⁶⁶. En efecto, la instauración de la mirada médica, como perspectiva dotada de poder de objetivación y construcción científica, será el punto de partida para la transformación de todas las ciencias humanas.

En el período de la Ilustración aparece ya el gran mito de la libre mirada que, en su fidelidad a descubrir, recibe la virtud de destruir; mirada purificada que purifica; liberada de la sombra, disipa sombras. Los valores cosmológicos implicados en la *Aufklärung* cuentan aún aquí. La mirada médica, cuyos poderes tratamos de reconocer, no ha recibido todavía en la organización clínica su estructura tecnológica; no es más que un segmento de la dialéctica de las luces transportado al ojo del médico⁶⁷.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 61.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 277.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 82. Ver también, Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique?*, Paris, Vrin. 2015, p. 44.

En definitiva, el medio hospitalario ha hecho posible la construcción de la mirada médica moderna. En él, la observación se convierte en sistemática y ocupa una posición central en el desarrollo del saber médico. La observación clínica implica dos dominios que le están asociados necesariamente y que se han conjugado entre sí: el dominio hospitalario y el dominio pedagógico”⁶⁸. Un aspecto de indudable interés consiste en poner de relieve la importancia que la apuesta de la Ilustración por el pensamiento crítico tiene en la configuración de la dimensión pedagógica a la que hace un momento se aludía. Es esa potencia crítica y, en consecuencia, discriminadora, la que hace viable la construcción del saber médico moderno. En el medio hospitalario, la observación, el análisis y la discusión se han de implementar y complementar de forma continuada.

Si se ha vuelto a envolver la mirada médica en un halo misterioso es porque nos cuesta comprender los resultados del paradigma de la observación, sin mitificar la labor de quienes construyen un saber a partir de ella. —Es el ojo que habla sería el servidor de las cosas del maestro de la verdad. Se comprende cómo, alrededor de estos temas, se ha podido reconstruir un cierto esoterismo médico después del sueño revolucionario de una ciencia y una práctica absolutamente abiertas: no se ve en lo sucesivo lo visible sino porque se conoce el lenguaje; las cosas se ofrecen al que ha penetrado en el mundo cerrado de las palabras; y si estas palabras comunican con las cosas, es que obedecen a una regla intrínseca a su gramática”⁶⁹.

Por otra parte, como Foucault no dejará de señalar, no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta en realidad quién ha propuesto la

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 157.

⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 165-6.

interpretación”⁷⁰. Estas palabras, con las que Foucault se refiere a la teoría de la interpretación de Nietzsche, pueden dar mucho juego en el contexto en que nos estamos moviendo en estas páginas. En efecto, la mirada médica no analiza desde una imposible neutralidad, sino que interpreta desde un discurso estructurado de acuerdo al canon científico de una época. Por otra parte, no sólo tiene como objetivo el diagnóstico de la enfermedad, sino también seguir proporcionando contenido que pueda contribuir a la ampliación del ámbito de fenómenos abarcado por el discurso médico.

1.3. *La enfermedad y la muerte.*

Un paso de notable complejidad fue –y sin lugar a dudas sigue siendo– integrar la ineludible presencia de la muerte en el interior del discurso y la praxis clínicos. Indagando en tal dirección, Foucault ha concluido que,

a partir de Bichat, el fenómeno patológico es percibido sobre el fondo de la vida, encontrándose vinculado de éste modo a las formas concretas y obligadas que ésta toma en una individualidad orgánica (...) El descubrimiento de los procesos vitales como contenido de la enfermedad, permite darle un fundamento que no es ni lejano ni abstracto; un fundamento tan próximo, como es posible, de lo que es manifiesto; la enfermedad no será ya sino la forma patológica de la vida⁷¹.

Al quedar integrada, según las formas científicas de proceder, en el contexto mismo de la vida, –al muerte ha abandonado su viejo cielo trágico; hela aquí convertida en el núcleo lírico del hombre: su visible verdad, su visible secreto”⁷². Secreto visible, sí, pero nunca desentrañado del todo, ya que la medicina hospitalaria arroja una inédita luz sobre ella, pero envuelve asimismo la muerte en nuevas opacidades. Por otra parte, la medicalización de la vida y

⁷⁰ Foucault, M., *Nietzsche, Marx, Freud*, Barcelona., Anagrama, 1970, p. 40.

⁷¹ Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, p 217.

⁷² *Ibíd*em, p. 244.

la muerte tendrán importantes efectos sobre la forma en que se concibe la identidad del ser humano y en que se tutela jurídicamente la vida. A medida que la dependencia de ésta aumenta en relación a la tecnología aplicada a la Medicina, el Derecho habrá de entrar en terrenos en los que los límites se hacen cada vez más sutiles y las demarcaciones con relevancia jurídica tan sólo pueden trazarse con la ayuda del conocimiento científico.

Advertidos de la presencia de dicho juego de luces y sombras, podemos considerar que, —cuando la muerte se ha convertido en el a priori concreto de la experiencia médica, es cuando la enfermedad ha podido desprenderse de la contranatura y tomar cuerpo en el cuerpo vivo de los individuos”⁷³. En efecto, naturalizar la muerte ha sido el mayor reto histórico al que la medicina se ha enfrentado. Dicha transformación produce como efecto derivado la propia naturalización de la enfermedad, integrada ahora, al igual que la misma muerte, en los procesos de los que depende la vida.

No en vano, señala Foucault, será —decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tenido por ella sobre el individuo, haya debido pasar por este momento de la muerte. Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión”⁷⁴. Es decir, en el momento en que el progreso de las ciencias humanas ha puesto de manifiesto la carencia de fundamento de las ontologías humanistas de carácter especulativo.

⁷³ *Ibidem*, p. 276.

⁷⁴ *Ibidem*.

1.4. *Las instituciones.*

Foucault nos ofrece una definición muy amplia del ámbito que podríamos denominar *institucional*. Para él, —el que generalmente se llama ‘institución’ es todo comportamiento más o menos forzado, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado, en resumen, todo lo social no-discursivo, eso es la institución”⁷⁵. No obstante, en contra de lo que un número considerable de sus lectores han llegado a creer, no piensa Foucault que el ámbito institucional ejerza un control sobre los individuos al que éstos no pueden de ningún modo escapar. En ese sentido afirma que —~~hemos~~ creído que no podíamos cambiar nada, por ejemplo de nuestra vida familiar o sexual, sin trastocar nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos desembarazarnos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y las estructuras sociales, económicas o políticas; lo que no significa, por supuesto, que no existan relaciones entre la una y las otras. Pero son relaciones variables”⁷⁶. Es posible, en consecuencia, que el individuo resista, en su propia existencia individual, a las formas institucionalizadas de ejercicio del poder. La persona que se resiste a permanecer completamente integrada en un marco institucional, intentaría redefinir con esa actitud, de forma particular, la relación que mantiene con su propio cuerpo y trazar líneas de libertad, allí donde imperan los ideogramas que tan importantes son para el sostenimiento del poder biopolítico.

⁷⁵ Foucault, M., “El juego de Michel Foucault”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p.132.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 193.

Por otra parte, como ha señalado M. Salguero, conviene tener presente en este punto que, “desde el punto de vista jurídico-político, la noción de ciudadanía se conecta sistemáticamente con los derechos de participación y con la categoría de status subjetivo para la titularidad de esos derechos”. Salguero, M., “Socialización política para la ciudadanía democrática”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez* 38, 2004, p. 98

Aproximándonos ya al final de las páginas de este capítulo, resulta sin duda pertinente evocar una entrevista, extensa y de jugoso contenido, en la que Foucault esclareció la existencia de ciertas relaciones entre la mirada médica y el derecho a la salud. El telón de fondo era la reflexión acerca del crecimiento de la demanda social de atención sanitaria y el reto que, para la sociedad, suponía encontrar la respuesta más adecuada a dicha demanda, cuyo crecimiento avanza a un ritmo cada vez más acelerado. A este respecto, hay que decir que Foucault llegaba a una conclusión que puede generar un rechazo inicial en buena parte de sus lectores, ya que venía a considerar —que no tiene sentido hablar de *derecho a la salud*—. En efecto, para él —la salud —la buena salud— no puede derivarse de un derecho; la buena y la mala salud, sean cuales sean los criterios burdos o ajustados que se utilicen para definirla, son hechos: estados físicos y también estados de conciencia”⁷⁷. Con ello se hacía eco de una compleja definición de salud, cuya amplitud cuadra bastante bien con lo que más tarde estableció la OMS⁷⁸. Abundaba en esta línea de reflexión señalando que —incluso si se argumenta precipitadamente diciendo que la frontera que separa la salud de la enfermedad viene definida por la capacidad de los médicos para reconocer una enfermedad, por el tipo de vida o de actividad del sujeto, y, por lo que en una cultura determinada es reconocido o no como enfermedad, esta relativización”, no conllevaría, en su opinión, la existencia de un derecho que deba reconocerse a los individuos a estar sanos o a no estarlo⁷⁹. Pues, en efecto, ambas posibilidades han de ser contempladas

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ <http://www.who.int/suggestions/faq/es/>

⁷⁹ Foucault, M., “Seguridad social: sistema finito frente a una demanda infinita”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 230.

cuando se considera la salud como *derecho*. Con ello queremos recordar que el individuo ha de tener la posibilidad de reivindicar su derecho a dejar de lado las pautas de vida que, según haya quedado establecido por el saber médico en determinado momento histórico, conducirían a la salud.

En tal contexto es necesario hacer referencia, para finalizar estas consideraciones, a la relación entre medicina y *cultura de sí* o el cuidado de sí, que como es bien sabido fue objeto de una atención preferente de Foucault durante el último período de su vida. En ese sentido, es conveniente recordar que, para él, la *cultura de sí* tiene una función curativa y terapéutica. Por ello, tras estudiar cómo funcionó ésta forma de atención a uno mismo en la antigüedad grecolatina, llegó a considerar que es más correcto situarla en la proximidad del modelo propio del saber médico que de aquel otro que se refiere a la actividad pedagógica. Así pues, Foucault ha evocado de qué manera —la existencia de una noción como la de *pathos*, que significa la pasión del alma tanto como una enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite la aplicación al cuerpo de expresiones tales como *curar*, *sarar*, *amputar*, *sacrificar*, *esacrificar*, *purgar*, etc. Es preciso también recordar el principio familiar a los epicúreos, a los cínicos y a los estoicos, según el cual, la tarea de la Filosofía es curar las enfermedades del alma. Plutarco pudo decir un día que la Filosofía y la Medicina constituyen *mia khôra*, una única región, un solo dominio⁸⁰. Aunque a primera vista no lo parezca, eso sigue siendo cierto para nosotros, si nos referimos a la Filosofía del cuidado de sí, que Foucault retomó y quiso impulsar. En efecto, la Medicina actual, en la que la acción preventiva es esencial, pretende que los individuos

⁸⁰ Foucault, M., “La culture de soi”, en Foucault, M., *Qu’est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 94.

integren cierto nivel de conocimientos médicos en la práctica cotidiana del cuidado de sí mismos. Pero se nos antoja que también lo es, cuando pensamos en el peso que esa parte esencial de la Filosofía que es la ética ha de tener en la praxis médica. En cualquier caso, es preciso contemplar, como trasfondo de todo este enfoque, el papel que hoy juega el reconocimiento y protección jurídica de la autonomía del paciente.

2

Locura, autonomía y responsabilidad.

Se dice que Antifonte de Ramnunte compuso tragedias él solo y con Dionisio el tirano. Más aún, estando ocupado con la poesía, compuso un arte para evitar el dolor, igual que la terapia que los médicos prescriben a los enfermos. En Corinto, donde tenía dispuesta una consulta junto al ágora, anunció que podía curar mediante palabras a los deprimidos y, tras indagar las causas, consolaba a los enfermos, pero, creyendo que este arte era inferior a sus posibilidades, retornó a la retórica⁸¹.

Michel Foucault, desde su primera obra publicada, *Enfermedad mental y personalidad*, inició una aproximación al tema de la locura, que tiene en la relación de la enfermedad mental con los problemas de la construcción de la subjetividad uno de sus pilares fundamentales. El asunto es de una gran relevancia y su estudio nos permite poner en conexión diversas configuraciones de poder, que inciden sobre la determinación de ciertos trastornos como patologías mentales, la función social y la protección jurídica que tal acción tiene.

De la manera más contundente y radical, Foucault había declarado en las páginas de su *Historia de la locura*, que —del hombre al hombre verdadero, el camino pasa por el hombre loco⁸². No se trataba de una afirmación ocurrente; por el contrario, en muchos momentos de su vida intuimos que su esfuerzo por conocer y comprender las conductas divergentes hace honor al trasfondo de esa frase que escribió en las páginas de la que fue su Tesis Doctoral.

En la conferencia que impartió en la Universidad de Berkeley el 12 de abril de 1983, un año antes de su muerte, bajo el título de —La culture de soi”, señalaba que su objetivo primordial no había sido responder a la pregunta, —¿Qué es un ser pensante?”, sino intentar encontrar una respuesta a ésta otra: —¿Cómo la

⁸¹ Pseudo-Plutarco, *Vidas de los diez oradores*, I, 833c. Citado en, VV.AA.: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Prólogo, traducción y notas de J. Solana Dueso, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pp. 277-8.

⁸² Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1985, vol. II, p. 285.

historia de nuestro pensamiento –quiero decir nuestra relación con la verdad, con las obligaciones, con nosotros mismos y con los otros- ha hecho de nosotros lo que somos?”⁸³ Dicho en otros términos, no le interesaba ahondar en la perspectiva cartesiana sino investigar acerca del poder constitutivo que posee el uso de la razón, así como de sus relaciones con el funcionamiento del poder.

En efecto, una de las grandes cuestiones que cruzan toda la obra de Foucault es la relativa a la fundamentación de la verdad y a las consecuencias que tiene sobre los individuos el establecimiento de algo como *verdadero*. En este punto confluyen las dos dimensiones, individual y social, de la conciencia. Además de ello, siguiendo la orientación que Foucault ha dado a algunos de sus estudios más relevantes, sobre este asunto incide de forma directa la cuestión de los efectos individuales y sociales de la construcción de *la verdad del sujeto*. Toda acción queda asociada a una repercusión particular, cuando se trata de establecer a través de ella la verdad del individuo. En ese contexto habría que pensar la capacidad de normalización que tiene la conciencia. En efecto, la mecánica de su funcionamiento *normaliza* una forma de experiencia, mientras que su contenido *normaliza* un modo de interactuar en el mundo.

En su obra titulada, *La búsqueda científica del alma*, Francis Crick hablaba de la existencia de un —espacio de trabajo global” en nuestro cerebro, e identificaba la información que hay en un momento dado en ese espacio con lo que denominamos *conciencia*⁸⁴. El paradigma operacional se imponía así sobre otras interpretaciones posibles y le permitía romper con toda forma de esencialismo.

⁸³ Foucault, M., “La culture de soi”, en Foucault, M., *Qu’est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 84.

⁸⁴ Crick, F., *La búsqueda científica del alma*, Madrid, Debate, 1994, p. 24.

Una referencia más nos ayudará a plantear otra dimensión de este problema.

Es la relativa a la necesidad, que parecen sentir numerosas personas en nuestra sociedad, de atenuar la actividad usual de su conciencia. En efecto, Jean Pierre Changeux nos dice que

una sola cifra prueba la urgencia del problema, la del consumo de los medicamentos más vendidos en el mundo: las benzodiazepinas. Estos medicamentos son tranquilizantes menores y actúan a nivel del receptor cerebral de un neurotransmisor inhibitor, el ácido gamma-amino-butírico. Aumentando su efecto, calman la angustia y ayudan al sueño [...]. Un adulto de cada cuatro se tranquiliza químicamente. ¿Debe el hombre moderno dormirse para soportar los efectos de un entorno que él ha producido? Ha llegado ya el momento de considerar el problema con seriedad⁸⁵.

A ello añade Changeux otra consideración de profundas implicaciones, al decirnos que —es necesario construir todavía en nuestro cerebro una imagen del hombre, una idea que sea como un modelo que podamos contemplar (Spinoza, *Ética*); y que sirva para el futuro”⁸⁶. Sobre todo que no dé pavor contemplar, pues bien parece que el ser humano hace tiempo que no soporta ver la imagen que le devuelve el espejo.

Además de ello, ha de tenerse en cuenta otro aspecto primordial. Se trata del que también hace notar Crick, al indicarnos que —a muchas personas les resulta difícil aceptar que lo que ven es una representación simbólica del mundo: todo parece tan real ... Pero lo cierto es que no tenemos un conocimiento directo de los objetos del mundo: lo que tenemos es una ilusión producida por la misma eficiencia del sistema”⁸⁷. En efecto, aun interpretando ese término en la más noble de sus acepciones, no deja de ser una ilusión. Una ilusión chocante cuando se la piensa como tal, ya que

⁸⁵ Changeux, J. P., *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, pp. 326-7.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Crick, F., *La búsqueda científica del alma*, Edic. Cit., p. 44.

en la percepción, lo que el cerebro capta se refiere normalmente al mundo exterior o a otras partes del cuerpo. Por eso lo que vemos aparenta estar situado fuera de nosotros mismos, aunque, las neuronas que ven están en el interior de la cabeza. Para muchas personas, esta es una idea extraña: el mundo está situado en el exterior del cuerpo y, sin embargo, en otro sentido (lo que sabemos de él) se encuentra por completo dentro de nuestras cabezas⁸⁸.

Sobre el sujeto, la conciencia y la acción en el mundo habló Freud desde los presupuestos básicos del Psicoanálisis. En su opinión, ~~el~~ destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si ~~–y hasta qué punto–~~ el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción”⁸⁹.

Como vemos, el objetivo último perseguido por Freud tenía dos vertientes distintas pero complementarias entre sí: conseguir la integración social efectiva del individuo y eludir el riesgo de la autodestrucción de la sociedad. Para ello era necesaria una comprensión más profunda de los mecanismos que regulan el psiquismo humano. Sin embargo, en opinión de sus críticos, el Psicoanálisis acabó convertido en un dogma más, con funciones represivas tanto en el orden intelectual como en la esfera social. En esa línea, sostiene un desengañado Félix Guattari que tanto el movimiento psicoanalítico como el marxista han estado dominados por diversas formas de fundamentalismo e inmovilismo⁹⁰. En efecto, para Guattari, tanto el marxismo como el freudismo –otrora señalados ejemplos de pensamiento revolucionario– se han convertido en garantes del orden establecido. Sobre ellos se soporta, ahora por reducción al absurdo, la demostración de la imposibilidad de romper el orden establecido. Por lo demás, cuando se dice que si esto sucede es porque se ha traicionado el mensaje auténtico y original de ambos movimientos se cae, según Guattari,

⁸⁸ *Ibidem*, p. 129.

⁸⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, Edic. Cit., pp. 87-88.

⁹⁰ Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977, p. 17.

en un fetichismo mitificador de ambas doctrinas. En realidad, tal como él interpreta lo sucedido, ningún otro movimiento y mucho menos ninguna otra teoría científica, ha sido tan respetado en su sentido literal como lo han sido el marxismo y la teoría psicoanalítica⁹¹. Así pues, pretendiendo ser movimientos de liberación, han acabado convertidos en sistemas opresivos de pensamiento.

2.1. Líneas de aproximación al pensamiento de Freud.

Como punto de partida para acercarnos al modo de adentrarse en lo social y cultural derivado del Psicoanálisis, podríamos tomar las siguientes aseveraciones de su fundador, Sigmund Freud. En efecto, a su juicio,

si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que éste, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico que muchas culturas –o épocas culturales, y quizá aún la humanidad entera- se habrían tornado neuróticas bajo la presión de las ambiciones culturales?⁹²

Freud sugiere así la existencia de un conflicto entre el individuo y la sociedad; conflicto que habría ido amplificándose en la medida en que el orden social ganaba en complejidad.

En *Psicología de las masas*, Freud nos habla de la contraposición entre el *principio de placer* y el *principio de realidad*⁹³. Para él, los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí fuera del tiempo”. Aclara esta enigmática afirmación, subrayando que, —no pueden ser ordenados temporalmente”, ya que —el tiempo no cambia nada en ellos” y —no se les puede aplicar la idea de

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² Freud, S., *El malestar en la cultura*, Edic. Cit., p. 86.

⁹³ Freud, S., *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 81 y ss.

tiempo”⁹⁴, pues han quedado fijados en un instante del mismo que ya no existe, pero que es un eterno momento presente para el individuo.

Añade además, ampliando así las sugerentes proyecciones de las ideas hace un momento reseñadas, que —nuestra abstracta idea del tiempo parece más bien basada en el funcionamiento del sistema Percepción-Conciencia, y correspondiente a una autopercepción del mismo”⁹⁵. La autopercepción del propio proceso perceptivo generaría la intuición del tiempo y, con ella, la posibilidad de situar la realidad percibida en la temporalidad de la conciencia.

Abundando en la primera de las líneas de interpretación del Psicoanálisis que recogíamos al inicio de este apartado, recordemos que, en *El porvenir de una ilusión*, Freud se ocupa de subrayar que —cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano”⁹⁶. Los seres humanos, a su entender, —sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así pues, la cultura ha de ser defendida contra los individuos”⁹⁷.

La conclusión puede causar sorpresa, toda vez que la imagen de Freud como liberador de las fuerzas ocultas de la mente y, en consecuencia, defensor del deseo de autoafirmación de los seres humanos, sigue estando muy extendida. Sin embargo, cuando leemos sus obras, nos asalta la impresión de la latencia en ellas de un profundo pavor, que el fundador del movimiento psicoanalítico habría sentido al asomarse al territorio que con su práctica de análisis y terapia abrió para todos nosotros. Podríamos decir que fue un explorador que quedó

⁹⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1970, p. 143.

⁹⁷ *Ibidem*.

tan fascinado como lleno de inquietud, al contemplar la realidad que se abría ante sus ojos.

Desde esta perspectiva tendríamos que analizar el trasfondo de sus palabras cuando dice que —el hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad”⁹⁸. En efecto, siguiendo las tesis de Freud, las consecuencias de ese sacrificio en el ámbito individual tienen que ver con el progresivo incremento de las patologías mentales.

Pero no sólo eso, ya que el mismo Freud sostiene que, —además de la necesaria limitación institucional que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar miseria psicológica de las masas”⁹⁹. Con ello apunta a las consecuencias psicológicas de las acciones que la política de masas realiza con objeto de consolidar el poder establecido.

Partiendo de tales presupuestos habría que entender sus apreciaciones cuando señala que —la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que éste, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas —o épocas culturales, y quizá aún la humanidad entera- se habrían tornado neuróticas bajo la presión de las ambiciones culturales”¹⁰⁰. Así pues, Freud pone el acento en el conflicto que existe entre impulsos individuales y presiones sociales. Al prevalecer de forma incuestionable estas últimas, el individuo experimentaría diferentes tipos de desajuste mental que se traducirían en otros tantos trastornos patológicos.

⁹⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, Edic. Cit., pp. 56-7.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 86.

Por otra parte, considera Freud, como ya se ha indicado, que el inconsciente se ubica en un espacio que queda al margen del decurso temporal. Por tanto, los esquemas temporales que nos permiten ordenar el contenido de la conciencia, no sirven de nada para establecer un orden en el inconsciente¹⁰¹. En la conciencia se percibe el tiempo a partir de la constancia que se advierte en ciertos cambios que se producen tanto en el interior como en el exterior de la mente¹⁰². Desde esta perspectiva, el tiempo es cambio percibido y ha de ser pensado a partir del ritmo, la repetición y la constancia de la percepción. De otra forma, pensar el tiempo es el origen de una experiencia de desasosiego y angustia. Experiencia de una temporalidad que viene del caos y va hacia el caos.

Así pues, desde la misma experiencia de la temporalidad hasta la percepción y gestión de los impulsos, el individuo experimenta su propio existir como vivencia permanente de la confrontación. La conclusión a la que llega, partiendo de los supuestos que acabamos de enunciar, está cargada de pesimismo. En efecto, para él, —cada individuo es virtualmente un enemigo de la civilización, a pesar de tener que reconocer su general interés humano¹⁰³.

Abundando en ello, recalca Freud que, —los hombres sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer posible la vida en común. Así pues, la cultura ha de ser defendida contra los individuos¹⁰⁴. Con ello está legitimando la represión social y la autorrepresión que los individuos han de ejercer sobre cierto número de tendencias que tienen

¹⁰¹ Freud, S., *Psicología de las masas*, Edic. Cit., p. 104.

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, Edic. Cit., p. 143.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

un efecto sobre su conducta tras asomar a la superficie desde el interior de su psiquismo.

En terminología psicoanalítica, el origen remoto de esas tensiones está en la dificultad de canalizar los impulsos que provienen del ello, que entran en conflicto con el resto de los niveles del psiquismo. Groddeck lo explica afirmando —que el ser humano es vivido por lo desconocido. En él hay un ello, un algo maravilloso que regula todo cuanto hace y le ocurre. La frase ‘yo vivo’ sólo es exacta en forma condicional, sólo expresa un pequeño fenómeno parcial de la verdad fundamental: el ser humano es vivido por el ello”¹⁰⁵.

Aunque Groddeck debería decir mejor —y me pregunto si no digo esto porque los impulsos del *ello* estarán actuando ahora sobre mi *yo*- que intenta regular o que impulsa aquello que, desde dentro, tiende a controlar la conciencia y la acción. Constituye un objeto de discusión determinar si el Psicoanálisis ha conseguido o no explicar los mecanismos básicos de nuestro psiquismo.

Sin embargo, la crítica a Freud se hace más radical en autores como Guattari, formados en la tradición psicoanalítica. Para él,

Freud no comprendió gran cosa de la esquizofrenia. Muchas de las luchas de tendencias internas dentro del movimiento psicoanalítico, se aclararían si se las considerase bajo la perspectiva de esta hostilidad fundamental de Freud en relación a la psicosis. La psicosis y la revolución han sido dos objetos tabú. La normalidad se identificaba con la aceptación de vivir en familia. Freud despreciaba el delirio [...] Despreciaba también a las mujeres. Su representación de la sexualidad y de la sociedad es enteramente falocéntrica¹⁰⁶.

En su opinión, Freud habría retrocedido lleno de pavor ante la posibilidad de una subversión radical, que se derivaría de la vivencia de la opresión que cada individuo porta consigo.

¹⁰⁵ Groddeck, G., *El libro del ello*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 22.

¹⁰⁶ Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Edic. Cit., p. 21.

Interpretando críticamente el paradigma psicoanalítico, Guattari nos coloca ante una singular disyuntiva.

Se trata, por tanto, de optar: o el deseo viene a desear la represión y se hace su cómplice –y logra así un estatuto, tal vez neurótico, tal vez angustiado, pero en todo caso un estatuto- o se revela contra el orden establecido y se le rodea por todas partes.

Para intentar avanzar un poco sobre estas cuestiones, hace una docena de años, yo había avanzado la noción de *transversalidad*, con el objetivo de expresar la capacidad de una institución de manejar los datos de acogida del super-yo' de tal suerte que permitieran revelar ciertos síntomas, ciertas inhibiciones. La modificación del coeficiente local de transversalidad' implica la existencia de un núcleo erótico, de un eros de grupo, su toma en consideración, aunque sólo fuera parcial, por un grupo sujeto de la política local. Así, una formación social puede modificar la causalidad' inconsciente que desencadena la actividad del super-yo¹⁰⁷.

Se trataría, finalmente, de actuar sobre el *ello* de forma no confinadora ni represiva, buscando un cierto equilibrio colectivo entre los impulsos provenientes del *ello* y los que provienen del *super-yo*. Por modesto que este planteamiento parezca, lleva consigo un intenso potencial de subversión del orden establecido.

2.2. Líneas de aproximación a la interpretación de la locura en Foucault.

Volviendo a una de las líneas críticas que ya hemos adelantado páginas atrás, recordemos que Gilles Deleuze y Félix Guattari plantearon en su célebre libro, *El antiedipo*, que

Michel Foucault ha podido señalar hasta qué punto la relación de la locura con la familia estaba basada en un desarrollo que afectaba al conjunto de la sociedad burguesa del siglo XIX y que confiaba a la familia funciones a través de las que se evaluaban la responsabilidad de sus miembros y su culpabilidad eventual (...) el Psicoanálisis no innova, sino que concluye lo que había empezado la psiquiatría del siglo XIX¹⁰⁸.

En efecto, el espacio familiar había empezado a ser considerado como un terreno en el que se producían múltiples conflictos, con anterioridad a la labor

¹⁰⁷ Ibídem, pp. 21-2.

¹⁰⁸ Deleuze, G. – Guattari, F., *El antiedipo*, Barcelona, Barral, 1974, p 54.

clínica freudiana¹⁰⁹. Tanto el psicoanalista como el paciente, por el hecho de haber crecido en el seno de una familia, compartirían experiencias que harían posible la transferencia de información relevante acerca del origen de la perturbación psíquica.

En ese sentido habría que recordar que, a juicio de Foucault, en Freud

a través de todo el estudio de la transferencia, vemos como se afirma la imposibilidad del carácter infinito e infinitamente problemático que tiene la relación entre el analizado y el analista, relación que es evidentemente fundamental para el Psicoanálisis, y que abre el espacio en que no deja de desplegarse sin llegar a acabar jamás¹¹⁰.

A este respecto, Foucault añade una sugerente proyección, al decir que —también en Nietzsche está claro que la interpretación permanece siempre sin acabar¹¹¹. Por otra parte, las críticas al trabajo de Freud no se centran tan sólo en cuestionar la originalidad de sus planteamientos y métodos. En efecto, Foucault señala asimismo que

el Psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; pero sigue siendo extraño al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar, lo que habría de ser esencial en esa labor. Desde el siglo XVIII, la vida de la sinrazón no se manifiesta ya sino en el fulgor de obras como las de Hölderlin, las de Nerval, de Nietzsche o de Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que se curan, y resisten por su propia fuerza a ese gigantesco aprisionamiento moral que se tiene el hábito de llamar la liberación de los alienados¹¹².

Porque, en su opinión, la denominada —“~~de~~ jeración de los alienados” es en realidad una forma sutil de dominación, al someter a un grupo de personas cuyo pensar, sentir y actuar está marcado por modos peculiares de divergencia, a la tiranía de la normalidad. Implica, además, un juicio moral sobre la alienación, una condena moral de esas formas de divergencia.

El loco es el espejo donde nos miramos. Lo hacemos así para ver en él aquello que no vemos en otros espejos, que nos devuelven la ilusión de la

¹⁰⁹ Carroy, J., *Nuits savantes. Une histoire des rêves*, Paris, Éditions EHSS, 2012, pp. 233 y ss.

¹¹⁰ Foucault, M., *Nietzsche, Marx, Freud*, Barcelona, Anagrama, 1970, p. 34.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1985, vol. II, p. 263.

estabilidad física y emocional. Por eso afirma Foucault que —el hombre moderno ha encontrado en el loco su propia verdad alienada”¹¹³. Una verdad que le ha sido arrebatada por la reconciliación con el orden establecido que se le ha impuesto, en forma de *liberación* o humanización del tratamiento que recibe.

Foucault presenta a *Don Quijote de la Mancha* como la primera de las obras modernas, porque en ella vemos cómo el lenguaje rompe su forma tradicional de relación con las cosas. La analogía y el juego habitualmente admitido de semejanzas se rompen en el relato de la experiencia de la locura¹¹⁴. —El loco (...) deviene, en la experiencia occidental, el hombre de las semejanzas salvajes. Este personaje (...) es el mismo que el *alienado* en la *analogía*”¹¹⁵.

Como decíamos, un ejemplo paradigmático es, para él, el personaje cervantino de Don Quijote de La Mancha. Tal como Foucault interpreta el relato de las aventuras del caballero de la triste figura, —Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros. Y no se da otras pruebas que el espejismo de las semejanzas”¹¹⁶. Lee el mundo, pero no para comprender lo que es el mundo sino para reafirmar lo que, a su peculiar juicio, el mundo debería ser. El objetivo al que pretende acercarse Don Quijote, según Foucault, es transformar la realidad en signo¹¹⁷. Pero el sistema de signos que intenta reafirmar es el que permite representar y pensar lo otro, lo que forma parte de un mundo omitido y que niega el derecho a establecer el imperio absoluto de la mediocridad.

¹¹³ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. I, p. 129

¹¹⁴ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 62.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 63.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 61.

¹¹⁷ *Ibíd.*

2.3. Crisis de los modelos clásicos de interpretación de la locura.

—Cualquiera prefiere lamentarse con mente sana a alegrarse en la locura”.

Agustín de Hipona

Los modelos de interpretación de la locura desarrollados durante la que Foucault denomina la *Época clásica*, persisten en buena medida en la interpretación psicoanalítica. De igual manera, en la psiquiatría contemporánea se han mantenido vigentes los modelos básicos de interpretación que se establecieron a partir de los estudios de Pinel. Las ideas de alienación y regresión han sido dos de los pilares para interpretar la locura. No obstante, la psiquiatría contemporánea ha desarrollado diferentes líneas críticas con respecto a la aplicación de ambas ideas.

Como ilustración de estas últimas líneas de interpretación, resulta esclarecedor lo que decía a propósito de su enfermedad Joan, una esquizofrénica de 26 años, cuyo testimonio recoge Laing, así como la interpretación de tales palabras por parte de este último. En efecto, ella afirmaba que «estar loco es como una de esas pesadillas en las que uno trata de gritar pidiendo auxilio y no sale ningún sonido de la boca. O, si puede llamar, nadie oye o entiende. No puede uno despertar de la pesadilla a menos que alguien lo oiga y le ayude a despertar»¹¹⁸.

Cuando continúa Joan relatando su experiencia como paciente psiquiátrica, nos pone sobre la pista de un detalle de gran relevancia. Ella lo relata con

¹¹⁸ Laing, R., *El yo dividido*, Madrid, FCE, 1975, p. 160.

estas palabras: —Yo necesitaba que usted fuese una gran roca a la que pudiese empujar y que, sin embargo, nunca comenzara a rodar y no me abandonara. Podía ser mala con usted. Con todos los demás trataba de cambiarme a mí misma para agradecerles”¹¹⁹.

Como vemos, Joan hacía daño a aquel de quién más esperaba, a quien necesitaba de forma objetiva convertir en su aliado, a la persona cuyo apoyo más necesitaba. Al actuar así tal vez buscaba la certeza absoluta, quería confirmar mediante cualquier recurso a su alcance que su terapeuta siempre estaría ahí para ayudarla, pero al mismo tiempo minaba con su forma de actuar toda posible relación de confianza entre los dos.

Laing, a partir de su experiencia clínica, expresa de este modo los postulados básicos de su concepción de la forma de locura que denominamos esquizofrenia:

Postulé que la división básica de la personalidad esquizoide era una hendidura que separaba el yo del cuerpo: yo/cuerpo-mundo. Tal escisión parte el ser del individuo en dos, de tal manera que el sentido del yo es no-encarnado, y el cuerpo se convierte en el centro de un sistema del falso-yo¹²⁰.

Profundizando en esta idea señala que —el divorcio del yo respecto al cuerpo es, a la vez, algo doloroso de tolerar y que el paciente anhela desesperadamente que alguien le ayude a corregir, y es también utilizado como un medio básico de defensa”¹²¹. En consecuencia, dicha disociación puede ser también un mecanismo de defensa y una fuente de sufrimiento para el paciente.

Pero, a pesar de todo ello, concluye que —si consideramos la conducta del psicótico desde su propio punto de vista gran parte de ella se hará

¹¹⁹ Ibídem.

¹²⁰ Ibídem, p. 171.

¹²¹ Ibídem, p. 156

comprensible”¹²². Sin embargo, sólo se puede comprender dicha conducta desde una lógica específica, muy diferente de la que el individuo *cuerto* emplea de forma cotidiana. Bien podríamos decir, que tal lógica es utilizada para amarrarse a lo cotidiano.

Unas palabras más de Joan pueden ayudarnos a profundizar en la caracterización de la psicosis. Laing ha recogido estas peculiares consideraciones que ella se hacía a sí misma y que, en un determinado momento, llegó a confiar a su terapeuta. Para ella, con su comportamiento se trataba

de agradar al doctor, pero también de confundirlo, para que no llegue a dar con algo importante. Cuando se encuentra a gente que realmente pueda ayudar, entonces no se necesita distraerla. Puede uno obrar de manera normal. Yo puedo descubrir no sólo si el doctor quiere ayudar, sino también si podrá darme ayuda¹²³.

Así pues, en la experiencia aquí relatada, el juego de la comprensión se pone en marcha por parte del enfermo mental y no del médico. Aunque es éste último quien tendrá que encontrar las claves para interpretar de forma adecuada el discurso que construye el enfermo. En opinión de Laing, —est confirma la afirmación de Jung de que el esquizofrénico deja de ser esquizofrénico cuando se encuentra con alguien que cree que lo comprende”¹²⁴. El enfermo aquejado de esta forma de psicosis descubriría así la posibilidad de una lógica y una gramática comunes, que pueden sacarlo de su ensimismamiento autoescindido, permitiendo su conexión con otros individuos. La frontera que encierra al loco en su locura parece así abrirse en alguno de sus puntos o de sus rayas.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Ibíd.*, p. 160.

¹²⁴ *Ibíd.*

No obstante, los riesgos que el enfermo piensa que está corriendo son muy grandes, ya que —para el esquizofrénico querer a alguien equivale a *ser como* esa persona: ser como una persona equivale a ser lo mismo que esa persona y, por tanto, a perder la identidad. El odiar y el ser odiado, por tanto, pueden sentirse como si amenazaran con la pérdida de identidad en grado menor que el amar y el ser amado”¹²⁵.

Por otra parte, se ha dicho que —una de las más grandes barreras que se oponen a la comprensión de un esquizofrénico es su pura y simple incomprendibilidad: la rareza, la extravagancia la oscuridad en todo lo que podemos percibir de él”¹²⁶. La rareza es, sin embargo, un efecto derivado de categorizar lo real partiendo de presupuestos en los que la visión del mundo del paciente psiquiátrico es incomprendible. Laing señala al respecto cuál es la tesis que se plantea como punto de partida de su estudio.

—La tesis de este estudio es que la esquizofrenia es un posible resultado de una dificultad fuera de lo común en ser una persona entera con el otro, y el de no compartir la manera del sentido común (es decir, comunal) de experimentarse a uno mismo en el mundo”¹²⁷.

El sujeto experimenta la fragmentación de la subjetividad, así como la contraposición yo/cuerpo y el conflicto de interpretaciones de lo real. Este último se ve radicalizado por todas esas interpretaciones contrapuestas, que aparecen ante su conciencia con los mismos fundamentos de realidad.

El enfermo mental quiere ser aceptado, busca incluso el afecto de los demás, pero lo hace llamando su atención mediante acciones que despiertan el recelo o el temor de los otros. Esto es así porque, —a pesar de su anhelo de ser

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 171.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 158.

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 185.

amado por su yo real', el esquizofrénico se siente aterrado por el amor. Cualquier forma de comprensión *amenaza* todo su sistema defensivo"¹²⁸. Por eso, practica la simulación y el equívoco. De forma expeditiva, Laing afirma que — *juega a que está loco para evitar a toda costa la posibilidad de que se le haga responsable de una sola idea o intención coherentes*"¹²⁹. La locura se ha convertido para él en un manto protector.

Esto viene a abundar en un brillante planteamiento de Lefebvre, cuando sostiene que — *lo individual es a la vez lo más concreto y la extrema abstracción, dependiendo del ángulo bajo el cual se le considere y el momento*"¹³⁰. En efecto, el esquizofrénico sólo puede pensar su identidad y concebirse a sí mismo como suprema abstracción, como estabilidad en un estar disociado, aparentemente imposible de ser reconducido a la unidad. El Psicoanálisis tan sólo ha proporcionado estrategias de aproximación parcial a esa realidad.

En todo caso, a pesar de su juicio crítico sobre el Psicoanálisis, para Foucault, Freud habría — *fundamentado de nuevo la posibilidad de otra hermenéutica*"¹³¹. Pero esa posibilidad se ha orientado en ocasiones en la dirección equivocada. Por eso señala que — *será preciso desembarazarse algún día de las marcuserías y los reichianismos que nos atosigan y pretenden hacernos creer que la sexualidad es de todas las cosas de este mundo la más obstinadamente reprimida y superreprimida por nuestra sociedad burguesa, capitalista, hipócrita y victoriana*"¹³². En su opinión, hay formas de control más eficientes que aquellas que tienen como base la represión, aunque Freud haya

¹²⁸ *Ibidem*, p. 158.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 159.

¹³⁰ Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1977, vol. I, p. 83.

¹³¹ Foucault, M., *Marx, Nietzsche, Freud, Edic. Cit.*, p. 27.

¹³² Foucault, M., "Sorcellerie et folie", entretien avec R. Jaccard, *Le Monde*, 23.4.1976.

privilegiado este aspecto en su reconstrucción psicoanalítica de los trastornos mentales.

Asomándonos a otra vertiente desde la que pensar los trastornos mentales, tal como nos ha hecho ver Eric Fromm, conviene recordar que —el hombre es el único animal que puede aburrirse, que puede sentirse expulsado del paraíso (...) No puede regresar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; tiene que seguir desarrollando su razón hasta hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo”¹³³.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault nos dice que —el loco, entendido no como enfermo sino como desviación constituida y mantenida, como función cultural indispensable, se convierte, en la experiencia occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes. Este personaje, tal como es dibujado en las novelas o en el teatro de la época barroca, y tal como es institucionalizado poco a poco hasta la psiquiatría del siglo XIX, es el que se ha alienado en la analogía. Es el jugador sin reglas de lo Mismo y lo Otro”¹³⁴.

Más que jugar sin reglas, el loco inventa las reglas mientras juega. No deja de jugar mientras inventa y no cesa en su invención mientras está inmerso en el juego. Pero es un juego que sólo él puede jugar, ya que resulta incomprendible para los demás y, por ello, es imposible para ellos participar en el juego.

Tal y como nos ha enseñado Merleau-Ponty,

en el orden de la cultura y de la investigación, la relativización de lo que se creía que era el suelo de la historia y de la naturaleza, es ya descubrimiento de una nueva solidez. Piénsese en la problematización del lenguaje ya hecho significativo, desde Mallarmé hasta el surrealismo; o en el de los ‘medios de representación’ y de los sistemas de equivalencias en la pintura moderna, o en la generalización de la música más allá de las tradicionales selecciones de música tonal e instrumental. La superación de los sistemas figurados y la investigación de los invariantes no figurativos renuevan la comprensión

¹³³ Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Madrid, FCE, 1979, p. 27.

¹³⁴ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Edic. Cit., p. 63.

incluso de las formas de arte clásicas. En todos estos campos, como también en el del Psicoanálisis tomado como hecho social y popular, la desintegración se ve compensada por un sentido nuevo de la pluralidad de los posibles y, más allá de la amenaza del espíritu técnico, por la espera de una libre reintegración¹³⁵.

En una línea de reflexión complementaria, habría que profundizar en el estudio de la condición simbólica del ser humano y en su incidencia en la aparición y evolución de los trastornos mentales. En efecto, las reglas de juego se expresan y aplican sobre símbolos. En ese sentido, recordemos que David Frisby ha afirmado que la metrópolis es un —bosque de símbolos”¹³⁶. Es cierto que vivimos en medio de espacios de representación, formados por símbolos, que son los instrumentos de mediación más eficientes que el ser humano ha construido. No podemos acceder a lo real sin mediación simbólica; no es posible una experiencia *pura*, un contacto directo con lo que existe.

Lo pensado y lo impensado, de la misma forma que lo pensable y lo impensable, están en su realidad y sus interacciones marcados por los espacios simbólicos. Foucault plantea, en *Las palabras y las cosas*, la relación entre el ser humano y lo impensado. Lo impensado se entiende como —aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo”¹³⁷, que lo aparta de su ensimismamiento y le hace ver la problematicidad de su condición.

¹³⁵ Merleau-Ponty, M., *La posibilidad de la filosofía*, Madrid, Narcea, 1979, p. 208.

¹³⁶ Frisby, D., *Fragments of modernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 268.

¹³⁷ Foucault, M., *Les mots et les choses*, *Edic. Cit.*, p. 319.

2.4. Génesis y desarrollo de una teoría sobre la locura.

—Si el loco perseverara en su locura, encontraría la sabiduría”.

William Blake

Los análisis de Otto Binswanger, cuya obra *El sueño y la existencia* fue prologada por Foucault en su edición francesa, le hacen descubrir a éste, según Didier Eribon, una especie de realidad profunda de la locura.

Por otra parte, Eribon nos recuerda que la obra de Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, debería haberse llamado *L'autre tour de folie*, en recuerdo del texto de Pascal con el que comenzaba el libro y que dice que —los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco por otro tipo (*tour*) de locura no estar loco”. Desde esta perspectiva, quien cree estar libre del azote de la locura tan sólo padece otra forma de locura, que obviamente él sería el menos indicado para identificar como tal. Así pues, Foucault quería jugar con la idea pascaliana, haciendo al otro (el loco) no loco (cuerdo), pues quienes lo designan como tal no son sino quienes padecen otro tipo de locura¹³⁸. No obstante, es necesario señalar que esa tarea la había emprendido Foucault en un trabajo anterior.

En efecto, en 1954 Foucault había publicado *Enfermedad mental y personalidad*. En esta obra señala que

el siglo XVIII restituyó al enfermo mental su naturaleza humana, pero el siglo XIX lo privó de los derechos y del ejercicio de los derechos derivados de esta naturaleza. Ha hecho de él un ‘enajenado’ puesto que transmite a otros el conjunto de capacidades que la sociedad reconoce y confiere a todo ciudadano; lo ha cercenado de la comunidad de los hombres en el momento mismo en que en teoría le reconocía la plenitud de su naturaleza humana. Lo ha ubicado en una humanidad abstracta, despidiéndolo de la sociedad concreta: esta abstracción se realiza en la internación¹³⁹.

¹³⁸ Eribon, D., *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 116.

¹³⁹ Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 93.

Es importante poner de relieve las correlaciones que Foucault establece ya en esta obra de juventud entre la alienación mental y la alienación social. En ese sentido sostiene que, —si duda, debemos buscar la forma primitiva de alienación en esa posesión en la que se ha visto, desde la antigüedad, el mayor signo de la locura, la transformación del hombre en otro ‘distinto’¹⁴⁰. Hablamos, por tanto, de la pérdida de la identidad. Pero la indagación de Foucault nos conduce a preguntarnos, ¿qué es la identidad?, ¿cómo se construye?, ¿cómo se define? En efecto, estas cuestiones quedan en el aire y sólo pueden encontrar una respuesta en el contexto de una reflexión sobre la condición humana que no deje de considerar la alienación mental como posibilidad jamás eludible. Estar a salvo de la locura sería tanto como estar privado de humanidad.

Un factor histórico que resulta imprescindible tomar en consideración es la incidencia en Occidente de diversos presupuestos de origen religioso en el modo de caracterizar la enfermedad mental y plantear su tratamiento. A ese respecto, Foucault nos dice que

lo importante es que el cristianismo despoja a la enfermedad mental de su sentido humano y la ubica en el interior de su universo; la posesión arranca al hombre de la humanidad para librarlo a lo demoníaco, pero lo mantiene en un mundo cristiano, en el que cada hombre puede reconocer su destino. La obra de los siglos XVIII y XIX es inversa: restituye a la enfermedad mental su sentido humano, pero aleja al enfermo mental del mundo de los hombres¹⁴¹.

En autores como Philippe Pinel, Pierre Cabanis o Denis Diderot, encontraríamos una concepción *humanista* de la enfermedad mental de la que, paradójicamente, —sure una práctica que excluye al enfermo de la sociedad de

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 88.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 90.

los hombres”¹⁴², ya que dicha práctica se basa en la creación de instituciones específicas donde el enfermo será confinado para recibir el tratamiento que se considera más adecuado para ayudarlo a afrontar la enfermedad que padece.

Para Foucault, en el siglo XVIII, —~~se~~ abandonado la concepción demoníaca de la posesión, pero para llegar a una práctica inhumana de la alienación”¹⁴³. Pese a cuanto podamos benévolamente sospechar, en ambos modelos se producía la marginación social del enfermo.

Sin embargo, cabe ahondar en el cuestionamiento de algo sobre lo que Foucault incide de forma muy atinada. En efecto,

si el demente no es más que un desposeído, ¿cuál es la facultad que perdió? El siglo XIX responde diciendo que es una de las más altas facultades del hombre, la facultad por la cual se define la humanidad del hombre: la libertad (...) el enfermo mental en el siglo XIX es el que ha perdido el uso de las libertades que le ha conferido la revolución burguesa¹⁴⁴.

De esa forma, en el siglo XIX —~~la~~ enfermedad mental, que la medicina va a ponerse como objeto, se habrá constituido lentamente como la unidad mítica del sujeto jurídicamente incapaz y del hombre reconocido como perturbador del grupo”¹⁴⁵.

Volviendo ahora a nuestro punto de partida en este apartado, recordemos que Deleuze y Guattari han planteado que

a menudo se reprocha a Reich y a Marcuse su ‘rousseauinismo’, su naturalismo: una determinada concepción demasiado idílica del inconsciente. Pero, ¿no atribuimos al inconsciente horrores que no pueden ser más que los de la conciencia, y de una conciencia demasiado segura de sí misma? [...] El inconsciente posee sus horrores, pero no son antropomórficos”¹⁴⁶.

¹⁴² *Ibíd.*, p. 91.

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 92. Sin embargo, como ha subrayado M. Salguero, también hay otra línea de fundamentación de la moral, derivada asimismo del legado de Rousseau. Salguero, M., *La benevolencia: genealogía de una virtud política ilustrada*, Granada, Universidad de Granada, 2011, pp. 129 y ss.

¹⁴⁵ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. I, pp. 205-6.

¹⁴⁶ Deleuze, G. – Guattari, F., *El antiedipo, Edic. Cit.*, p. 117.

¿Horroriza aquello que desde el inconsciente nos llama a trascender lo humano? ¿Da aún más miedo lo que el inconsciente nos muestra como ya trascendido? Los escritos de Deleuze y Guattari siempre me han sugerido estas preguntas, aunque nunca he encontrado en ellos respuestas a las mismas.

Es elocuente el modo que tiene Deleuze de plantear otra inflexión decisiva en este asunto, recordando una desoladora sentencia tan brillantemente ilustrada por Goya en uno de sus grabados más famosos de la serie —*Los caprichos*—, —El sueño de la razón engendra monstruos—. Sin embargo en el fondo, para Deleuze, —*no es el sueño de la razón el que engendra monstruos, sino más bien la racionalidad vigilante e insomne*¹⁴⁷.

En un orden de cosas que, pese a las apariencias, es prolongación y complemento de lo anterior, señala Deleuze que es necesario plantear de nuevo el problema de la repetición, de la reiteración indefinida de lo mismo. En su opinión, —*repetir es una forma de comportarse, aunque en relación a algo único o singular, que no tiene semejante o equivalente*¹⁴⁸. Un modelo que tan sólo puede existir como modelo en un espacio trascendente.

La posibilidad y la voluntad de establecer una interacción de lo particular y lo general ha de ser igualmente replanteada. Para él,

la generalidad pertenece al orden de las leyes. Sin embargo, la ley sólo determina la semejanza de los sujetos que están sometidos a ella, y determina su equivalencia en términos que ella misma designa. La ley, en vez de fundar la repetición, muestra más bien cómo la repetición sería imposible para los sujetos puros de la ley —*los particulares*¹⁴⁹.

En ese sentido puede resultar esclarecedor remarcar que —*la repetición aparece (...) como la diferencia sin concepto, que se sustrae a la diferencia*

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Barcelona, Anagrama, 1972, p. 50.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 51.

conceptual indefinidamente continuada. Expresa un poder propio de lo existente, una testarudez de lo existente en la intuición, que se resiste a cualquier especificación por el concepto, por lejos que se lance”¹⁵⁰.

Deleuze concibe la ley como espacio normativo, vacío de contenido pero, que por esa misma razón es un elemento fuertemente constrictor de la realidad viva. Lo expresa de manera radical en esta sentencia iluminadora: —Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley constriñe a sus sujetos a no ilustrarla más que al precio de sus propios cambios”¹⁵¹.

Por tanto, son los sujetos sobre los que se aplica los que tienen que cambiar. El poder de la ley se mide por su capacidad de permanecer inmóvil, mientras los sujetos que han de atenerse a ella y expresarse a través de ella no cesan de transformarse.

A su vez, Jacques Donzelot nos remite en algunos de sus estudios a la problemática inherente al confinamiento de los divergentes en instituciones cerradas. Desde esta perspectiva, ha planteado que

a partir de esta idea de que es más fácil actuar sobre el hombre considerado aisladamente, y por tanto en un espacio cerrado en el que todas sus reacciones pueden ser controladas, emerge la fuente de júbilo moralizador que va a estimular tanto a los administradores de la prisión o de casas de caridad como a los alienistas en los manicomios donde la moralización, con la medicina hemos topado, se llamará tratamiento moral¹⁵².

Habría que indicar, no obstante, que el proyecto moralizador del que habla es anterior a la creación de esas instituciones, siendo uno de los principales incentivos para su creación. Más tarde, el propio espacio de poder que se ha constituido reforzará los proyectos de moralización. En todo caso, abundando en su posición, sostiene Donzelot que

¹⁵⁰ *Ibídem*, p. 76.

¹⁵¹ *Ibídem*, p. 51.

¹⁵² Donzelot, J., “Espacio cerrado, trabajo y moralización”, en VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, p. 38.

en la primera mitad del XIX, el término moralización es de un uso muy frecuente tanto en el discurso político como en el discurso culto. Concretamente designa una estrategia de sumisión de las clases trabajadoras y de las clases llamadas peligrosas a las nuevas normas de funcionamiento de la sociedad. Esta estrategia se concreta en tres tácticas relativamente diferentes. En primer lugar tenemos una tentativa de generalización de la moral burguesa mediante el desarrollo del hábito del ahorro y la adquisición¹⁵³.

Estos hábitos tienen detrás un planteamiento vital, que vincula el comportamiento del individuo que los asume a códigos morales específicos. Más aun, hay en ellos toda una definición implícita del ser humano y el ideal de vida.

En otro orden de cosas, habría que decir que el poder, en sus diferentes formas, traza estrategias convergentes de control para que ese ideal de vida pueda materializarse en la práctica. El panoptismo es el elemento más elocuente de cuantos forman parte de dichas estrategias. Así pues, habría que recordar que, en la estrategia que ha consistido en la extensión del panoptismo a toda la sociedad, han participado diversas instituciones, aplicando de esa forma los planteamientos benthamianos a gran escala. En ese sentido, señala Donzelot que

la escuela es el segundo espacio de elección de esta estrategia. Deseada más que realizada, es considerada entonces mucho más como un medio de extender preceptos morales que de difundir conocimientos. Sin embargo es en el manicomio, la prisión, la colonia de indigentes, donde esta estrategia alcanzará la máxima intensidad. La *moralización de los detenidos* es, si no el punto principal de aplicación de la estrategia, al menos su más urgente objetivo¹⁵⁴.

La moralización social se empleó como cobertura ideológica del despliegue de los sistemas de control. De esta forma, —a comienzos del siglo XIX, el internamiento está por tanto destinado a fines puramente seculares. En todos

¹⁵³ *Ibídem*, p. 37. Donzelot ha subrayado los aspectos más cuestionables de la concepción moral que surge en la Ilustración. Otras lecturas ponen de relieve los aspectos más positivos de la revolución moral ilustrada. Un ejemplo de ello nos lo ofrece el libro de M. Salguero dedicado al estudio de la genealogía de la benevolencia. Ver, Salguero, M., *La benevolencia: genealogía de una virtud política ilustrada*, Granada, Universidad de Granada, 2011.

¹⁵⁴ *Ibídem*.

sitios, y pese a sus diversas variantes, se encuentra una idéntica estructura: el espacio cerrado; una forma privilegiada de tratamiento: el trabajo; una función esencial: la moralización”¹⁵⁵. El empuje de este impulso moralizador, omnipresente en la sociedad decimonónica, genera desajustes en la personalidad que pueden abocar a trastornos psicóticos.

Por ese motivo sostiene Foucault que —~~en~~ mundo contemporáneo hace posible la esquizofrenia no porque sus técnicas lo hacen inhumano y abstracto, sino porque el hombre utiliza esas técnicas de tal modo que el hombre mismo ya no puede reconocerse”¹⁵⁶. En efecto, no puede ni reconocerse en ellas ni en el producto de su trabajo ni en sí mismo, puesto que sus pensamientos y acciones se presentan ante su conciencia como los de un extraño.

Foucault analizará el surgimiento de un espacio de poder, en torno al modo de afrontar socialmente el problema de la salud de la población. A su entender, en la actualidad existe —~~un~~ convergencia espontánea, y profundamente arraigada, entre las exigencias de la ideología política y las de la tecnología médica”¹⁵⁷.

En esa línea es importante recordar la aportación de otro gran teórico del Psicoanálisis, Jacques Lacan. A juicio de Foucault,

la importancia de Lacan estriba en que ha mostrado, mediante el discurso del enfermo y los síntomas de su neurosis, cómo son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —y no el sujeto- quienes hablan (...) Con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existiría ya un saber, un sistema que descubrimos”¹⁵⁸.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁵⁶ Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Edic. Cit., p. 101.

¹⁵⁷ Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, Edic. Cit., p. 63.

¹⁵⁸ Foucault, M., “Foucault responde a Sartre”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 33.

Por tanto habría, en opinión de Lacan, una lógica y una gramática que permiten acceder al aparente caos de la sinrazón y articularlo en discurso comprensible.

2.5. *Historia de la locura en la época clásica.*

—Nadie puede a la vez conocer y no ser destruido”.

Georges Bataille

La obra de Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, ha sido el centro de vivas polémicas desde el momento mismo de su publicación. En efecto, se ha discutido acerca de la relevancia que su autor concede en ella a ciertos sucesos, procesos o documentos, planteándose si, en realidad, tuvieron la repercusión que el pensador francés les atribuye. Por otra parte, durante los últimos años se ha concedido prioridad al estudio de los trabajos de la postrer etapa filosófica de Foucault, dejando en un segundo plano una obra como ésta que, como ya hemos dicho, fue su Tesis Doctoral. Sin embargo, la propia evolución de la psiquiatría y la Psicología nos llevan hoy de nuevo a sus páginas, mostrándonos la pertinencia y actualidad de buena parte de sus planteamientos.

El mundo de la sinrazón ha estado envuelto en un manto de misterio e inquietud durante siglos. Como nos dice Foucault,

desde la más lejana Edad Media, el loco es aquel cuyo discurso no puede circular como el de los otros: llega a suceder que su palabra es considerada como nula y sin valor (...) en cambio suele ocurrir también que se le confiere, opuestamente a cualquier otra,

extraños poderes, como el de enunciar una verdad oculta, el de predecir el porvenir, el de ver en plena ingenuidad lo que la sabiduría de los otros no puede percibir¹⁵⁹.

La palabra del loco carece de sentido en el ámbito del discurso racional. Sin embargo, suscita la sospecha de la existencia de un sentido que trasciende tanto el aparente sinsentido de la palabra del demente, como el sentido de la palabra del cuerdo.

El clasicismo ha inventado el internamiento casi como la Edad Media ha inventado la segregación de los leprosos; el lugar que éstos dejaron vacío ha sido ocupado por nuevos personajes en el mundo europeo: los internados (...) El gesto que encierra no es más sencillo: también él tiene significados políticos, sociales, religiosos, económicos, morales. Y que probablemente conciernen a estructuras esenciales del mundo clásico en su conjunto¹⁶⁰.

Pero Foucault no pierde nunca de vista, en su aproximación al estudio histórico de las formas en que ha sido tratada la locura, que en ésta se ha visto también un espacio en el que se revelaban aspectos ocultos de la condición humana. Por eso señala que, —~~ha~~ la conciencia crítica de la locura y sus formas filosóficas o científicas, morales o médicas, no ha dejado de velar una sorda conciencia trágica. Es esto lo que han revelado las últimas palabras de Nietzsche, las últimas visiones de Van Gogh. Es ella, sin duda, la que, en el punto más extremo del camino, ha empezado a presentir Freud”¹⁶¹.

Por otra parte, la orientación que da a su estudio le ha permitido recuperar una categoría filosófica que había sido arrastrada a la marginalidad por las críticas al marxismo, así como por el empeño de algunos marxistas en cercenar todo aspecto filosófico de su concepción de la realidad. Se trata de la categoría de alienación.

Alienación: esta palabra, aquí al menos, no quiere ser totalmente metafórica. Intenta, en todo caso, aquel movimiento por el cual la sinrazón ha dejado de ser experiencia en la

¹⁵⁹ Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1974, p. 13.

¹⁶⁰ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, *Edic. Cit.*, vol. I, p. 86. Cuando habla de “mundo clásico”, se refiere a la Época Clásica, tal como él la entiende: *grosso modo*, el período de la Ilustración.

¹⁶¹ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, *Edic. Cit.*, vol. I, p. 51.

aventura de toda razón humana, y por el cual se ha encontrado rodeada y como encerrada en una casi-objetividad. Entonces, ya no puede seguir animando la vida secreta del espíritu, ni acompañarlo con su constante amenaza”¹⁶².

Es en el contraste entre razón y sinrazón donde aparece la luz que ilumina lo que el ser humano es. —Sólo en la noche de la locura es posible la luz, luz que desaparece al borrarse la sombra que ella disipa¹⁶³.

En todo caso, Foucault plantea que a partir del siglo XVII ya se empieza a advertir una significativa mutación,

lo que antes era inevitable peligro de las cosas y del lenguaje del hombre, de su razón y de su tierra, toma hoy el aspecto de personaje. O, mejor dicho, de personajes. Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social¹⁶⁴.

En correlación con esto, como veremos más adelante, Foucault señala que la familia será analizada, desde el siglo XIX, como un entorno en el que pueden desarrollarse profundos conflictos que afectarán a la estabilidad psicológica del individuo¹⁶⁵. En consecuencia, un espacio de moralización, el de la familia, será puesto en el primer plano de las preocupaciones morales y sanitarias¹⁶⁶.

2.6. La razón y su otro.

Foucault concede una importancia primordial a la exclusión cartesiana de la sinrazón. Tal resultado tiene como punto de partida la duda metódica practicada por el filósofo racionalista. —La duda de Descartes libera los sentidos

¹⁶² *Ibíd.*, p. 165.

¹⁶³ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 289.

¹⁶⁴ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. I, p. 163.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 145.

¹⁶⁶ Las raíces de ese proceso moralizados se hunden en la Ilustración. Ver, Lara Nieto, M., *Ilustración española y pensamiento inglés: Jovellanos*, Granada, Universidad de Granada, 2008, pp. 405 y ss.

de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas: pero él destierra la locura en nombre del que duda, y que no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser”¹⁶⁷.

La duda no puede provenir de la instigadora voz de la sinrazón, si seguimos esta línea cartesiana de razonamiento. Es la razón la que duda, pero no para salir de sí misma sino para reafirmarse en los fundamentos de su certeza.

—¿Cuál es, pues, ese poder que petrifica a quienes lo han contemplado de frente una vez, y que condena a la *locura* a todos aquellos que han intentado la prueba de la *sinrazón*?”¹⁶⁸

El miedo a una inadvertida influencia de la sinrazón está siempre presente. —La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo que él sabe percibir”¹⁶⁹. A través del estudio de la locura se intentará establecer la verdad del hombre. No es sólo que la realidad plena del ser humano no pueda comprenderse sin considerar el papel que en ella ocupa la locura; es, más bien, que la locura hace aflorar la secreta naturaleza humana. Por tanto, no podríamos saber sin ella lo que somos.

En los momentos en que la locura recupera su propio lenguaje,

ese idioma de la locura renace, pero como explosión lírica: descubrimiento de que en el hombre el interior es también el exterior, que el extremo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto, que todo fin está prometido a la obstinación del retorno. Idioma en el cual no se transparentan ya las figuras invisibles del mundo, sino las verdades secretas del hombre”¹⁷⁰.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 78.

¹⁶⁸ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 23.

¹⁶⁹ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. I, p. 45.

¹⁷⁰ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 273.

2.7. La objetivación de la locura.

En el momento actual, la locura se ha objetivado en el interior de los sistemas de encuadramiento en los que ha quedado categorizada, situados a su vez en las diferentes modalidades de la enfermedad mental. —La mirada dirigida hacia la locura no está cargada hoy con tantas complicidades; está dirigida hacia un objeto, que alcanza por el solo intermedio de una verdad discursiva ya formulada; el loco sólo le parece explicado por la abstracción de la locura”¹⁷¹.

En la historia reciente se han producido importantes transformaciones en el modo de tratar la enfermedad mental. Sin embargo, no debemos olvidar que esos últimos procesos son la respuesta actual a un problema que se suscitó hace siglos, cuando en la época renacentista se intentó dar al loco la posibilidad de expresarse. —La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza”¹⁷². Este golpe de fuerza al que Foucault alude produce el internamiento institucional de los dementes, pero confina asimismo la sinrazón en un espacio en el que se hace posible un control objetivo de lo extraño, de lo divergente.

Así pues, con la modernidad, la loca verdad es silenciada, primero con la expulsión del seno de la totalidad, por el confinamiento —físico e intelectual- en el espacio de lo otro; en segundo lugar, porque llegará a ser más interesante para el poder alcanzar la *verdad* sobre la locura que oír la loca verdad en la propia voz del enfermo mental.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 159.

¹⁷² Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Edic. Cit., vol. I, p. 75.

Se crea de esta forma un

dominio en que el nexo constante y recíproco entre teoría y práctica se encuentra duplicado por una inmediata confrontación del médico y el enfermo. Sufrimiento y saber se ajustarán el uno al otro en la unidad de una experiencia concreta. Y ésta exige un lenguaje común, una comunicación, al menos imaginaria, entre médico y enfermo¹⁷³.

En efecto, el gran reto del terapeuta es comunicarse con quien ha de curar.

Pero, a partir de ahí, ha de empeñarse en la construcción de un saber objetivo sobre la enfermedad. Foucault nos dice que

esta caída en la objetividad es la que domina la locura más profundamente y mejor que su antigua servidumbre a las formas de la sinrazón (...) lo propio de la experiencia de la sinrazón era que la locura era allí sujeto de sí misma; pero que en la experiencia que se forma en este fin del siglo XVIII, la locura está alienada por relación a ella misma en el estatuto de objeto que recibe¹⁷⁴.

Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX se produce la —elaboración alrededor y por encima de la locura de una especie de sujeto absoluto que es mirada por completo, y que le confiere un estatuto de puro objeto”¹⁷⁵. Se trata de la mirada médica que empieza en esa época a ocuparse del trastorno mental, entendido como enfermedad.

Consecuencia de ello es la objetivación de la locura, resultado de un proceso que se produce a lo largo del siglo XIX. En tal sentido, Foucault afirma que

a partir de ella y del estatuto de objeto que el hombre toma en ella, teóricamente al menos, él debe poder volverse, en su totalidad, transparente al conocimiento objetivo. No es por azar, ni por efecto de un simple desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo¹⁷⁶.

La objetivación de la locura era la condición para construir un conocimiento científico acerca de ella. Dicho conocimiento conlleva una forma de

¹⁷³ *Ibidem*, p. 477.

¹⁷⁴ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 160.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 185.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 188.

dominación, que servirá de base a otras, de orden socio-político. A este respecto, sostiene Foucault que

en este conocimiento, la enfermedad mental se encuentra al fin presente, la sinrazón ha desaparecido de sí misma, salvo a los ojos de quienes se preguntan lo que puede significar en el mundo moderno la presencia tozuda y repetida de una locura necesariamente acompañada de su ciencia, de su medicina, de sus médicos, de una locura totalmente incluida en el patetismo de la enfermedad mental¹⁷⁷.

2.8. La locura moral.

Sin duda acierta Foucault cuando sostiene que —posiblemente para comprender lo que entiende la sociedad por ‘ser sensato’ habría que analizar lo que ocurre en el campo de la alienación”¹⁷⁸. Es efectivo, ciertamente, este procedimiento de definición basado en el contraste permanente entre una figura y un fondo.

En sus trabajos nos ha mostrado cómo, en la *Época Clásica*, se realiza una separación entre los marginados en dos categorías: buenos (sumisos) y malos (críticos). Ya desde esa época, —todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como sujeto moral”¹⁷⁹.

Para él, está claro que esto refleja la existencia de estrechas conexiones entre la medicina y la moralidad. Apuntando en esa dirección, señala que —el tema de un parentesco entre medicina y moral es, sin duda, tan viejo como la medicina griega. Pero si el siglo XVII y el orden de la razón cristiana lo han

¹⁷⁷ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Edic. Cit., vol. I, p. 324.

¹⁷⁸ Foucault, M., “¿Pourquoi étudier le pouvoir? La question du sujet”, en Dreyfus, H. – Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 301.

¹⁷⁹ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Edic. Cit., vol. I, p. p. 99.

inscrita en sus instituciones, es en la forma menos griega que pueda imaginarse: en la forma de represión, coacción y obligación de salvarse”¹⁸⁰.

La locura se abre ante los ojos del terapeuta como un objeto de muy difícil caracterización, —totalmente pura, puesto que no es nada, sino el punto fugaz de una subjetividad a la que se ha sustraído la verdad; y totalmente impura, puesto que siendo nada, es el no-ser del mal”¹⁸¹. Para Foucault, la locura —es el momento de la pura subjetividad”¹⁸².

En la Época Clásica se establece una correlación entre —medicaciones físicas” y —medicaciones psicológicas”.

La diferencia comenzará a existir (...) cuando, el siglo XIX, al inventar los famosos métodos morales haya introducido la locura y su curación dentro del juego de la culpabilidad. La distinción de lo físico y de lo moral no se ha vuelto un concepto práctico de la medicina del espíritu sino en el momento en que la problemática de la locura se desplazará hacia la interrogación del sujeto responsable”¹⁸³.

En el siglo XIX se pretende identificar una —locura moral”. Se considera que se trata de —una locura que, por completo, reposa en un *error ético*. Durante toda la Edad Media y durante largo tiempo en curso del Renacimiento, la locura había estado ligada al Mal, pero en forma de trascendencia imaginaria; en adelante, se comunica con él por las vías más secretas de la elección individual y de la mala intención”¹⁸⁴.

En la transición del siglo XVIII al XIX, asistimos a un cambio de gran relevancia en relación al tratamiento de la locura.

Mientras las enfermedades nerviosas estuvieron asociadas a los movimientos orgánicos del cuerpo (...), fueron situadas dentro de una cierta ética del deseo; significaban el desquite de un tosco cuerpo; la enfermedad se originaba en una gran violencia. En adelante, uno se enferma por sentir demasiado; se sufre por una solidaridad excesiva con todos los seres que lo rodean a uno. Ya no se está forzado por su naturaleza

¹⁸⁰ Ibídem, p. 139.

¹⁸¹ Ibídem, p. 499.

¹⁸² Ibídem.

¹⁸³ Ibídem, pp. 506-7.

¹⁸⁴ Ibídem, p. 214.

secreta; se es víctima de todo aquello que, en la superficie del mundo, solicita el cuerpo y el alma¹⁸⁵.

Aparece entonces, en toda su amplitud, la vinculación entre autonomía individual y autocontrol, que tantas implicaciones jurídicas tiene¹⁸⁶. En esa misma época sucede asimismo que

el espacio puramente moral, que se delimita entonces, da las medidas exactas de esta interioridad psicológica, donde el hombre moderno busca a la vez su profundidad y su verdad. La terapéutica física tiende a convertirse, en la primera mitad del siglo XIX, en el tratamiento del determinismo inocente, y desde el punto de vista moral, en el tratamiento de la libertad culpable¹⁸⁷.

En efecto, un determinismo de raíz biológica y un atisbo de libre albedrío, que serviría como base del juicio moral, se hacen coexistir en la figura del loco.

Foucault sostiene, en ese sentido, que —na medicina exclusivamente psicológica no fue posible hasta el día en que la locura se encontró alienada en la culpabilidad¹⁸⁸. Bien es cierto que el loco no es culpable de estar loco, pero sí tiene que controlar —según esta interpretación— algunos de los efectos de su locura. Ha de desdoblarse para ser capaz de distinguir en sí mismo los atisbos de la razón en medio de la sinrazón y apostar esforzadamente por la primera en detrimento de la segunda. Si no lo hace, se convierte en culpable de ello, pues se consideraba entonces que el demente conserva cierto grado de control sobre sus acciones. Así pues, la apuesta por la razón se convierte en una opción moral y su resultado será valorado desde parámetros morales.

La razón acepta que lo otro exista, pero como objeto a conocer y dominar.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 459.

¹⁸⁶ Se abren también otras líneas, que vincularán el concepto de autonomía individual a la posesión de bienes y acabarán minando la solidaridad social. Ver, Salguero, M., “El debilitamiento del vínculo social”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez* 45, 2011, pp. 365 y ss.

¹⁸⁷ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Edic. Cit., vol. I, p. 507.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 508.

Por otra parte, como ya se ha apuntado en el apartado anterior, Foucault considera que —en el siglo XIX, el conflicto del individuo con su familia se convertirá en asunto privado, y tomará entonces apariencia de problema psicológico. Durante todo el período del internamiento ha sido, por el contrario, cuestión que tocaba al orden público”¹⁸⁹. Estos dos dominios van a convivir a partir de entonces, reforzando el papel del médico frente al de aquellos cuya misión era el control del orden público.

En cuanto al internamiento, analizado desde este punto de vista, Foucault nos dice que —se desempeña la función de reforma moral para una adhesión más fiel a la verdad (...) El uso que se hace de él revela un curioso movimiento de ideas, por el cual ciertas formas de la libertad de pensar, ciertos aspectos de la razón van a emparentarse con la sinrazón”¹⁹⁰.

Refiriéndose a la evolución de las instituciones psiquiátricas y a la proyección de valoraciones morales en los tratamientos de la locura, Foucault nos dice que —es un fenómeno importante la invención de un lugar de constreñimiento forzoso, donde la moral puede castigar cruelmente, merced a una atribución administrativa. Por primera vez, se instauran establecimientos de moralidad, donde se logra una asombrosa síntesis de obligación moral y ley civil”¹⁹¹.

Foucault insiste en que, desde esa época, —la moral es administrada como el comercio o la economía”, en un contexto social en que la burguesía ha impuesto la consideración de la virtud moral como asunto de Estado”¹⁹².

Freud volvía a tomar la locura al nivel de su lenguaje, y reconstruía uno de los elementos esenciales de una experiencia acallada por el positivismo; no agregaba a la lista de los tratamientos psicológicos sobre la locura nada importante; restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón”¹⁹³.

¹⁸⁹ Ibídem, p. 145.

¹⁹⁰ Ibídem, p. 147.

¹⁹¹ Ibídem, p. 119.

¹⁹² Ibídem, pp. 119-120.

¹⁹³ Ibídem, p. 529.

Dicho de otra forma, el Psicoanálisis vuelve a poner en juego la “experiencia de la sinrazón”, que la Psicología moderna —a tratado de ocultar”¹⁹⁴. Con ello se pone en cuestión la separación radical que, desde Descartes, se había establecido entre razón y sinrazón.

Finalmente, volviendo a la cuestión del confinamiento y su reforma humanizadora, Foucault recuerda que —lo que constituye la curación del loco, para Pinel, es su estabilización en un tipo social moralmente reconocido y aprobado”¹⁹⁵. Este planteamiento sigue estando vigente en el mundo actual.

2.9. *Raymond Roussel: hacer de la vida una obra de arte.*

La ética que defiende Foucault en los últimos años de su trayectoria intelectual, propone concebir la propia vida como posibilidad de construcción de una obra de arte. "Lo que me sorprende —nos dice- es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especialidad hecha sólo por los expertos que son los artistas. Pero, ¿por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte?”¹⁹⁶ Este es el reto que Foucault se hace a sí mismo y que lanza también a sus lectores.

La biografía del escritor Raymond Roussel nos ofrece una excelente ilustración de la ética foucaultiana, pues este escritor quiso hacer de su vida

¹⁹⁴ *Ibíd.*

¹⁹⁵ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 215.

¹⁹⁶ Foucault, M., “El sexo como moral”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 193.

una obra de arte. Al propio tiempo, nos permite reflexionar desde un ángulo peculiar sobre la sinrazón.

Jordi Llovet planteaba en su ensayo titulado, *Por una estética egoísta*, una tesis que adquiere toda su relevancia cuando leemos la obra de Raymond Roussel a la luz de ella. En su opinión,

la literatura de vanguardia está marcada a todos sus niveles, y progresivamente en el orden cultural en que se presenta, por una ESQUIZOSEMIA: ruptura interior a la función simbólica, y por ello interior a dos campos interiores del sujeto: el campo de pulsión semiótica anterior a la articulación significativa y el campo de la afirmación tética, el momento afirmativo de la significación¹⁹⁷.

Es decir, el hiato existente entre los recursos expresivos y aquello que el sujeto desea expresar. Sin duda, el proceso de construcción de la escritura está sujeto, cuando se aborda la escritura como compromiso vital, a esa esquizosemia permanente. Se añade a ella, agravando sus efectos sobre el escritor, la angustiosa percepción de la imposibilidad del decir sin mediaciones, sin intersecciones y sin intercesiones¹⁹⁸.

En ese sentido, sostiene Foucault que —~~es~~ la angustia del significante lo que convierte el sufrimiento de Roussel en el esclarecimiento solitario de lo que hay de más cercano en nuestro propio lenguaje. Que convierte a la enfermedad de este hombre en nuestro problema. Y que nos permite hablar de él a partir de su propio lenguaje”¹⁹⁹.

La reconciliación con la escritura se produce cuando, pese a todo, nos hacemos conscientes de algo que era ya conocido desde tiempos atrás. En efecto, como señala Foucault,

¹⁹⁷ Llovet, J., *Por una estética egoísta*, Barcelona, Anagrama, 1978, p. 61.

¹⁹⁸ “... dos vectores que atraviesan todo el siglo XX: el de la formalización y el de la interpretación, que sintonizan con lo que en alguna ocasión se ha considerado como las oscilaciones entre el ser del lenguaje y el qué hacer con el mismo”. Marchán Fiz, S., *La estética en la cultura moderna*, Madrid, Alianza, 2007, p. 300.

¹⁹⁹ Foucault, M., *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 189.

esta maravillosa propiedad del lenguaje de enriquecerse con su miseria era perfectamente conocida por los gramáticos del siglo XVIII, con su concepción puramente empírica del signo, ellos se admiraban de que una palabra fuera capaz de desprenderse de la figura visible con la cual estaba ligada por su significación para ir a colocarse sobre otra, desligándola con una ambigüedad que es a la vez límite y recurso²⁰⁰.

La relación entre significante y significado se problematiza al tiempo que se hace más compleja y se enriquece.

2.10. *La liberación de los locos.*

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos si es la llamada *liberación* de los locos una forma más sutil de represión. A ese respecto, Foucault considera que

los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no consiguen encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva ética. Tienen necesidad de una ética pero no encuentran más que una, basada sobre un pretendido conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etc.²⁰¹

En todo caso, como hemos visto, la nueva ética que propone Foucault tiene una exigencia y un fondo fuertemente *egotistas*, razón por la cual es problemática su extensión e interpretación en clave política.

Por otra parte, por analogía con las reflexiones de Foucault sobre el internamiento de los enfermos mentales en la Época Clásica, hoy podríamos interrogarnos por el significado que tiene su *liberación*, su alejamiento de los manicomios y su pretendida *integración* en la sociedad. ¿No existe ya quien pueda personificar de algún modo lo otro? ¿Tiene la integración el objetivo último de mostrarnos la capacidad de control conductual derivada de los nuevos fármacos? ¿Se pretende con ello mostrar a la luz del día el poder del poder?

²⁰⁰ Ibídem, pp. 26-7.

²⁰¹ Foucault, M., "El sexo como moral", en Foucault, M., *Saber y verdad, Edic. Cit.*, p. 187.

Sugiriendo respuestas a estas preguntas, más que enunciándolas y demostrándolas, Foucault ha realizado una sustancial aportación en estos ámbitos. En cualquier caso, su trabajo nos ofrece una línea de aproximación original a estos problemas. En particular cuando nos dice que «en el momento en que quiere unirse con el hombre concreto, la experiencia de la locura se encuentra con la moral»²⁰².

El proceso de objetivación de la locura ha sido, en época reciente, el paso decisivo para extender la estrategia de la dominación sobre la misma. Por ello, como de forma tan certera plantea Foucault, ésta ha quedado —totalmente excluida por una parte, totalmente objetivada, por la otra, la locura nunca se ha manifestado por sí misma en un lenguaje que le fuera propio. No es la contradicción la que está viva en ella, sino que es ella la que vive separada entre los términos de la contradicción»²⁰³.

Foucault se ha definido a sí mismo como exégeta de la locura, una labor que complementa con su esfuerzo por restituir a la sinrazón su derecho a expresarse con su propia voz y a verse libre del enjuiciamiento permanente al que se la ha sometido desde la moral establecida. —La locura donde se abisma la obra es el espacio de nuestro trabajo, es el camino infinito para llegar al término, es nuestra vocación conjunta de apóstol y exégeta»²⁰⁴. Al estudio de la locura dirigió, en efecto, notables esfuerzos. En su afán de desentrañar los secretos de la sinrazón, Foucault nos mostró que hay dos formas de locura contrapuestas, que se manifiestan en la entrega a la construcción de una obra literaria o filosófica y en la pertinaz abstención de construir nada coherente, consistente y perdurable en esos dos ámbitos. Podríamos pensar, sin embargo,

²⁰² Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. I, p. 307.

²⁰³ *Ibidem*, p. 270.

²⁰⁴ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 303.

que el concepto de obra es sinónimo aquí de proyecto vital. Es la ausencia o no de un proyecto vital lo que, a través del concepto de obra, se juzga y valora.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que Foucault establece, como ya hemos mencionado, una correlación entre alienación social y alienación mental, señalando que las huellas de esta conexión se han intentado borrar a partir del siglo XIX²⁰⁵. En cuanto a su uso del término alienación, nos dice que esa palabra —habiendo sido puesta a una distancia que no es tan sólo simbolizada, sino realmente asegurada en la superficie del espacio social, por los muros del internamiento²⁰⁶.

En todo caso, como indicó acertadamente Edith Kurzweil, es cierto asimismo que —Foucault argumenta que todas las sociedades necesitan divergentes porque la exclusión y el acto de la misma, hacen que los demás experimenten el sentimiento de su inclusión²⁰⁷.

Pero no es sólo a la relación de inclusión/exclusión a propósito de los marginados por razones económicas, es decir por patologías sociales, o por patologías mentales a lo que hay que atender. También es preciso proyectar ese esquema en el ámbito de la creatividad intelectual. Por eso señala Foucault que, —a través de Goya y de Sade, el mundo occidental ha adquirido la posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica²⁰⁸. Esas —promesas de la dialéctica” implicarían, naturalmente, la reconciliación consigo mismo y con la realidad, una vez superadas ciertas tensiones vitales que parecían imposibles de superar.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 52

²⁰⁶ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. I, p. 165.

²⁰⁷ Kurzweil, E., *Michel Foucault. Acabar con la era del hombre*, Valencia, Serv. Publ. UV, 1979, p. 15.

²⁰⁸ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 299.

Foucault, como otros intelectuales de su generación, se ha sentido atraído por la dimensión de profunda crítica del orden moral que la obra de Sade tiene. Ésta es fiel reflejo de un movimiento cultural que trasciende las expectativas y objetivos del propio escritor.

El sadismo —en su opinión— no es el nombre que se da finalmente a una práctica tan vieja como el eros; es un hecho cultural de masas, que ha aparecido precisamente a fines del siglo XVIII, y que constituye una de las más grandes transformaciones de la imaginación occidental; la sinrazón convertida en delirio del corazón, locura del deseo, diálogo insensato entre el amor y la muerte en la presunción sin límites del apetito²⁰⁹.

Esa misma dimensión está presente en otros innovadores en el ámbito del arte y el pensamiento. Kenneth Clark ha conseguido resumir el contexto cultural que Foucault estudia con detalle en su trabajo como historiador de la locura. Nos dice Clark que,

a finales del siglo XVIII, a medida que la argumentación racional declina, su lugar lo ocupan aseveraciones enérgicas, y nadie las acuñó con más nítido sello de inspiración que William Blake. Sus *Desposorios del cielo y el infierno*, escritos hacia 1789, son un manual de sabiduría antirrational comparable al *Zaratustra* de Nietzsche. —El camino del exceso conduce al palacio de la sabiduría”²¹⁰.

Para finalizar este capítulo, tendríamos que explicitar otra cuestión que está latente a lo largo de todo este trabajo. En efecto, tendríamos que preguntarnos acerca del nexo que pueda existir entre las patologías de la Historia, con la historia de las patologías.

El miedo que las distintas formas de la sinrazón generan está a la base de las reacciones sociales y políticas que su presencia provoca. Pero también de otras que, a pesar de ser muchas veces ajenas al despliegue de la sinrazón, se apela a su presencia para justificar la reacción opresora del poder. Con su escritura vibrante, Foucault nos dice, en este sentido, que —se ha llamado al

²⁰⁹ Ibídem, pp. 36-7.

²¹⁰ Clark, K., *Civilización*, Madrid, Alianza, 1979, vol. 1, p. 430.

médico, si se le ha pedido observar a los enfermos, es porque se sentía miedo. Miedo de la extraña química que fermentaba entre los muros del confinamiento, miedo de los poderes que se formaban allí y que amenazaban con propagarse”²¹¹.

En todo caso, podríamos acabar este capítulo con una pregunta cuya posible respuesta tan sólo ha sido sugerida en él: ¿qué es lo que anima el fluir de la sinrazón que resulta tan temible para la racionalidad establecida?

²¹¹ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica, Edic. Cit.*, vol. II, p. 31.

3

Subjetividad y sexualidad.

"Mille oiseaux qui s'enfuient n'en font un qui se pose".

Schehade, G., *Anthologie du vers unique*²¹².

No podemos construir una reflexión sobre la naturaleza de la subjetividad haciendo abstracción de la incidencia que sobre la misma tiene la sexualidad. En sus diversos ángulos, esta cuestión tiene un peso muy notable en la concepción del sujeto y en la valoración del carácter problemático de su libertad.

En 1844, escribía Auguste Comte en las páginas de su *Discurso sobre el espíritu positivo* algo que bien puede servir como presupuesto para el análisis de las indagaciones modernas sobre el sexo. En efecto, afirma que

el espíritu humano renuncia desde ahora a las investigaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, desde entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos accesibles en verdad, adaptados sensatamente a nuestras necesidades reales²¹³.

Es evidente que el positivismo no logró materializar sus objetivos, ni el ámbito epistémico ni tampoco en el social. Sin embargo, ese aldabonazo a las conciencias y el correlativo impulso a pensar a partir de la realidad concreta marcó, de una u otra forma, el futuro de las más diversas disciplinas. En ese sentido, puede afirmarse que, doce años antes del nacimiento de su fundador, esta orientación pragmática del saber estaba ya haciendo un soterrado trabajo del que se beneficiaría más tarde una línea de investigación como la que

²¹² Schehade, G., *Anthologie du vers unique*, Paris, Ramsay, 1977, p. 1.

²¹³ Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980, p. 27.

abriría Freud con su Psicoanálisis. Se dirá que estoy olvidando la vertiente profundamente especulativa que hay en esta disciplina. Sin embargo, no es así. Antes al contrario, pretendo contrarrestarla con el peso que Freud concede al estudio clínico de los factores concretos que intervienen en la patología somática o en el trastorno mental que no llega a diagnosticarse como tal.

Por lo demás, un elemento que puede inclinarnos hacia la prudente valoración de lo que, frente a lo ilusorio, se considera sólidamente fundamentado lo encontramos en sus escritos. En efecto, para él,

la conclusión de que las doctrinas religiosas no son sino ilusiones, nos lleva en el acto a preguntarnos si acaso no lo serán también otros factores de nuestro patrimonio cultural, a los que concedemos muy alto valor y dejamos regir nuestra vida; si las premisas en las que se fundan nuestras instituciones estatales no habrán de ser calificadas igualmente de ilusiones, y si las relaciones entre los sexos, dentro de nuestra civilización, no aparecen también turbadas por una serie de ilusiones eróticas²¹⁴.

Cabe pues, preguntarse, en qué medida lo ilusorio opera sobre real. Como también indagar acerca de cuál es su peso en la construcción de lo que existe. Esas cuestiones son esenciales, aunque su respuesta no sea en absoluto evidente. En última instancia, se trata de analizar los fundamentos de la conducta humana, prestando a cada uno de los factores que inciden sobre ella la atención que merecen.

Indudablemente, uno de ellos es la capacidad fabuladora, que implementa horizontes y hace prosperar expectativas, provocando asimismo frustración y melancolía. Evoquemos una vez más que, como bien nos ha enseñado Fromm, el ser humano es el único animal que puede experimentar la sensación del sinsentido y todo lo que ella puede conllevar²¹⁵. El impulso a controlar la realidad que lo rodea tendría, pues, una base biológica. Estaría inscrito en los

²¹⁴ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1970, p. 171.

²¹⁵ Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Madrid, FCE, 1979, p. 27.

fundamentos biológicos de distintos seres vivos, alcanzando en el ser humano su mayor expresión debido a sus capacidades intelectivas.

Por otra parte, cuando hablamos de lo humano olvidamos o ponemos en un plano muy secundario un aspecto esencial de esa realidad. En efecto, cuando hablamos de —el ser humano”, no le damos su justa dimensión al hecho de que éste —se compone de hombre y mujer”²¹⁶. En realidad, deberíamos pensarlo y pensarnos como una amalgama de elementos masculinos y femeninos, si queremos abarcar lo que la expresión, en su pleno sentido, significa.

Explotando la terminología freudiana, como ya hemos señalado, Groddeck ha profundizado en las líneas abiertas por Freud, hablando in extenso de un sustrato psíquico no consciente, que estaría dotado de unas características muy singulares. Se trata del Ello. En referencia a éste sostiene que es el Ello es —~~es~~ cosa”, que impulsa la existencia, trascendiendo la diferencia sexual y los antagonismos basados en las cohortes de edad²¹⁷. El Ello tendría sexo y también memoria, pero ni su sexualidad ni su potencialidad evocadora coincidirían con aquellos que el ser humano intenta regular desde su conciencia individual. En todo caso, esta somera referencia freudiana no pretende otra cosa que subrayar las dificultades que entraña adentrarse en el incierto terreno en que pretendemos avanzar.

Una línea de aproximación diferente es la que nos ofrece la lectura de las obras de Foucault, en las que el autor construye sus trazos interpretativos a partir de la ponderación de factores muy heterogéneos, entre los que lo revelado por el Psicoanálisis es tan sólo un punto de partida, sometido además a análisis crítico. En concreto, Foucault hace alusión a toda una serie de

²¹⁶ Groddeck, G., *El libro del ello*, Madrid, Taurus, 1986, p. 33.

²¹⁷ *Ibidem*.

valoraciones e interpretaciones, que se han ido sucediendo en la historia de Occidente, en cuanto se refiere a la interpretación de la sexualidad y el amor.

Sostiene así que,

en todo el movimiento de la cultura platónica, el amor había estado repartido según una jerarquía de lo sublime que lo emparentaba, según su nivel, fuese a una locura ciega del cuerpo, fuese a la gran embriaguez del alma en que la Sinrazón se encuentra capacitada para saber. Bajo sus formas diferentes, amor y locura se distribuían en las diversas regiones de la gnosis. La época moderna, a partir del clasicismo, establece una opción diferente: el amor de la razón y el de la sinrazón. La homosexualidad pertenece al segundo. Y así, poco a poco, ocupa un lugar entre las estratificaciones de la locura²¹⁸.

De esta forma, en el período de la ilustración, el imperio de la razón condena a la periferia de su territorio o, directamente, expulsa fuera de su territorio, diferentes formas de comportamiento en relación a la sexualidad.

En esa misma línea abundaría el propio Psicoanálisis. Foucault señala, a propósito del mismo que,

a las luces de su ingenuidad, el Psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha estado integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal²¹⁹.

La patologización de ciertas conductas se irá materializando a partir de estas operaciones de segregación, que Foucault empezó a estudiar en su *Historia de la locura*. Ajustes y desajustes, con respecto al mundo interior y a su relación con la realidad exterior, se irán categorizando, dando lugar a estrategias de pensamiento y acción de signo complementario o contrapuesto, según los casos. En ese entramado de posibilidades, la Psicología desempeña un papel esencial. A propósito de ello, Foucault nos dice que

²¹⁸ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1985, vol. I, pp. 141-2

²¹⁹ *Ibidem*, p. 142.

como sólo puede hablar el idioma de la alienación, la Psicología sólo es posible, pues, en la crítica del hombre o en la crítica de sí misma. Siempre, y por su naturaleza, se halla en el cruce de caminos: profundizar la negatividad del hombre hasta el punto extremo en que se corresponden sin separación el amor y la muerte, el día y la noche, la repetición intemporal de las cosas y la premura de las estaciones que se encaminan (...) y terminar filosofando a martillazos. O bien ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de los ajustes del sujeto y el objeto, del interior y el exterior, de lo vivido y del conocimiento²²⁰.

Atraviesan esas líneas de interpretación un tejido previamente elaborado, en el que la Filosofía desempeña una función primordial. En ese sentido, recuerda Foucault que

para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas –y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello– al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres –sean ellas razonables o insensatas, demostrativas o poéticas– ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a la luz y ponerse a hablar²²¹.

Así pues, tras las espesas cortinas que no dejan pasar la luz, hay algo, hay alguien, que desea hablar, que no acepta de buen grado el goce silencioso y pretende incrementar la intensidad del mismo sumándole el placer derivado de la comunicación.

El sexo se ha convertido así en el ‘código’ del placer. En Occidente (...) esta codificación del placer por las ‘leyes’ del sexo ha dado lugar finalmente a todo el dispositivo de la sexualidad. Y éste nos hace creer que nos ‘liberamos’ cuando ‘descodificamos’ todo placer en términos de sexo al fin descubiertos. Mientras que sería conveniente tender más bien a una dessexualización, a una economía general del placer que no esté sexualmente normativizada²²².

²²⁰ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, FCE, 1985, vol. II, pp. 290-1

²²¹ Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, p. 10.

²²² Foucault, M., “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit., p. 160.

Desexualización que no implica, como pudiéramos pensar, ascética renuncia a la sexualidad, sino que conlleva una reinención de la misma y una reconstrucción del sujeto que la practica. Ésta ha de partir del cuestionamiento del propio deseo, que ha de verse como potencialmente orientado a la sumisión o a la liberación, según las situaciones específicas. Por tanto, Foucault nos propone dejar de lado una interpretación ingenua, que hace del deseo, siempre y en todas las situaciones, una fuerza liberadora.

En todo caso, para él es necesaria una revisión de todas las interpretaciones que se han hecho de la sexualidad en clave de represión. En ese sentido, afirma que hay que superar ese tipo de interpretaciones, que son las más habituales²²³.

Al lado de esa clave interpretativa, centrada en la idea de un poder que reprime la sexualidad en lugar de convertirla en una fuerza productiva, como sucede en realidad, en opinión de Foucault, aparece de forma inevitable la confrontación entre vida y muerte, la contraposición freudiana entre lo erótico y lo tanático. García Calvo lo supo ver con nitidez y afirmó, por ello, que

frente a la idea de muerte o de vida, que da lo mismo, lo único que se contrapondría sería la vida, sin comillas, la vida no sometida a nombre, no definida. Esto es lo que amenaza en el sexo: no es la muerte, sino precisamente esa pérdida en la infinitud; no la muerte de la vida, sino la muerte del ser, es decir, el derrumbamiento de la seguridad de cada uno en sí mismo y, por tanto, de todo el Estado en general²²⁴.

Aquí lo jurídico-político se pone sobre el tapete, en un contexto que revela la complejidad y pluralidad de significados que puede tener esa expresión. De esa forma lo ha visto también Foucault, quien se propone

²²³ Foucault, M., “Sorcellerie et folie”, entretien avec R. Jaccard, *Le Monde*, 23.4.1976.

²²⁴ García Calvo, A., “Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad”, en Savater, F. (Edit.), *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 54.

buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer, sobre sí mismos y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una sexualidad, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo²²⁵.

Esto abre el planteamiento foucaultiano a un horizonte en el que, como antes apuntaba, se entremezcla la política y la sexualidad. En dicho horizonte ocupa un lugar central todo lo relativo a la problemática de la producción y materialización de los deseos.

Estos planteamientos pueden encontrar un sugerente contrapunto en algunas ideas de Baudrillard. En particular, resulta tan interesante como incómoda - todas las reflexiones interesantes empiezan o acaban siendo incómodas- esta reflexión suya:

Habría que ver de qué forma juega, en este privilegio erótico de la mujer, la sujeción histórica y social. No por algún mecanismo de alienación sexual que replica la alienación social, sino tratando de ver *si no desempeña, respecto a toda discriminación política, el mismo proceso de desconocimiento que con respecto a la diferencia de los sexos se da en el fetichismo*; lo cual aboca a una fetichización de la clase o del grupo dominado, en su sobrevaloración sexual para mejor conjurar la interrogación crucial que hace pesar sobre el orden del poder. Si reflexionamos bien sobre ello, todo el material significativo del orden erótico no está hecho más que de la panoplia de los esclavos (cadenas, látigos, collares, etc,...), de los salvajes (negritud, bronceado, desnudez, tatuajes), de todos los signos de las clases y de las razas dominadas²²⁶.

Fácilmente puede intuirse que el camino hacia la verdad está plagado de espinosas cuestiones. Por eso es tan difícil la tarea de desbrozarlo. En este caso, emerge como vemos una de las no menos peligrosas: la relación entre sexualidad y dominación. Los signos de la dominación conservan su potencial simbólico en el universo de la sexualidad, se integran como componentes de lo que Foucault ha denominado el *dispositivo de la sexualidad*.

²²⁵ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987, vol. II, p. 9.

²²⁶ Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 160. La letra cursiva aparece así en el texto original.

3.1. Medicalización.

Hay un proceso que se entrecruza con aquellos otros a los que hasta aquí me he referido. Se trata de la medicalización creciente de cuantos aspectos tienen que ver con la conducta sexual. Foucault se ha referido a ello en su obra *El nacimiento de la clínica*. Señala allí la confluencia de dos impulsos que tienden a la medicalización completa de la sociedad. El

uno llamando de una manera positiva a la medicalización rigurosa, militante y dogmática de la sociedad, por una conversión casi religiosa, y a la implantación de un clero de la terapéutica; la otra llamando a esta misma medicalización, pero de un modo triunfante y negativo, es decir la volatilización de la enfermedad en un medio corregido, organizado y vigilado sin cesar, en el cual la medicina desaparecería al fin con su objeto y su razón de ser²²⁷.

A partir del ascenso de la burguesía al poder, se plantean en este ámbito algunos cambios que siguen marcando el contenido de nuestro presente. La medicalización se intensifica y profundiza con una apelación a la conciencia individual, que ha de estar atenta a cuanto sucede en el cuerpo y ejercer una función de vigilancia, cuyo influjo trasciende los límites de lo individual. Por ello afirma Foucault que —como si no bastara la implantación de los médicos, se pide que la conciencia de cada individuo esté médicamente alerta: será menester que cada ciudadano esté informado de lo que es necesario y posible saber en medicina²²⁸. Por otra parte, Foucault hace hincapié en que —la medicina no debe ser sólo el ‘corpus’ de las técnicas de curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del hombre saludable, es decir, a la vez una experiencia del hombre enfermo y una definición del hombre modelo²²⁹. De esta forma, el proceso de medicalización

²²⁷ Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2008, p. 57.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 56.

²²⁹ *Ibíd.*, p. 61.

adquiere proyecciones éticas y políticas o, dicho sea de otra forma, se convierte en la columna vertebral de una determinada biopolítica, por hacer uso de este término, tan querido para Foucault.

En cualquier caso, –al posibilidad para el individuo, de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento, implica una inversión en la estructura de la finitud²³⁰. De tal forma que, desde finales del siglo XVIII, se empieza a dar a la finitud un significado positivo. En ese contexto, el límite temporal de la existencia no conllevará ya una devaluación de la misma, sino una reivindicación de su valor.

En la Ilustración aparece ya el –gran mito de la libre mirada que, en su fidelidad a descubrir, recibe la virtud de destruir; mirada purificada que purifica; liberada de la sombra, disipa sombras. Los valores cosmológicos implicados en la *Aufklärung* cuentan aún aquí. La mirada médica, cuyos poderes tratamos de reconocer, no ha recibido todavía en la organización clínica su estructura tecnológica; no es más que un segmento de la dialéctica de las luces transportado al ojo del médico²³¹. Su función clínica se irá determinando cada vez con mayor claridad, al tiempo que su influencia en el nuevo orden científico se incrementará, generando además importantes efectos de poder en el plano social.

²³⁰ *Ibidem*, p. 277.

²³¹ *Ibidem*, p. 82.

3.2. Poder y placer.

Como ya se he apuntado con anterioridad, Foucault se opone a la interpretación, que tanta fortuna ha hecho en nuestra sociedad, según la cual el objetivo del poder en relación a la sexualidad es ejercer una función represiva sobre la misma. Por el contrario, para él poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación²³². En consecuencia, propone que abandonemos la hipótesis que viene a abundar en el carácter represivo del poder, en particular en lo que se refiere a la sexualidad. En esa misma línea, Foucault señala la importancia de descartar la idea de un incremento de la represión sexual en la sociedad moderna, pues no es eso, antes al contrario, lo que define la modernidad.

Por otra parte, algunos de los planteamientos que encontramos en obras como *Vigilar y castigar*, podrían hacernos pensar en la omnipresencia aplastante y dominadora del poder. Desde semejante perspectiva, a ese poder no se podría escapar de ninguna manera. Sin embargo, para Foucault, ~~que~~ no se pueda estar fuera del poder no quiere decir que se está de todas formas atrapado²³³.

Es bien cierto, no obstante, que la forma de ejercicio del poder se ha ido transformando profundamente a partir del siglo XVIII. En ese contexto hay que comprender el significado de una forma de ejercicio del poder en la que los aspectos administrativos vienen a ocupar una posición central. Según él mismo señala,

²³² Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, p. 63.

²³³ Foucault, M., "Poderes y estrategias", en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 170.

vivimos en la era de la 'gubernamentalidad' descubierta en el siglo XVIII. La gubernamentalización del Estado es un fenómeno singularmente paradójico, ya que si bien los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas de gobierno, han constituido la única apuesta del juego político y el único espacio real de la lucha política; la gubernamentalización del Estado ha sido sin duda el fenómeno que le ha permitido sobrevivir, y muy probablemente el Estado es actualmente lo que es gracias a la gubernamentalidad, que es a la vez interna y externa al Estado, ya que son tácticas de gobierno las que permiten definir paso a paso qué es lo que compete al Estado y qué es lo que no le compete, qué es lo público y qué es lo privado, qué es lo estatal y qué lo no estatal, etc. En consecuencia el Estado en su supervivencia y en sus límites, no puede entenderse más que a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad²³⁴.

Este enfoque conlleva una relevante transformación en la epistemología del poder. En ese sentido, Foucault afirma que —ha que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada²³⁵. Como vemos, un concepto de raigambre bélica, como es el de estrategia, desempeña en su interpretación un papel preponderante. Las relaciones de poder se basan en equilibrios continuamente rotos y recompuestos una y otra vez. El modelo de ejercicio del poder, a pesar de la sutileza que éste ha adquirido en la sociedad actual, responde a estrategias propias del conflicto y la lucha permanentes. En efecto, —el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias²³⁶. No emana de una jerarquización única y centralizada, procede en red y se extiende como tal permeando todos los rincones del orden social.

Por otro lado, como Foucault bien hace notar, —as relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (...), sino que son inmanentes²³⁷ a las mismas. El poder no se yuxtapone sino que

²³⁴ Foucault, M., "La gubernamentalidad", en VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, pp. 25-6.

²³⁵ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, p. 113.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 114.

²³⁷ *Ibíd.*

emana de las situaciones de desequilibrio reales, fuerza equilibrios momentáneos, los rompe y los vuelve a recomponer.

Además de ello, habría que tomar en consideración, a los efectos de correlacionar esta teoría del poder con los aspectos vinculados a la conducta sexual, que Foucault ha hablado de las —*acts de la existencia*”, señalando que —*proellas* hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”²³⁸.

Existe, en consecuencia, la posibilidad de conquistar un poder sobre uno mismo. El modelo de esa conquista es muy antiguo, remontándose a la idea del —*hombre temperante*”. Posee, en consecuencia, un origen cuando menos curioso, ya que no podría haber surgido de no haberse producido ciertas transformaciones en el trabajo sobre uno mismo, cuyo origen hay que buscar en prácticas de autotransformación de raíz religiosa²³⁹. Desde esa perspectiva, refiere Foucault que —*esta libertad-poder que caracteriza el modo de ser del hombre temperante no puede concebirse sin una relación con la verdad. Dominar sus placeres y someterlos al logos no forman más que una sola misma cosa: el temperante, dice Aristóteles, sólo desea lo que prescribe la razón*”²⁴⁰.

²³⁸ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987, vol. II, pp. 13-4.

²³⁹ Foucault, M., “La culture de soi”, en Foucault, M., *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 87.

²⁴⁰ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987, vol. II, p. 84.

3.3. *Historia de la sexualidad.*

El proyecto de realizar una *Historia de la sexualidad* que, como es bien sabido, Foucault no pudo completar, se mueve en diversas direcciones como consecuencia, entre otras cosas, de la ruptura del propio Foucault con el planteamiento inicial que había elaborado para la obra. En todo caso, hay aportaciones e ideas de enorme transcendencia hermenéutica que podemos encontrar en los tres volúmenes que vieron la luz en vida del autor. Una de ellas es la diferenciación y caracterización histórica del antagonismo entre *ars erótica* y *scientia sexualis*. En este sentido, según él mismo señala, —nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erótica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*”²⁴¹. No hemos inventado, pues, nada relevante en relación a las modalidades del placer, aunque hemos iniciado el estudio científico de todo aquello que se relaciona de uno u otro modo con él.

Otro elemento de indudable interés radica en el replanteamiento del papel de la sexualidad en la antigüedad grecolatina. Desde esa perspectiva, deja claro que —lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres”²⁴². La adopción de un papel pasivo en la conducta sexual será objeto de una atención crítica, que se incrementará en el mundo latino, surgiendo en él, sobre todo en la etapa final del período imperial, una legislación que persigue con extrema dureza la homosexualidad pasiva.

²⁴¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, p. 73.

²⁴² Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, vol. II, *Edic. Cit.*, p. 83.

Por otra parte, en cuanto a la cuestión de la supuesta bisexualidad como elemento omnipresente en el comportamiento sexual masculino en esa época, Foucault nos hace ver que —~~pe~~ puede hablarse de su bisexualidad si pensamos en la libre elección que ellos se permitían entre los sexos, pero esta posibilidad no se refería para ellos a una doble estructura, ambivalente y bisexual del deseo. A sus ojos, lo que hacía que se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son ellos cualquiera que fuera su sexo”²⁴³.

En todo caso, tanto desde un punto de vista médico como desde una perspectiva moral, —~~ex~~ exceso y la pasividad son, para un hombre, las dos formas mayores de la inmoralidad en la práctica de las aphrodisia”²⁴⁴. Foucault cita, en apoyo de su tesis, a Aristóteles. En concreto, el libro VII de la *Ética a Nicómaco*. En efecto, la concepción aristotélica de la virtud constituye un sólido punto de apoyo para dicha interpretación de la inmoralidad.

Habría, además, que tener en cuenta, dos factores de primerísima relevancia, como son el momento oportuno para el placer (*kairós*) y el dominio de uno mismo cuando se siente el deseo (*enkrateia*). Estos factores son, por añadidura, determinantes en la calificación moral que, en cada caso, se atribuye a las relaciones sexuales.

Resumiendo sus planteamientos, escribe: —~~Pie~~ Pero que no existe para nosotros un valor ejemplar en un período que no es el nuestro. No se puede dar marcha atrás. Sin embargo tenemos ante nosotros el ejemplo de una experiencia ética que implicaba una relación muy fuerte entre el placer y el deseo. Si comparamos esto con nuestra experiencia actual, en la que todo el

²⁴³ *Ibídem*, p. 173.

²⁴⁴ *Ibídem*, p. 47.

mundo —el filósofo y el psicoanalista- explica que lo que importa es ante todo y esencialmente el deseo, podemos preguntarnos si esta ruptura no ha sido un suceso histórico que no tiene relación con la naturaleza humana”²⁴⁵.

Ha sido una ruptura importante, sin duda, y ha de llevarnos, en su opinión, a replantearnos nuestra relación con el mundo de la antigüedad clásica y a rechazar equívocas continuidades, al tiempo que intentamos poner en uso prácticas que, en el desarrollo de nuestra civilización, quedaron en el olvido. En ese sentido, Foucault nos recuerda la sentencia con la que el templo de Apolo en Delfos recibía a los peregrinos que arribaban al santuario. Como es bien sabido, se trataba del imperativo, ‘conócete a ti mismo’. Sin embargo, insiste en que entre los griegos de la antigüedad, el conocimiento de uno mismo iba siempre acompañado —de otra exigencia: ‘cuida de ti mismo’.

Hay además entre los dos una relación de subordinación: el conocimiento de sí es solamente un caso particular del cuidado de sí, del que no es sino una aplicación concreta”²⁴⁶. En consecuencia, resultaría ser el conocimiento de sí lo que quedaría subsumido en el interior del cuidado de sí, y no al contrario como ha venido sucediendo de forma consuetudinaria.

Sería viable, por tanto, una reivindicación de la ética del cuidado de sí, frente a la habitual defensa de los planteamientos vitales centrados en el conocimiento de uno mismo. Abundando en esa dirección, comenta Foucault que —podríamos decir esquemáticamente que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación

²⁴⁵ Foucault, M., “El sexo como moral”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 190-1.

²⁴⁶ Foucault, M., “Hermenéutique du sujet”, *Concordia*, Frankfurt, 1988, p. 44.

de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia”²⁴⁷.

Por otra parte, entre los griegos de la antigüedad, —al temática de una relación entre la abstinencia sexual y el acceso a la verdad estaba ya fuertemente marcada”²⁴⁸. Basta leer los diálogos platónicos para corroborar la intensidad con la que tal relación era percibida entre la élite culta de la época.

Sin embargo, nada de ello se orienta hacia una represión pura y simple de la sexualidad. Por esa razón, —es necesario comprender estos temas de la austeridad sexual no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como una elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad”²⁴⁹.

Es pertinente recordar que el saber médico de la época otorgaba una gran importancia al semen, pues consideraba que —al expulsar su simiente, el ser vivo no se contenta con evacuar su humor excedente: se priva de elementos que son de gran valor para su propia existencia”²⁵⁰. No nos resultaría difícil reconstruir, a partir de estas ideas, la génesis de una concepción que entiende la energía sexual como un capital que el individuo no debe dilapidar.

En ese sentido, Aristóteles, en su obra *La generación de los animales*, considera que el esperma es un producto concentrado resultante de la nutrición. Dicho producto es importante para el organismo, no sólo desde la perspectiva de la función reproductiva. Por ello estimaba que, al expulsarlo, el ser vivo se priva de elementos que son esenciales para su propia subsistencia.

²⁴⁷ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987, vol. II, p. 80.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 22.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 25.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 122.

De esta forma, el nivel de emisión de esperma ha de ser vigilado²⁵¹. Esta vigilancia forma parte de una estrategia general de autocontrol y dominio de sí mismo.

En todo caso, los griegos de la antigüedad —~~no~~ concibieron que el placer sexual fuera un mal por sí mismo o que pudiera formar parte de los estigmas naturales de una falta, y sin embargo sus médicos se sintieron inquietos ante las relaciones de la actividad sexual con la salud y desarrollaron toda una reflexión sobre los peligros de su práctica”²⁵². Para ellos había que integrar de manera armónica las distintas facetas de la existencia. De esta forma, consideran que —el ~~griego~~ *gimn* es todo un arte de vivir”²⁵³ y debe abarcar todos los aspectos de la existencia del individuo.

Hablando del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, dice Foucault algo que resulta muy esclarecedor, a la hora de comprender el calado de las líneas de continuidad entre el mundo grecolatino y el medieval, en materia de moral sexual. Afirma así que, en el segundo volumen de su obra, ha —~~intento~~ mostrar que en el siglo IV antes de J. C., se encuentra casi el mismo código de restricciones y de prohibiciones que en los moralistas y los médicos de comienzos del Imperio Romano. Sin embargo, pienso que la manera que tienen éstos últimos de integrar esas prohibiciones referentes al yo es completamente diferente. La razón estriba, en mi opinión, en que el objetivo principal de esta especie de ética era estético”²⁵⁴.

²⁵¹ Aristóteles, *La generación de los animales*, Madrid, Gredos, 2001, 765b. Ver también, Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992.

²⁵² Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1987, vol. II, p. 92.

²⁵³ *Ibidem*, p. 95.

²⁵⁴ Foucault, M., “El sexo como moral”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 186.

Insiste, por tanto, en la idea de la existencia humana como objeto de un posible proyecto, que tiene una indudable dimensión estética. Para él, —al ética griega y grecorromana está centrada en un problema de elección personal, en una estética de la existencia. La idea del *bios* como materia de una obra de arte estética me parece muy interesante. También me fascina la idea de que la ética pueda ser una fuerte estructura de la existencia sin ninguna relación con lo jurídico, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria”²⁵⁵. Redescubrimiento, por tanto, de un territorio —el ámbito singular de la ética—, en el que es posible una relativa libertad, centrada en la autoafirmación del individuo frente al poder.

Otro replanteamiento esclarecedor se refiere directamente al período medieval. Según su lectura, en la Edad Media, la moral del monacato representa el tipo ideal de moral que debería cada hombre aplicarse a sí mismo. En ella, éste —o tiene otra cosa que hacer que permanecer en relación a sí mismo en un estado de perpetua vigilancia en lo que se refiere a los más nimios movimientos que pueden producirse en su cuerpo o en su alma. Vigilar noche y día, la noche para el día y el día pensando en la noche que se avecina”²⁵⁶.

En ese contexto histórico, un procedimiento adquiere un valor crucial. Me refiero a la confesión, cuyas transformaciones han sido estudiadas con detalle por Foucault²⁵⁷. —La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige

²⁵⁵ Ibídem, pp. 191-2.

²⁵⁶ Foucault, M., “El combate de la castidad”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 179.

²⁵⁷ Fernández Agis, D., “The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault”, *Bollettino della Società Filosofica Italiana*. Nuova Serie, n. 213 – settembre/dicembre, 2014, pp. 65 y ss.

la producción del discurso verídico sobre el sexo²⁵⁸. Tal recurso experimentará diferentes transformaciones, hasta quedar integrado entre la diversidad de procedimientos que utiliza el saber médico actual.

Hablando en concreto de la valoración del acto sexual, Foucault hace referencia a que -en la doctrina cristiana de la carne volvemos a encontrarnos sin dificultad con temas de inquietud muy cercanos: la violencia involuntaria del acto, su parentesco con el mal y su lugar en el juego de la vida y de la muerte. Pero en la fuerza irreprimible del deseo y del acto sexual, san Agustín verá uno de los primeros estigmas de la caída²⁵⁹. Como vemos, se trata de una interpretación en clave teológica y con las connotaciones peyorativas que cabría esperar. No es ajeno a ello, sin duda, que —~~esta~~ moral cristiana del comportamiento sexual, la sustancia ética será definida, no por las *aphrodisia*, sino por un dominio de los deseos que se ocultan en los arcanos del corazón, y por un conjunto de actos cuidadosamente definidos en su forma y sus condiciones; la sujeción tomará la forma no de una habilidad sino de un reconocimiento de la ley y de una obediencia a la autoridad pastoral; no se trata del dominio perfecto de uno sobre uno mismo en el ejercicio de una actividad de tipo viril que caracterizará al sujeto moral, sino más bien de la renuncia de uno mismo, y una pureza cuyo modelo es preciso buscarlo del lado de la virginidad²⁶⁰.

La renuncia al placer sexual se enmarca, en consecuencia, en el interior de todo un conjunto de prácticas que tienden a hacer posible una actitud de renuncia del individuo a sí mismo. El modelo de la obediencia se convierte en punto esencial de referencia para el comportamiento individual. Se enseña al

²⁵⁸ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Edic. Cit., vol. I, p. 79.

²⁵⁹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Edic. Cit., vol. II, pp. 129-130.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 90.

individuo a sentirse acechado y amenazado por el poder del Maligno, que no cesa jamás en su empeño de provocar la caída del fiel en el pecado. Por ello,

se trata de desentrañar en uno mismo la potencia del Otro, del Enemigo, que se oculta tras las apariencias del yo mismo; porque se trata de entablar contra ese Otro un combate incesante del que no se saldrá victorioso sin el socorro de la Omni-Potencia que es más potente que él; porque, en fin, la confesión, la sumisión a los consejos, la obediencia permanente a los directores espirituales, es indispensable en este combate²⁶¹.

La confesión se sitúa, pues, en esa época, en corazón de un conjunto de prácticas destinadas a producir una subjetivación completa del individuo, que responde a su vez a un objetivo de transformación espiritual del sujeto, asegurando su sumisión y obediencia ante la autoridad religiosa que dirige tal proceso.

Pero Foucault nos ha explicado cómo los procedimientos diseñados para ser puestos en obra en el interior de los muros de los monasterios medievales, fueron poco a poco atravesando esos límites y aplicándose en diversos contextos sociales. En efecto,

la organización de la institución monástica y el dimorfismo que se establece entre la vida de los monjes y la de los laicos ha introducido, respecto al problema de la renuncia a las relaciones sexuales, importantes cambios. Correlativamente han contribuido al desarrollo de tecnologías del yo enormemente complejas. Y así, en lo que se refiere a esta práctica de la renuncia, han aparecido una regla de vida y un modo de análisis que marcan diferencias importantes con el pasado²⁶².

Pese a todo, en su opinión

carece de sentido hablar de una moral cristiana. En lo que concierne a la reflexión sobre las conductas sexuales se han sucedido procesos muy complejos desde la época helenística hasta San Agustín. Ciertos momentos nodales son fáciles de percibir: en la dirección de conciencia estoico-cínica, en la organización del monacato. Muchos otros también son descifrables. Por el contrario, la irrupción del cristianismo, en general, como

²⁶¹ Foucault, M., "El combate de la castidad", *Edic. Cit.*, p. 182.

²⁶² *Ibíd.*, pp. 180-1.

principio imperioso de una moral sexual distinta, en ruptura global con las que la han precedido, es imposible de describir²⁶³.

Por tanto, existen líneas de continuidad con la moral del período grecolatino, pero esto no impide que se produzcan giros específicos y modificaciones de sentido. Tal vez las prohibiciones y los peligros se enumeran de forma similar, pero el sentido de eso que es percibido como arriesgado y el objetivo de las interdicciones son específicos y sólo pueden entenderse si se conoce y comprende la doctrina cristiana.

Aun así, lo más relevante es comprender cómo, a través de estos procedimientos, se están poniendo en obra procesos de construcción de los individuos. En ese sentido, afirma Foucault que

en esta ascesis de la castidad se puede reconocer un proceso de 'subjetivización' que deja atrás una ética sexual centrada en la economía de los actos. Pero conviene inmediatamente señalar dos cosas (...) es indisociable de un proceso de conocimiento que convierte en condición indispensable de esta ética la obligación de buscar y de decir la verdad de uno mismo; si existe subjetivación ésta implica una objetivación indefinida de uno mismo (...) Por otra parte, esta subjetivación en busca de la verdad del yo se efectúa mediante complejas relaciones con el otro²⁶⁴.

Como decía, un instrumento preciso para conseguir esa objetivación y esa subjetivación de las que habla Foucault es la confesión. Él se pregunta de qué forma se consiguió derivar un conocimiento riguroso, científico, apoyándose en un procedimiento de origen religioso como es la confesión. La respuesta que nos proporciona se desgrana a través de su análisis de los siguientes aspectos.

En primer lugar, se refiere a una codificación clínica del "hacer hablar". A continuación, señala el "postulado de una causalidad general y difusa", según el cual, "no hay enfermedad o trastorno físico —afirma— al que el siglo XIX no haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual".

²⁶³ Ibídem, pp. 182-3.

²⁶⁴ Ibídem, pp. 181-2.

En tercer término, hace alusión al «principio de la latencia intrínseca de la sexualidad». Acto seguido, se refiere al «método de interpretación». Según éste, el juez que escucha al delincuente, no sólo tendrá en su poder otorgar el perdón, sino que también podrá o no aceptar o establecer la verdad. Su función es también un trabajo hermenéutico. Por último, toma en consideración la «radicalización de los efectos de la confesión: la obtención de la confesión y sus efectos son otra vez cifrados en la forma de operaciones terapéuticas»²⁶⁵.

Después de todo esto, de manera irónica, ya hemos apuntado que se ocupa de señalar que, aunque no hayamos inventado gran cosa en materia de placeres y perversiones, «al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer»²⁶⁶. En la búsqueda de semejante *placer*, intervienen una serie de procesos²⁶⁷ que culminan en la histerización del cuerpo de la mujer y en la pedagogización del sexo del niño. Foucault nos dice, en referencia a éste último, que «el sexo del colegial llegó a ser durante el siglo XVIII (...) un problema público. Los médicos se dirigen a los directores de establecimientos y a los profesores, pero también dan sus opiniones a las familias»²⁶⁸.

Por otra parte, se producirá también una socialización de las conductas procreadoras, estableciendo una frontera entre aquello que es conforme a lo establecido por la naturaleza y aquello otro que contraviene sus designios. Se construye así, en torno a ella, «una dimensión específica del «*contra natura*» (...) El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse»²⁶⁹. Los actos considerados *impuros*, que el sexto mandamiento condena, serán objeto de una clasificación detallada y cada vez más rigurosa.

²⁶⁵ Foucault, M., *Historia de la sexualidad, Edic. Cit.*, vol. I, pp. 82 y ss.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 87.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 126.

²⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 38-9.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 51.

Entra de lleno en esta tarea el saber médico. Será éste el que proporcione la base para la calificación moral y jurídica de un acto. Foucault nos dice al respecto que

la medicina ha entrado con fuerza en los placeres de la pareja: ha inventado toda una patología orgánico-funcional-mental, que nacería de las prácticas sexuales incompletas; ha clasificado con cuidado todas las formas anexas de placer; las ha integrado al desarrollo y a las perturbaciones del instinto; y ha emprendido su gestión. Lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce²⁷⁰.

Se produce asimismo lo que Foucault denomina la psiquiatrización del placer perverso. Este proceso —produce y fija la disparidad sexual. La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente (...) Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones²⁷¹.

En todo caso, el conjunto de los procesos cuya aparición y desarrollo se ha señalado, descansa sobre un número limitado de principios, cuya vigencia se extiende en el tiempo. Foucault sostiene, a propósito de ello, que él no supone —que los códigos carezcan de importancia ni que permanezcan constantes. Pero podemos observar que finalmente dan vueltas alrededor de algunos principios bastante sencillos y bastante poco numerosos: quizá los hombres no inventan mucho más en el orden de las prohibiciones que en el de los placeres²⁷². Conclusión inquietante donde las haya.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 54.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 62.

²⁷² Foucault, M., *Historia de la sexualidad, Edic. Cit.*, vol. II, p. 32.

Todo esto nos conduce a preguntarnos si es posible la resistencia frente a ese poder que nos atraviesa, sin que, la mayor parte de las veces, advirtamos su paso a través de nuestro cuerpo. En respuesta a ello viene a decirnos que no hay —~~no~~ punto primero y útil de resistencia al poder político que en la relación de uno consigo mismo”²⁷³.

En su oportunista y panfletaria obra, *Olvidar a Foucault*, hay un pasaje en que Baudrillard parece dar por un instante la razón a quien tanto critica. Aunque es tan sólo un repliegue momentáneo, que no le impide volver de inmediato a la carga. Nos dice en él que

vuelve a ser posible decir con Foucault: ni hay, ni tampoco hubo nunca represión en nuestra cultura - pero no en su sentido, sino en el sentido de que nunca hubo verdaderamente sexualidad (...) la sexualidad, tal como nos la cuentan, tal como se habla, hasta en el ello habla, no es más que un simulacro que siempre han atravesado, desbaratado, y superado las prácticas, como en cualquier otro sistema. La coherencia y la transparencia del *homo sexualis* no han tenido nunca más realidad que las del *homo oeconomicus*²⁷⁴.

Por tanto, encontramos en Baudrillard una afirmación, cuando menos, de la posibilidad de una singularidad, que se oponga a lo universal, ya que cualquiera de las formas de la universalidad es al mismo tiempo una forma de opresión. Por eso insiste en que —~~hay~~ en esta producción a toda costa, en este sacramento moderno del sexo, tal terrorismo, tal empresa de liquidación, que no se ve por qué, sino por la belleza de la paradoja, se rechazaría el ver represión”²⁷⁵.

Vemos, pues, que la sintonía era un mero efecto de superficie, mientras que la relación conflictual tiene raíces muy profundas. Si en algún momento podemos poner en cuestión la existencia de prácticas represivas en relación a

²⁷³ Foucault, M., “Herménétique du sujet”, Rev. *Concordia*, n° 12, Frankfurt, 1988, p 63.

²⁷⁴ Baudrillard, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1978, pp. 40-1.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 42.

la sexualidad, es porque no existe nada que podamos llamar con propiedad *sexualidad*. Ésta sería mero engaño, simple simulación. Incluso la omnipresencia de la sexualidad en la sociedad contemporánea se habría extendido bajo un signo abusivo y con un fin represor. Así lo deja claro al manifestar que —Foucault no quiere hablar de represión, pero qué es sino esa lenta y brutal infección mental por el sexo²⁷⁶. En consecuencia, Baudrillard cree pertinente mantener la referencia a la represión de la sexualidad, aunque reinterpretando su sentido. La omnipresencia del sexo en nuestra vida cotidiana conllevaría una represión de la sexualidad, que se pierde y desaparece, absorbida en esa estrategia de evacuación del sentido por medio de la omnipresente plenitud de la presencia.

La conclusión es, por tanto, más pesimista que los más pesimistas planteamientos del propio Foucault, ya que viene a decirnos que "hoy lo real no es más que esto: reserva de materia muerta, de lenguaje muerto, de cuerpos muertos"²⁷⁷. Pero no por ello deja de insistir en el engaño y la alienación. En esa línea afirma que —al seducción es más fuerte que la producción²⁷⁸.

Además de esto, por lo que se refiere al poder, pretende Baudrillard que —hemos llegado a un punto en el que ya nadie asume el poder ni lo quiere, no por cierta debilidad histórica o de carácter, sino porque el secreto se ha perdido y nadie quiere aceptar el desafío. Tan cierto es, que basta con encerrar al poder en el poder para que muera²⁷⁹. Reconozcamos que algo de verdad hay en ello. Sin embargo, Foucault nos ha enseñado que el poder cultiva el secreto

²⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 42-3.

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 66.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 68.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 80.

y se alimenta de él²⁸⁰. No se puede ejercer el poder sin opacidad²⁸¹, de la misma manera en que, como Derrida nos ha explicado, es imposible gozar de la relación sexual si esta se encuentra privada por completo de secretos²⁸² y si la privacidad deja de ser un derecho institucionalmente preservado.

²⁸⁰ Fernández Agis, D., “The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault”, pp. 65- 66.

²⁸¹ Fernández Agis, D., “Filosofía y poder. Control, seguridad, transparencia”, en Sierra, A. – Martínez, F. (Edits.), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*, Barcelona, Laertes, 2013.

²⁸² Derrida, J., *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 27.

4

Derrida. Biopolíticas de la sexualidad.

—No lucharé por la mentira”²⁸³.

Las aportaciones de Derrida, en el ámbito del estudio de las interacciones entre sexualidad y subjetividad, han adquirido una primordial importancia en el pensamiento contemporáneo. El objetivo de este capítulo no es otro que poner de manifiesto esa realidad.

Una serie de conceptos creados o reinterpretados por Derrida estarán presentes a lo largo de este capítulo, pues en base a ellos he intentado construir cierto modelo de interpretación de las ideas de este filósofo en torno a la sexualidad y sus implicaciones jurídico-políticas. Forman parte del mencionado elenco los conceptos de escritura, performatividad y deconstrucción. De ellos me serviré en estas páginas, que no tienen ni pueden tener pretensión de exhaustividad al abordarse en ellas un asunto que una breve incursión como ésta jamás podría agotar.

Como decía, entiendo que sobre estos conceptos es necesario basar la reflexión acerca de la sexualidad, tal y como Derrida la plantea, así como su relación con diversas políticas que afectan a la reproducción, el placer, la privacidad y la identidad. Cada uno de esos conceptos ha de estar presente en los epígrafes que iré desarrollando a continuación, aunque no abordaré en estas páginas, insisto en ello, un desarrollo sistemático de las implicaciones particulares que tiene cada uno de ellos, más allá de analizar sus interacciones con el asunto que aquí nos ocupa: lo que he denominado *políticas de la sexualidad*, aludiendo no sólo a la obra de Derrida titulada *Políticas de la*

²⁸³ Píndaro, *Fragments*, en Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1984, p. 316.

amistad, sino sobre todo, a la doble dimensión que para nosotros poseen sus ideas y análisis relacionados con la sexualidad. Me refiero, por un lado, al trabajo que realiza de puesta al descubierto y denuncia de las distintas formas de discriminación y dominación sexual que aún persisten en el mundo occidental. Aludo, por otra parte, a las implicaciones que sus ideas sobre la sexualidad tienen, consideradas desde un punto de vista político. En todo caso, a través de la referencia a los aludidos conceptos intentaré profundizar en la exposición de diversas *políticas de la sexualidad*, atendiendo a las tendencias observables en la actualidad y de un modo específico.

4.1. *Reproducir y reproducirse.*

En la reproducción sexual subyace el deseo –consciente o no- de proyectar lo que somos hacia el futuro, de formar parte del futuro a través de la descendencia. La reproducción sexual produce la diferencia mientras mantiene la identidad y la proyecta en el tiempo. La inscripción biológica guarda una peculiar relación con la memoria y ésta, en el caso de los humanos, está vinculada asimismo a la escritura desde hace al menos diez milenios. Retomando y reinterpretando las referencias platónicas, la escritura ha sido analizada como *pharmakon* por Derrida. Dejar escrito, dejar por escrito, es un objetivo que tiende a crear y prolongar. En definitiva, el deseo de reproducirse y perdurar impulsa la escritura. En consonancia con ello, la objetividad y perdurabilidad del Derecho serían inviables sin ella. De esta manera, la historia del Derecho está vinculada a la historia de la escritura.

Por otra parte, cuando analizamos la actividad reproductiva humana, advertimos que no es menos artificial que la escritura o bien, abordándolo

desde el ángulo opuesto, que la actividad simbólica que está a la base de la escritura no es menos natural para nosotros que la reproducción sexual. En todo caso, la correlación entre ambas resulta iluminadora, pues no hay promesa de perdurabilidad que deje de pasar por ese doble registro.

4.2. *Gozar en el secreto.*

El placer puede ser analizado como instrumento de subversión, pero de forma análoga, el placer puede funcionar como mecanismo de sumisión. Ante esto, deberíamos preguntarnos por qué puede actuar de ambas formas, en ambos sentidos. También habría que responder, al hilo de esas consideraciones a la pregunta acerca de si es el goce un *derecho*, tal y como se ha planteado en tantas ocasiones.

Ante éste último interrogante habría que decir, en primer lugar, que si pudiera entenderse el goce como un *derecho*, dejaría de desempeñar cualquier papel posible en aras de una ruptura con lo establecido y sería tan sólo un instrumento al servicio del encaje pleno de los individuos en el orden político vigente. Los derechos se ejercen dentro de un orden social y se establece de facto, a través de su ejercicio, una correspondencia entre derecho y orden. Se implican, mantienen y refuerzan entre sí, sin que tenga el menor sentido hablar de un derecho con funciones subversivas, puesto que éstas conllevarían la ruptura con el orden jurídico-político que garantiza el ejercicio de los derechos.

Sin embargo, por su carácter universal, los Derechos Humanos podrían ser entendidos como una excepción dentro del anterior esquema interpretativo. Entre otras cosas porque, en muchos contextos sociales y políticos, su defensa y ejercicio puede provocar efectos de innovación y de subversión del sistema

vigente. En este sentido, cabría preguntar si puede entenderse el derecho al goce como un derecho humano y, si nos inclinamos a considerarlo así, por qué habría que levantar una frontera insalvable en este ámbito, evitando a toda costa la extensión de este *derecho* también a los animales²⁸⁴.

Por lo demás, Derrida expresa de diferentes forma a lo largo de su obra *La carte postale* la importancia de la mediación del secreto para alcanzar el goce. Para él, sólo cabría la posibilidad del goce en el secreto y a partir del secreto²⁸⁵. El secreto, la reserva de un espacio de intimidad, tanto individual como de los sujetos que se comprometen entre sí en la búsqueda del placer, es la condición primaria del goce. Sin secreto, con la visibilidad plena y la transparencia completa, los individuos no pueden explorar las posibilidades del placer.

Estamos rodeados de apelaciones a la identidad, de incitaciones a ser quienes somos, de denuncias implícitas de la alienación que padecemos, de invitaciones más o menos explícitas a superarla. Sin embargo habría que tener en cuenta la existencia de muy distintas formas de concebir la identidad. Para nuestros objetivos aquí, existen tres que tienen una particular relevancia. Me refiero a la identidad como construcción por parte del poder, a la identidad entendida como reconstrucción y espacio de resistencia y a la identidad interpretada como juego y libertad. Las dos primeras directrices nos remiten a las conexiones entre Foucault y Derrida. Por lo que respecta a la tercera, hay que decir que la relación entre Lacan y Derrida muestra a través de ella una pertinencia particular.

²⁸⁴ Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, pp. 54 y ss.

²⁸⁵ Derrida, J., *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, pp. 7 y ss.

4.3. Política y sexualidad.

¿Es posible la política al margen de la sexualidad? No aludo a la dificultad de abstraerse de los escándalos producidos por el cruce indiscreto de ambas, sino a la política y el sexo como elementos clave y definitorios de la comunidad humana. Desde el momento en que consideramos la naturaleza performativa de la definición sexual, comprendemos que política y sexo sólo pueden separarse mediante un ejercicio convencional que imponga su singular violencia sobre ambas. Por otra parte, aunque se pretenda lo contrario, la política hoy es ante todo biopolítica y está impregnada de sexualidad.

En la entrevista que lleva por título, —‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet—, en la que hablaré con cierto detenimiento más adelante, encontramos una sugerente cita que hace Jean Luc Nancy. Éste, al formular una pregunta a Derrida, recuerda que, para Hegel, —el sujeto es lo que puede retener en sí mismo la contradicción”²⁸⁶.

En relación con esto, sería conveniente, a mi parecer, reflexionar a partir de la consideración de la realidad como vibración de, o mejor, *en* lo imposible. Podemos considerar, en efecto, que la realidad es producto de una vibración en lo imposible, antes que ser fruto de una oscilación entre lo posible y lo imposible. De hecho, tal como nos ha mostrado Derrida, no puede definirse partiendo de una transacción entre lo posible y lo materializable, pues siempre quedaría un *resto* indefinible e inabarcable.

²⁸⁶ Derrida, J., «Chorégraphies». Correspondance avec Christie V. McDonald parue dans *Diacritics*, 12 (2), été 1982, Johns Hopkins University Press. En, Derrida, J., *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 276.

Pero, como bien sabemos, las narrativas de la sexualidad se entrecruzan continuamente con la historia de las distintas formas de expresión simbólica. Habría que hacer, en particular, una referencia atenta a su entrecruzamiento con la historia del nombrar. Derrida señala al respecto que

este trazo estructural y general se encuentra enraizado en una cierta historia, como oportunidad de la filiación, del nombre heredado, de tal forma que la renombrada (y Montaigne habla tanto del nombre propio como del renombre que lleva este nombre legendario al conocimiento del amigo por venir y hace así nacer la amistad). Sobre las dos formas de este enraizamiento (herencia del nombre y renombre social) esta historia deja menos oportunidades a la mujer, a la hija, a la hermana. No queremos decir, ninguna oportunidad: decimos menos oportunidades. Cuando se habla de hegemonía, es decir, de relación de fuerzas, las leyes de estructura son tendenciales, no (se) determinan en términos de sí o no, por consiguiente, de exclusión pura y simple, sino de diferencia de fuerza, de más o de menos²⁸⁷.

No hay amor sin amistad y tampoco puede darse sin ella la complicidad necesaria para una sexualidad plena²⁸⁸. Pero no sólo. Una pregunta pertinente aquí se refiere al orden social cuya construcción es imposible sin que exista cierta amistad difusa en el tejido social, la democracia.

Si se quiere retraducir este elemento en hipótesis o en pregunta, estas tomarían quizá entonces, para concluir provisionalmente aquí, la forma siguiente: ¿es posible pensar poner en pie la democracia, lo que conservaría aún el viejo nombre de democracia, desenraizando en ella todas las figuras que la amistad (filosófica y religiosa) prescriben en ella de fraternidad, a saber de familia o de etnia androcéntrica? ¿Es posible, asumiendo una cierta memoria fiel de la razón democrática o, simplemente, de la razón, diría incluso de las Luces, de una cierta *Aufklärung* (dejando así abierto el abismo que se abre aún hoy bajo estas palabras), no para fundamentar, allí donde no se trata sin duda de fundamentar, sino de abrir al porvenir, o más bien al venir de una cierta democracia?²⁸⁹.

Para Derrida, dos términos clave dan pleno sentido a la idea de acogida hospitalaria que es consustancial a la democracia: *viens* (ven) y *reste* (quédate). Sin hospitalidad la democracia deviene una ficción. Lo interesante ahora, a efectos del trabajo que aquí estoy abordando, es ver cómo las políticas de la sexualidad se relacionan con la democracia y, en particular, con

²⁸⁷ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 325.

²⁸⁸ Marion, J. L., *Le phénomène erotique*, Paris, Grasset, 2003, p. 143.

²⁸⁹ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, *Edic. Cit.*, p. 339.

la acogida. La invitación a venir y a permanecer junto a nosotros son piezas esenciales para articular políticas de la sexualidad que excluyen las biopolíticas sexuales marginalizadoras. Venir a la democracia, por tanto, y venir de la democracia, antes que propiamente porvenir de la misma, puesto que lo que no está aún configurado en su definición no tiene porvenir definible de antemano.

La democracia no es un sistema político logrado y cerrado al futuro o proyectado como logro al futuro, por el contrario, siempre está en proceso de construcción, siempre está —por venir”.

Derrida plantea que

la democracia sigue estando por venir, es ahí donde radica su esencia en tanto que resto: no solamente permanecerá indefinidamente perfectible, por lo tanto, siempre insuficiente y futura, sino perteneciendo al tiempo de la promesa, quedará siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir: incluso cuando hay democracia, esta no existe nunca, no está nunca presente, permanece como el objeto de un concepto no presentable²⁹⁰.

Por otra parte, en *Políticas de la amistad*, Derrida habla de la ausencia de la mujer en la *Teoría del partisano* de Carl Schmitt. Se pregunta por el significado de esa ausencia y concluye que esconde algo importante. Piensa que tal vez la mujer sea, para Schmitt y quienes piensan como él, el enemigo absoluto²⁹¹.

Cuando Derrida reflexiona acerca de las razones de la ausencia de la mujer en la teoría de Carl Schmitt, plantea dos posibles opciones, que trascienden con mucho el horizonte en el que Schmitt se movía, afectando de una manera general al modo en que concebimos hoy la política. Por una parte, se plantea si debemos considerar que la política es de hecho falocéntrica. Por otro lado, apunta la necesidad de analizar de una manera diferente el concepto de lo

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 339. Cfr. Salguero, M., “Socialización política y lealtad a la constitución”, *Revista de estudios políticos* 97, 1997, p. 331.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 181.

político y habla de la necesidad de inventar otros nombres y conceptos, para trascender esta forma de entender la política²⁹².

4.4. *Hymen e invaginación.*

Estas consideraciones previas nos permiten desembarcar en el comentario del contenido de «Chorégraphies», texto que recoge el resultado del intercambio de cartas que Derrida mantuvo con Christie V. McDonald, en 1982. Ella le planteaba en una de esas misivas que en sus trabajos Derrida ponía de relieve la forma en que la mujer ha cuestionado, cuando lo ha hecho, su subordinación con respecto al hombre. Le recordaba cómo, en *Positions*, hablaba de la existencia de dos fases de la deconstrucción en relación a lo que hemos llamado aquí *políticas de la sexualidad*. En la primera se produciría una inversión de las funciones respectivas de los términos *hombre* y *mujer*. Esto prepararía la segunda fase, la más radical del proceso deconstructivo, que abocaría en la redefinición del concepto considerado. Pero, como Christie V. McDonald ponía de manifiesto, la *différance* nos pone en contacto con toda una serie de conceptos que tienen connotaciones sexuales, en particular *hymen*²⁹³ e *invaginación*²⁹⁴.

Para ella, el término *hymen* conlleva un marcado semántico particularmente interesante, pues se entrecruzan en él dos significaciones que se refieren, respectivamente, a la membrana que se encuentra en el órgano sexual femenino y al matrimonio. En la primera acepción alude a lo que protege la

²⁹² Ibídem, p. 183.

²⁹³ Derrida, J., «La double séance», en Derrida, J., *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

²⁹⁴ Derrida, J., *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

virginidad de la mujer, mientras que en la segunda se refiere a la consumación del acto sexual²⁹⁵.

Mientras que el juego importante sobre las etimologías (en las que motivaciones inconscientes se manifiestan a través de las transformaciones y excesos históricos de uso) efectúa, según parece, un desplazamiento de estos términos, y provoca también un problema para aquellos que buscarían definir lo que es específicamente femenino. Eso no se debe tanto al hecho de que estos términos son o bien infravalorados o bien sobrevalorados, como partes del cuerpo de la mujer. Se debe más bien al hecho de que en la economía de un movimiento de escritura que siempre resulta evasivo, no se puede decir jamás con precisión si el término en cuestión implica una complicidad o una ruptura con la ideología del momento²⁹⁶.

Y recalca McDonald sus apreciaciones recurriendo al relato de una experiencia en extremo esclarecedora. En efecto, ésta nos muestra de forma elocuente la encrucijada en que se encuentra permanente la identidad femenina. Es la siguiente:

El ejemplo citado es el de un cirujano que, conociendo las dificultades de Freud para admitir la posibilidad de la histeria masculina, exclama: Pero, mi querido colega, ¿cómo puede usted decir cosas tan absurdas? *Hysteron* quiere decir útero, ¿cómo podría, entonces, ser histérico un hombre? ¿Cómo podemos cambiar la representación de la mujer? ¿Podemos alejarnos de la orilla, de allí donde la mujer es esposa (ésta será nombrada mujer (icha) porque ha sido tomada por un hombre (ich)’, Gen. 2, 23) para ir al vientre donde ella es madre (el hombre ha nacido de la mujer’, Job 14, 13), sin una pérdida esencial?²⁹⁷

En verdad, el peso del lenguaje es, con mucho, mayor de lo que sospecha. La respuesta de Jacques Derrida a las cuestiones que planteaba su interlocutora en el pasaje que acabamos de leer es de compleja interpretación, aunque tal vez eso mismo pone de manifiesto que estamos ante una línea de razonamiento que se caracteriza por su gran potencial especulativo. Afirma en efecto que,

²⁹⁵ Derrida, J., « La double séance », en Derrida, J., *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972, pp. 240 y ss.

²⁹⁶ Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit., pp. 103-107.

²⁹⁷ *Ibidem*.

cuando se determina la diferencia sexual en oposición al sentido dialéctico, según el movimiento hegeliano de la dialéctica especulativa cuya necesidad permanece tan potente mucho más allá del texto de Hegel, parece desencadenarse la guerra de sexos; pero se precipita el fin de la misma por la victoria del sexo masculino. La determinación de la diferencia en oposición está destinada, en realidad, a borrar la diferencia sexual. La oposición dialéctica neutraliza o sustituye la diferencia. Pero cada vez, según una operación subrepticia que es preciso hacer desentrañar, se asegura el dominio falocéntrico bajo la cobertura de la neutralización. Estas paradojas son ahora mejor conocidas. Y este falocentrismo se apoya a veces, aquí y allá, en un apéndice: cierto feminismo. Incluso falocentrismo y homosexualidad pueden llegar a darse, si puede decirse así, en pareja, y entiendo estos vocablos en un sentido muy amplio y radical, ya se trate de homosexualidad femenina o masculina. ¿Y si la esposa o la madre –que usted parece segura de poder disociar- fueran todavía figuras de esta dialéctica homosexual? Me refiero ahora a su pregunta sobre la representación de la mujer y sobre tal pérdida en el pasaje desde el lugar del hombre a la vagina de la mujer, de la esposa, dice usted, a la madre. ¿Por qué habría que escoger, y solamente entre estas dos posibilidades, estos dos lugares, suponiendo todavía que se pueda verdaderamente disociarlos?²⁹⁸.

A continuación, Derrida se extiende en la explicación del significado de dos conceptos que tienen para él una importancia central: *hymen* e *invaginación*.

Para él, tales términos

no designan solamente figuras del cuerpo femenino. Se presupone incluso la existencia de un saber seguro sobre qué es un cuerpo femenino o masculino y se presupone también que la anatomía constituye aquí el último recurso. Lo que permanece indecible no concierne tan sólo a la línea de separación entre los dos sexos. Como usted lo ha recordado, este movimiento no revierte finalmente ni a las palabras ni a los conceptos, y lo que queda de lenguaje ahí dentro no se deja abstraer de la performatividad (marcante, marcada) que nos compromete aquí, de entrada, por los ejemplos que usted ha escogido, por los textos de Mallarmé o de Blanchot, por el trabajo de lectura o de escritura que los ha denominado y que ellos han denominado a su vez. Se podría decir, con todo rigor, que el *hymen* no existe. Todo lo que construye el valor de existencia es ajeno al hymen. Y si hubiera *hymen*, no digo si el *hymen* existiera, el valor de propiedad no le conviene de entrada ni le convendría de antemano (...). ¿Cómo se podría entonces atribuir propiamente a la mujer la existencia del *hymen*? (...) Diría otro tanto de la invaginación.²⁹⁹.

La cuestión implícita aquí es si no sería el hymen algo quimérico y de imposible posesión. En rigor, Derrida piensa que sería tan masculino como femenino. Pues, trascendiendo lo puramente histológico, el hymen es un hecho cultural de significado complejo. Más que una membrana localizada en una parte del cuerpo femenino, es algo ubicuo en la relación hombre-mujer, en la

²⁹⁸ Ibídem, pp. 103-107.

²⁹⁹ Ibídem, p. 112.

relación hombre-hombre, en la relación mujer-mujer, en lugar de ser algo propio de la individualidad femenina.

Abundando en estas ideas, dice algo más adelante: —Después de todo, incluso en la representación corriente, ¿por qué la vagina sería únicamente maternal? No sé, desde luego, si será preciso confiar en que se produzca en el futuro un cambio de representación”³⁰⁰.

Añadiendo después una referencia a la diferenciación sexual. En efecto, alude al número de los sexos, a la tiranía que el número 2 ejerce en este ámbito. En este sentido, entiende que

no es imposible que el deseo de una sexualidad innumerable venga aún a protegernos, como un sueño, contra un implacable destino que destella perpetuamente desde la cifra 2. Y este cierre temible vendría a detener el deseo en el muro de la oposición. Podríamos debatir intensamente, pero no habría más que dos sexos, ni uno más ni uno menos. La tragedia tendría este gusto bastante contingente en suma, que haría falta afirmar, aprender a amar, en lugar de soñar lo innumerable. Sí, es posible, ¿por qué no? Pero ¿de dónde vendría entonces el ‘sueño’ de lo innumerable, si es un sueño? ¿Por sí sólo no queda probado aquello que sueña y que debe estar ahí para hacer soñar? Por lo demás, le pregunto qué sería la danza, ¿existiría si no cambiásemos en ella los sexos en número indeterminado, y la ley de los sexos, en ritmos muy variables? En un sentido en efecto riguroso, el cambio por sí mismo, a decir verdad, no sería suficiente, puesto que permanece el deseo de escapar a la única combinatoria y de inventar coreografías incalculables³⁰¹.

La trascendencia que estas reflexiones tienen en diversos espacios de discusión es indudable. En ese sentido, viene al caso recordar que, en una carta que escribe a Derrida fechada en 1969 Deguy afirma que va a releer —L’~~h~~ymen”. Sostiene que el análisis recogido en dicho texto es muy fuerte, lo denomina de hecho —~~s~~locante”, pues acaba provocando la diseminación del texto de Mallarmé y la —~~e~~inseminación” de su lectura³⁰². De nuevo nos topamos con el enorme poder del lenguaje, que permite establecer conexiones

³⁰⁰ Ibídem.

³⁰¹ Ibídem, p. 115.

³⁰² Deguy, M., Correspondance avec Derrida. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7, 1969.

insospechadas y buscar ganancia donde se diría que tan sólo podía haber pérdidas.

4.5. Sexo y memoria.

En una entrevista que concedió a Anne Berger, realizada el 1 de diciembre de 1983, sostiene Derrida:

Sin embargo, si había una experiencia de la pérdida en el corazón de todo esto, la única pérdida de la que quedaría siempre inconsolable y que sería semejante a cualquier otra, la llamaría pérdida de memoria. El sufrimiento que está en el origen de la escritura para mí, es el sufrimiento de la pérdida de la memoria, no solamente del olvido o de la amnesia, sino del borrarse las huellas. De otro modo, no tendría necesidad de escribir, mi escritura no es, en primer lugar, una escritura filosófica o una escritura de artista, incluso si, en ciertos casos, puede tener el aire o tomar el relevo; mi deseo primario no es hacer una obra filosófica o una obra de arte, sino preservar la memoria³⁰³.

Poner a salvo la memoria es el recurso imprescindible para conservar la identidad, tanto desde una perspectiva individual como colectiva. Pero, lejos de ser la memoria un fiel reflejo de lo sucedido, es el resultado de procesos de reconstrucción e idealización. No hay recuperación del recuerdo que no conlleve una reconstrucción idealizadora, salvo en el caso excepcional y cuasi patológico de la memoria eidética. Aun así, tras todo registro hay implícita una voluntad de reiteración. También sucede de esta forma en la actividad sexual, pues lo que Foucault denominaba el *dispositivo de la sexualidad* es en realidad una máquina de reiteración³⁰⁴. En ese sentido, sexo y Filosofía tienen una singular relación. Tal afirmación tiene, al menos, un triple sentido (ya que el *doble* sentido resulta de antemano evidente). La Filosofía permitiría construir recursos para la liberación sexual y, además, nos dotaría de instrumentos para

³⁰³ Derrida, J., «Dialanguages».Entretien avec Anne Berger. Paru dans *Fruits*, 1, décembre 1983, en Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit., p. 153.

³⁰⁴ Maggiori, R., « Pourquoi le sexe est moral », en VVAA, *L'Usage des plaisirs et le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2014, pp. 63-4.

la reiteración indefinida a la identidad sexual a través de la rememoración del deseo y su realización.

Lo que me gusta en los filósofos, lo que me interesa en ellos más que en otros finalmente, es que intentan construir las máquinas más *económicas* para reiterar. Se sitúan en ese punto del discurso en el que se posee el mayor control sobre el mismo, sobre el discurso como acto de memoria, de toda memoria en principio, lo que permite formalizar de forma económica el máximo de cosas que pueden decirse y pensarse. En este sentido, para mí, el filósofo es ante todo un guardián de la memoria; alguien que se pregunta sobre la verdad, sobre el ser, sobre el lenguaje, *para conservar*, entre la verdad y la custodia³⁰⁵.

La escritura es un recurso para mantener la memoria, para guardar para uno mismo algo que se quiere a toda costa conservar. Pero también es una ocasión para la entrega al otro, para abrirnos a la confianza en el otro, lo que conlleva los mayores riesgos imaginables. Hay cosas que no podemos guardar para nosotros, que no podemos guardarnos. Tienen que ser confiadas a otro, pues si no son confiadas a otro producirían un daño en quien no confía. Derrida habla de —la muerte, el envenenamiento, la intoxicación, la inflamación” y nos recuerda que —guardar quiere decir dar, confiar al otro”³⁰⁶.

La filosofía afianza la memoria a través de la construcción de dispositivos que permiten reconstruir cada elemento del sistema, siempre que sea necesario hacerlo. Hay así la posibilidad de producir una reiteración indefinida. Puede establecerse una analogía entre la filosofía -concebida desde la perspectiva de la construcción de un sistema de pensamiento- y la actividad sexual entre quienes tienen relaciones sexuales de forma habitual. Esto es así porque ellos conocen los mecanismos para producir la reiteración del placer. Pero el sistema, que produce de manera eficiente la reiteración e intenta ofrecer un

³⁰⁵ Derrida, J., «Dialanguages».Entretien avec Anne Berger. Paru dans *Fruits*, 1, décembre 1983, en Derrida, J., *Points de suspension, Edic. Cit.*, p. 154.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 159.

refugio seguro en medio de una realidad llena de contingencias, no puede evitar que en determinados momentos nos veamos confrontados al riesgo y la violencia de la elección³⁰⁷.

Es a partir del momento en que uno se rinde a la necesidad de la divisibilidad y de lo indecible cuando la cuestión puede plantearse; y saber qué significan decidir, afirmar, es decir, también decidirse; una decisión que se tomara de otro modo que no fuera al borde de este indecible, no sería una decisión. Por tanto, la decisión más grave, la Apuesta, el Sacrificio de Isaac, las grandes decisiones que es preciso tomar y que es preciso afirmar, se toman y son afirmadas en esta relación a lo indecible mismo; en el momento mismo en que no son posibles, se convierten en posibles. Estas son las únicas decisiones posibles: las imposibles. Piensa aquí en Kierkegaard. La única decisión posible, es la decisión imposible. Es cuando no es posible saber, cuando es necesario hacerlo, cuando el saber no es determinante y no tiene ser, cuando una decisión es posible como tal. De otra forma, la decisión es una aplicación; se sabe lo que hay que hacer, está claro, no hay decisión posible; hay ahí un efecto, una aplicación, una programación³⁰⁸.

4.6. *Lo animal y lo humano en relación a la sexualidad.*

En *Points de suspension*, se recoge también la citada entrevista realizada por Jean-Luc Nancy que, bajo el título de —'flaut bien manger' ou le calcul du sujet", fue publicada inicialmente en *Cahiers Confrontation*, en 1989. Es interesante rastrear las referencias que hace en esa entrevista a la reducción del animal a la condición de objeto. Con ello tendríamos un sugerente punto de partida para referirnos a la utilización del animal como objeto sexual, al tiempo que podríamos considerar también su reducción a producto alimentario para los humanos. Estos problemas tienen hoy una gran relevancia desde el punto de vista jurídico, confluyendo sobre ellos todo un entramado de cuestiones a las que el Derecho ha de dar respuesta. En todo caso³⁰⁹, afirma allí Derrida que

³⁰⁷ Giddens, A., *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 42.

³⁰⁸ Derrida, J., «Dialangues».Entretien avec Anne Berger. Paru dans *Fruits*, 1, décembre 1983, en Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit., p. 157.

³⁰⁹ Collin, F., "Repenser l'éthique", en VVAA, *L'Usage des plaisirs et le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2014, pp. 145 y ss.

sobre el discurso de Foucault, habría cosas diferenciadas que decir, según los momentos de su desarrollo. Se trata, quizá, de la historia de la subjetividad que, a pesar de ciertas declaraciones intensas sobre el difuminarse de la figura del hombre, no ha consistido ciertamente en liquidar El Sujeto. Y en su última fase, se produce todavía el regreso de la moral y de un cierto sujeto ético. Para estos tres discursos (Lacan, Althusser, Foucault), para ciertos pensamientos que privilegian (Freud, Marx, Nietzsche), el sujeto puede ser interrogado, resituado, reinscrito, pero no resulta liquidado. La cuestión ¿quién?, está claramente en Nietzsche, insiste en ella con más fuerza aún. Esto es también verdad en Heidegger, referencia o determinación de la *doxa* de la que hablamos. El cuestionamiento ontológico que aborda el *subjectum* en sus formas cartesiana y post-cartesiana es cualquier cosa menos una liquidación³¹⁰.

A continuación, Jean-Luc Nancy le hace ver lo que el planteamiento de Heidegger implica como búsqueda de una salida a la metafísica de la subjetividad—. Apreciación a la que Derrida responde remarcando que no se trata de una salida y mucho menos de una liquidación³¹¹. Añade además que

hay otra posibilidad, que me interesaría más en este punto: desborda la cuestión misma, la reinscribe en la experiencia de una afirmación, de un sí o de un en-gage (esta es la palabra de la que me sirvo en *De l'esprit* para describir la *Zusage*, este consentimiento al lenguaje, a la huella, que supone la pregunta más originaria), este sí, sí que responde antes mismo de poder formular una pregunta, que es responsable sin autonomía, ante y en vista de toda autonomía posible en este campo, etc. La relación consigo mismo no puede ser, en esta situación, otra cosa que *différance*, es decir, alteridad o huella³¹².

Y concluye que esto —no quiere decir que sea inhumana o sin sujeto, sino que es a partir de esta afirmación dislocada (por tanto sin firmeza ni cierre) que algo como el sujeto, el hombre o lo que sea, puede tomar figura³¹³.

En el pensamiento contemporáneo, la disyunción entre lo animal y lo humano no ha hecho otra cosa que radicalizarse. Derrida se plantea, a partir de esa constatación, cómo afrontar la reducción del animal a la condición de objeto.

³¹⁰ Derrida, J., « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet ». Entretien avec Jean-Luc Nancy paru dans *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989, en Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit., p. 271.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ibidem*, p. 275.

³¹³ *Ibidem*, p. 276.

Nunca la distinción entre el animal (que no tiene o no es *Dasein*) y el hombre ha sido tan radical ni rigurosa en la tradición filosófica occidental, como con Heidegger. El animal no será jamás ni sujeto ni *Dasein*. No tiene inconsciente (Freud) ni relación al otro como otro, además no hay rostro animal (Lévinas). Es a partir del *Dasein* como Heidegger determina la humanidad del hombre³¹⁴.

Apoyándose en la radicalidad de tal disyunción, el ser humano elude toda responsabilidad en relación al animal. Derrida adopta al respecto un punto de vista marcado por el pesimismo. Claro y contundente señala:

¿Se tiene una responsabilidad en relación a lo viviente en general? La respuesta es siempre no, y la cuestión es formulada, planteada de tal forma que la respuesta sea necesariamente *no* en todo el discurso canonizado o hegemónico de las metafísicas o las religiones occidentales, incluso en las formas más originales que pueda adoptar hoy, por ejemplo, en Heidegger o Lévinas³¹⁵.

Derrida considera escandalosa esa reiterada negación. Su planteamiento, en este sentido, se adelanta a los actuales movimientos en defensa de la protección jurídica de los animales y de la naturaleza en general. Derrida habla de discurso —sacrificial”, concretamente de —estructura sacrificial”, refiriéndose mediante esa expresión a la inserción del discurso sobre el animal y acerca de lo viviente en general, en un tipo de —cultura” que defiende la muerte —no criminal” y específica del animal. Esto se concreta en la —ingesta, incorporación o introyección del cadáver”³¹⁶. Para él, se trata de —una operación real y a la vez simbólica cuando el cadáver es *animal*”. Mientras que es una operación meramente simbólica cuando el cadáver es *humano*³¹⁷. En este sentido, quizá lo más llamativo sea que se reconozca la presencia del elemento simbólico allí donde parecía dominar la mera objetualidad.

³¹⁴ Ibídem, p. 283.

³¹⁵ Ibídem, p. 292.

³¹⁶ Ibídem, pp. 292-3.

³¹⁷ Ibídem, p. 293.

Me gustaría demostrar algún día que este *esquema* implica la virilidad carnívora. Yo hablaría de un carno-falocentrismo si esto no fuese una especie de tautología o más bien de hetero-tautología como síntesis *a priori*, ... podrías traducir 'idealismo especulativo', 'devenir sujeto de la sustancia', 'saber absoluto', pasando por el 'viernes santo especulativo': sería suficiente con tomar en serio la interiorización idealizadora del falo y la necesidad de su paso por la boca, ya se trate de palabras o de cosas, de frases, del pan o del vino de cada día, de la lengua, de los labios o del seno del otro³¹⁸.

Por otra parte, insiste en poner al descubierto la violencia implícita en nuestra relación con el otro, sea éste animal o humano. Afirma, en tal sentido, que —las culturas llamadas no-antropofágicas practican la antropofagia simbólica y construyen incluso su *socius* más elevado, quizá la sublimidad de su moral, de su política y de su derecho, sobre esta antropofagia³¹⁹).

En este contexto, Derrida emplea el concepto de biopolítica y se pregunta, tras aludir a él cuál debe ser el papel del Estado —la determinación y protección de un sujeto viviente³²⁰. Una cuestión que no admite ninguna respuesta sencilla ya que toda *protección* implica poner en obra procedimientos jurídico-administrativos y procesos constituyentes de la subjetividad. En el fondo, nunca se *protege* para dejar lo protegido en la forma en que se encontró.

4.7. *Amistad y amor.*

En todo caso, se refiere a la problematicidad que encontramos al tratar el amor desde la interpretación aristotélica de la amistad. En efecto, Aristóteles distingue entre amistad ética (que considera como expresión de la virtud), amistad por interés y amistad por placer. Sin embargo, en la relación entre los

³¹⁸ *Ibidem*, p. 294.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 296.

³²⁰ *Ibidem*, p. 297.

amantes puede darse una mezcla de esas formas de amistad. Uno de ellos puede buscar el placer y otro el beneficio o la utilidad³²¹.

Eros es una 'hipérbole' de la *philia*. Rarefacción hiperbólica. Eros no se dirige nada más que a uno sólo (*pros ena*). Pero ese es también el caso de los grandes amigos, de aquellos de los que los poetas han cantado la amistad. Estos himnos a la amistad conciernen siempre a parejas. Nunca más de dos amigos³²².

Esto nos lleva de nuevo a pensar en la exaltación clásica de la homosexualidad masculina pero, aun huyendo de ese tópico, introduce otra vez en el discurso una buena cantidad de equívocos en lo que se refiere a la conexión entre amistad y amor que creíamos ya haber sorteado. Delimitar cada uno de esos frentes resulta una tarea espinosa, toda vez que —es imposible (...) ser sexualmente neutro³²³. Tal imposibilidad no conlleva, sin embargo, la necesaria adscripción a uno de los dos sexos. La cuestión de la identidad sexual no se resuelve mediante una elección predeterminada por la existencia de dos únicos modelos u opciones posibles. La elección no es tal, pues sólo es posible encajar en uno de esos modelos rechazando una parte de lo que en realidad se es.

En todo caso, la discusión que se da a lo largo de *Políticas de la amistad*, a propósito de los diferentes sentidos que puede adquirir la frase, "¡Oh, amigos, no hay ningún amigo!", lleva a Derrida a plantear la posibilidad o no, de que exista un único amigo y la relación que esto tiene con el amor. Reitera que no se puede amar a muchos y se plantea si otro tanto sucede con la amistad. No podríamos tener un gran número de amigos, porque no podría haber entonces, entre nosotros y nuestros amigos, una relación estrecha e intensa. En lo que se

³²¹ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Edic. Cit., pp. 231-2.

³²² *Ibidem*, p. 240.

³²³ *Ibidem*, p. 241.

refiere a la política, la cuestión subyacente es la posibilidad de un sistema político en el que la amistad sea extensible al mayor número posible de personas.

Ninguna de estas cuestiones aparece como resuelta, en su recorrido a través de Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Montaigne, Nietzsche y Carl Schmitt. Todas ellas remiten a indagaciones que permanecen aún abiertas, que dan lugar a una interminable discusión. En cuanto a la toma en consideración del sexo, en términos políticos, Derrida ha dejado constancia de cómo la no referencia a la diferencia sexual indica habitualmente una preferencia por lo masculino.

Considera que el sexo es una determinación esencial de la persona e intenta mostrar cómo hay un cierto ocultamiento de este hecho, que funciona dentro de una estrategia cuya finalidad es la dominación de la mujer³²⁴. Hay, por tanto, una verdadera necesidad de construir relaciones de amistad en las que el sexo no quede excluido o experimentado como límite a partir del cual la relación de amistad entra en un proceso de disolución. En contrapartida, basándose en la *Ética a Nicómaco*, señala que no hay amistad posible entre el hombre y Dios, por la desproporción constitutiva y la distancia que existe entre ambos³²⁵.

Por lo demás, Derrida entiende que es suficiente con que el concepto mismo —de amistad perfecta sea contradictorio, para que alguien levante la voz y diga ¡Oh, mis amigos, no hay ningún amigo!³²⁶. Esto es así cuando iluminamos la amistad por medio de la racionalidad, pero él señala que no todo pensamiento ha de traducirse a la lógica del *cogito*. Podemos encontrar otra vía. En ese sentido, alude a la afinidad entre la reflexión sobre la amistad y la reflexión

³²⁴ *Ibíd.*, p. 243.

³²⁵ *Ibíd.*, p. 251.

³²⁶ *Ibíd.*, p. 253.

sobre la mortalidad³²⁷. Con ello alude a la función transversal desempeñada por la finitud.

A continuación se plantea la relación entre el ideal de fraternidad, griego y cristiano, y las utopías revolucionarias que han postulado una transformación de la sociedad. Esto se traduce en un pensamiento que nos exige una responsabilidad con respecto al porvenir³²⁸.

Por ello se refiere a las ideas expresadas por Kant, en —Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*³²⁹ donde éste habla de la amistad. Señala que Kant no hace alusión en él a la diferencia sexual ni a la mujer³³⁰. Kant entiende la amistad como ideal regulativo. Para él supone amor y respeto, pero nunca puede realizarse en plenitud, aunque sea necesario buscar dicha plenitud sin descanso³³¹.

Kant desconfía de la ternura y del amor. Para él, según Derrida, demasiada ternura y amor conducen a la ruptura de los lazos sociales. Demasiada ternura conduce inevitablemente a la tensión (atracción/repulsión), provocando un afán de posesión que acaba en enfrentamientos y conduce al desorden. Así pues, la amistad podría conducir, en su exceso, a ese mal, pero es también el remedio contra ese mal. El amor es el mal, puede traer el otro mal y el mal puede siempre venir de él, el mal radical del más grande amor. El mal, es el abandono: a sí mismo o al otro”³³².

³²⁷ Ibídem.

³²⁸ Ibídem, pp. 262-3.

³²⁹ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 228 y ss.

³³⁰ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Edic. Cit., p. 283.

³³¹ Ibídem, p. 284.

³³² Ibídem, pp. 287-8.

Frente a esos peligros, Kant le habría dado, según Derrida, más importancia a la amistad entendida como fraternidad³³³. Habla por eso del amigo de los seres humanos, que comparte una sensibilidad hacia todo lo que les sucede. Pero el filántropo no es exactamente igual que el amigo de los hombres, pues se contenta con amar a los hombres, sin sentir esa sensibilidad y comunidad estética, que corresponde a un rigor racional infinito, a una Idea. La idea de igualdad se plantea como fuerza orientadora, contiene en sí misma una exigencia, una obligación.

Sentimiento de obligación, sensibilidad hacia un deber social, deuda de gratitud para con la humanidad: todo esto lo relaciona Kant con la idea de igualdad³³⁴. Derrida identifica el cosmopolitismo con la idea de una —democracia universal³³⁵. Lo vincula asimismo con el ideal kantiano de la paz perpetua. Se pregunta por qué Kant no habrá hablado de otras relaciones de parentesco posibles y, en particular, por qué ha hablado de —hermano” y no de —hermana³³⁶. Pero, en la vida que Kant y sus contemporáneos varones consideraban digna de ser vivida, era la relación de hermano a hermano la que contaba, fueran éstos o no hermanos de sangre. En efecto, en no pocas ocasiones el pacto entre caballeros para acometer cualquier empresa juzgada interesante, venía a sustituir a los lazos de consanguinidad. La hermana quedaba excluida de todo proyecto relevante, al mismo tiempo que el establecimiento de una relación fraternal con una mujer aparecía como un verdadero contrasentido.

³³³ Ibídem, p. 291.

³³⁴ Ibídem, pp. 291-2.

³³⁵ Ibídem, p. 292.

³³⁶ Ibídem, p. 293.

Se refiere asimismo Derrida al gran servicio que presta el “esquema antropológico” de la familia que Kant emplea. Se pregunta por la relación que puede existir entre “al doble exclusión que se ve en todos los grandes discursos ético-político-filosóficos sobre la amistad, a saber, de una parte, la exclusión de la amistad entre las mujeres, y de otra parte, la exclusión de la amistad entre un hombre y una mujer”³³⁷. Afirma que “est[re] doble exclusión de lo femenino en este paradigma filosófico conferiría por tanto a la amistad la figura esencial y esencialmente sublime de la homosexualidad viril”³³⁸.

Cita a Nietzsche, refiriéndose a *Así habló Zaratustra*. En concreto al apartado “Del amigo”³³⁹, donde éste repite tres veces: “al mujer no es todavía capaz de amistad”³⁴⁰. Para Nietzsche, el amigo se pone a prueba con el amigo, cuando se ataca al enemigo de éste, o se es atacado por él. Es decir, en el conflicto violento, cuya máxima expresión es la guerra.

Por otra parte, el esclavo y el tirano no tendrían ni amigos ni enemigos, por no ser lo suficientemente libres e iguales. De ahí pasa Nietzsche a hablar de la mujer³⁴¹, que para él es a la vez esclava y tirana³⁴². Por eso, la mujer sería incapaz de amistad y sólo conocería el amor³⁴³.

Las tres alusiones de Nietzsche que Derrida analiza se refieren, respectivamente, al don, al superhombre y al espectro. El amigo del que habla Zaratustra es un amigo futuro, que aún está por llegar. A él, el filósofo le dona un mundo, le entrega las ideas necesarias para construir un nuevo mundo. Para Derrida, en ese sentido, “un amigo que no os dona el mundo, y un mundo

³³⁷ Ibídem, p. 310.

³³⁸ Ibídem.

³³⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1998, p. 98.

³⁴⁰ Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, *Edic. Cit.*, p. 313.

³⁴¹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, *Edic. Cit.*, pp. 96 y ss.

³⁴² Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, *Edic. Cit.*, pp. 313-4.

³⁴³ Ibídem, p. 314.

que tiene forma y límite porque existe, porque es este mundo y no otro, no os dona nada. Para pensar esta amistad, que no sería ni griega ni cristiana, sería necesario pensar este don del mundo y sobre todo (pero *sobre todo*) de un mundo finito”³⁴⁴.

En un elocuente pasaje de *Points de suspension*, afirma Derrida:

Creo que sin un movimiento de reapropiación narcisista, la relación con el otro sería absolutamente destruida, sería destruida de antemano. Es preciso que la relación con el otro ... - incluso si permanece siendo asimétrica, abierta sin reapropiación posible- es preciso que esboce un movimiento de reapropiación en la imagen de sí-misma para que el amor sea posible, por ejemplo. El amor es narcisista”³⁴⁵.

4.8. El paradigma de lo prohibido.

En —“Rhétorique de la drogue”, señala atinadamente Derrida que —...le concepto de droga es un concepto no científico, instituido a partir de evaluaciones morales o políticas: lleva en sí mismo la norma o lo prohibido”³⁴⁶.

Por tanto, remite a la ambigüedad con la que el ser humano afronta todo aquello que genera miedo. Por otra parte, aparece de forma usual la droga presentada ideológicamente como un recurso artificial, opuesto a lo *natural*, siendo su consumo incompatible con la *vida natural*. Es pertinente, en ese sentido, recordar que, para Derrida, —el *naturalismo* no es más natural que el convencionalismo”³⁴⁷.

En todo caso, al abordar este tema hace referencia al *Fedro* de Platón. En concreto el pasaje en el que la escritura es presentada al rey como *pharmakon*,

³⁴⁴ Ibídem, p. 319.

³⁴⁵ Derrida, J., « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet ». Entretien avec Jean-Luc Nancy paru dans *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989, en Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit., pp. 212-3.

³⁴⁶ Derrida, J., “Rhétorique de la drogue”, en Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit., p. 222.

³⁴⁷ Ibídem, p. 244.

según he apuntado ya páginas atrás. Éste responde que no es un *pharmakon* para la memoria, sino para la repetición. No es un verdadero remedio para la memoria, pues tan sólo ayuda a recordar y repetir. Por su parte, Derrida considera la droga como un *pharmakon*, que permite la reiteración de un determinado estado mental. Habla asimismo de la escritura como droga y también se refiere a la escritura como juego³⁴⁸. Ambas cosas tienen una gran relevancia en relación a la sexualidad. A su vez, la escritura es también una conjura contra el miedo y un recurso para reconstruir el valor para enfrentarnos al mundo³⁴⁹.

La alusión al miedo, con frecuencia, trae a la mente de cualquier persona recuerdos de infancia. El miedo siempre estaba ahí y no era posible esquivarlo. Salía a buscarte él mismo, sin esperar a que tú lo encontrases. Era el miedo a no tener y el miedo a tener; era el miedo al silencio y el terror ante las palabras; el miedo a la mentira y el miedo a la verdad. Todo eso se presentaba bajo el mismo caparazón, como si entraras en la coraza vacía de una tortuga muerta y vieras el adentro y el afuera, midiendo sin pensar las intensidades de la luz. Creías que cada una de las aberturas era una auténtica salida, pero luego resultaba ser una trampa mayor. Así, permanecer en el miedo te parecía la mejor forma de ponerte al abrigo de él. Porque había más miedo, una infinita cantidad de miedo, detrás de aquel miedo que tú ya creías conocer. Me atrevería a decir que el miedo a la droga y los temores relacionados con la sexualidad, remiten a esa misma esfera de sensaciones que se remontan a la infancia. En ella, el valor se encontraba en una zona más o menos definida. Por la que podías transitar tan sólo a ratos. No era un lugar en el que habitar.

³⁴⁸ Ibídem, p. 247.

³⁴⁹ Manrique, W., “Vargas Llosa y Le Clézio, dos nómadas que se cruzan en Segovia”, “El País”, 27 de septiembre, 2014.

Apoyándote allí podías enfrentarte a lo que fuese, pero lo difícil era saber qué y cómo tenías que apoyar en esa zona de tu ser. Aficionado a la búsqueda de atajos, el ser humano ha ido encontrando distintos elixires con los que hacer frente a sus ancestrales temores, aliándose con la naturaleza o apoyándose en la química.

Ciertas sustancias son empleadas como remedios contra el olvido de lo grato, contra la angustia, el dolor y el fracaso. A través de ellos se intenta reiterar y prolongar el placer, permitir al individuo disponer de un capital de valor que por sí mismo no atesora, que no le pertenece. En ese sentido hay una elocuente correlación entre pensar filosófico y *pharmakon*. Pero, además de ello, es necesario subrayar que también encontramos aquí una zona de confluencia problemática entre los derechos individuales y las limitaciones al ejercicio efectivo de los mismos pro razones sociales.

5

***El verdadero sexo del individuo: la problematización
social y moral del hermafroditismo.***

—~~El~~ parece, en efecto, que el acontecimiento en la interpretación, la reapropiación, el filtrado de la información, es siempre, si existe, lo que resiste a esta reapropiación, transformación o tras-información”³⁵⁰

Particular importancia reviste el análisis de la exigencia social que pesa sobre los individuos, para que se definan desde un punto de vista sexual o incluso, para que definan su subjetividad a partir de la definición que realizan de su sexualidad. Este es el asunto que se analiza en el presente capítulo.

Es el período de la Ilustración, con su decidida apuesta en favor de la racionalidad científico-técnica, el momento en que hace su aparición la exigencia de establecer la verdadera sexualidad del individuo. Como Michel Foucault ha señalado³⁵¹, tal acontecimiento forma parte del devenir de las estrategias de constitución de los sujetos que caracterizan lo que él denominaba la —Época Clásica”, cuya extensión viene a coincidir *grosso modo* con lo que convencionalmente se conoce en historia como el período ilustrado. De esta forma, el hermafrodita aparecerá como un monstruo, cuyas peculiaridades han de ser establecidas desde el dominio jurídico-biológico³⁵². En efecto, como en su momento señalaron Vázquez García y Moreno Mengíbar en un trabajo esclarecedor en torno a este asunto³⁵³,

³⁵⁰ Derrida, J., « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », Derrida, J. (et alii), *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 110.

³⁵¹ Foucault, M., “Les anormaux”, en Foucault, M., *Résumé des cours*, Paris, Collège de France/Julliard, 1989, pp. 74-5.

³⁵² *Ibidem*, p. 73.

³⁵³ Vázquez García, F. – Moreno Mengíbar, A., “Un solo sexo. Invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, siglos XV – XIX)”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995.

el hermafrodita como el monstruo altera la secuencia de la especie, haciendo posible, a través de una secular y minuciosa tarea de clasificación, la formación de un saber sobre lo insólito empeñado, especialmente a partir del siglo XVIII, en romper con el mito de los tres sexos posibles, instaurando la extraña idea de que se posee un solo sexo verdadero³⁵⁴.

Para estos autores, el reconocimiento de la posible coexistencia de ambos sexos en un mismo individuo no era extraño al ámbito cultural de la Edad Media y el Renacimiento, pese al interés que en el Derecho civil y en el Derecho canónico se ponía en la importancia de determinar la identidad sexual. Un documento de especial relevancia en tal sentido lo constituyen las *Partidas* alfonsinas.

En efecto, un recorrido por el contenido de las leyes compiladas y promulgadas bajo la tutela del rey Alfonso X, nos proporciona un considerable número de pistas para desentrañar aspectos históricos de gran relevancia en nuestro análisis. Así, en la *Partida Cuarta*, Título III, —*De las desposajas e los casamientos que se facen en encobierto*”, podemos leer:

...defendemos que ninguno non sea osado de casar à furto nin ascondidamente, mas à paladinas et sabidora del padre et de la madre de aquella con quien quiere casar si los hobiere, et si non de los otros parientes que hobiere mas cercanos. Et si alguno contra esto faciere, mandamos que sea metido en poder de los parientes mas cercanos de aquella con quien asi casase con todo lo que hobiere³⁵⁵.

Es decir, que sea reducido a la condición de siervo. Tal castigo ha de prolongarse, como se precisa más tarde en el mismo texto, durante el resto de su vida. En consecuencia, era un asunto muy serio contraer matrimonio a escondidas, con lo cual, los casos de matrimonios en los que la idoneidad de alguno de los contrayentes podía ser cuestionada, por razones de indefinición sexual, conllevaban riesgos nada desdeñables. En efecto, si se hacían a escondidas, el contrayente que actuase en tanto que varón podría ser reducido

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 96.

³⁵⁵ *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1807, Tomo III, p. 26.

de por vida a la condición de esclavo; por el contrario, si se hacían sin ocultamiento, el riesgo por otros motivos no era menor. Se advierte con claridad que el presupuesto subyacente a esta iniciativa legislativa es garantizar, por un lado la aceptación social del nuevo matrimonio y, por otro, la finalidad procreadora de la unión conyugal. Por ello, se establece que una condición considerada deshonesta y que por tanto, iría contra la *naturaleza* del matrimonio, sería aquella que podría imponer el varón a su futura esposa de no tener hijos³⁵⁶.

En esa misma línea, en el Título VIII, la Ley I, se habla de otras razones para anular el matrimonio:

Flaqueza de corazón ó de cuerpo de home, ó de ambos ayuntadamente, es enfermedad ó embargo de non poder yacer con las mujeres. Et son dos maneras deste non poder: la una es que aviene por desfallecimiento de natura, asi como el que es tan de fría natura que non se puede forzar para yacer con las mujeres, ó quando la mujer ha su natura tan cerrada que non puede el varon yacer con ella, ó cuando son algunos embargados por no ser de edat, asi como los niños. La otra es que adviene por malfecho ó por ocasión, asi como los que ligan faciendoles algún malfecho, ó los que son castrados por ocasion que les aviene ó por mano de alguno³⁵⁷.

Palabras en las que es sencillo advertir, como trasfondo, la presencia del matrimonio orientado a la procreación como idea central.

A su vez, en el Título XXI de la Partida Séptima, —Ð los que facen pecado de luxuria contra natura”, encontramos estas aseveraciones:

Sodomitico dicen al pecado en que caen los hombres yaciendo unos con otros contra bondat et costumbre natural. Et porque de tal pecado como este nascen muchos males á la tierra do se face, et es cosa que pesa mucho á Dios con ella, et sale ende mala fama non tan solamente á los facedores, mas á la tierra do es consentido...³⁵⁸.

³⁵⁶ “...si guisares con yerbas ó de otra guisa que non puedas haber fijos”. Partida Cuarta, Título IV, Ley V, *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio*, Edic. Cit., Tomo III, p. 29.

³⁵⁷ Partida Cuarta, Título VIII, Ley I, *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio*, Edic. Cit., Tomo III, p. 43.

³⁵⁸ Partida Séptima, Título XXI, *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio*, Edic. Cit., Tomo III, p. 665.

La vigilancia sobre los individuos sospechosos de tener una sexualidad *desviada*, corre a cargo de toda la comunidad. Por ello, la Ley II, de dicho Título, establece que

—cada uno del pueblo puede acusar á los homes que facen pecado contra natura. Et este acusamiento debe ser fecho delante del judgador del lugar do ficiesen tal yerro: et si les fuere probado, deben morir por ende, también el que lo face como el que lo consiente, fueras ende si alguno dellos lo hobiese á facer por fuerza ó fuese menor de catorce años; ca estonce non deben recibir pena, porque los que son forzados no son en culpa; otrosi los menores non entienden que sea tan grant yerro como es el que facen. Esa misma pena debe haber todo home ó mujer que yoguiere con bestia: et demás deben matar la bestia por amortiguar la remembranza del fecho³⁵⁹.

Pese a todo ello, durante todo el período medieval y renacentista, se constata una ambigua tolerancia social hacia los hermafroditas, que además son considerados como depositarios de ciertos poderes —particularmente de adivinación y sanación— de los que están privados la mayoría de los otros individuos³⁶⁰. El hermafrodita, como el monstruo en general, hace aparecer una diferencia en el continuo de las formas naturales que resultará a la vez inquietante y atrayente. Dicha diferencia será objeto de una atención cada vez más detenida, de ese momento histórico en adelante³⁶¹. En él confluyen, como hace constar Michel Foucault, lo imposible y lo prohibido³⁶². Esto no es óbice para que durante los períodos históricos de la Edad Media y el Renacimiento, se castigue también al hermafrodita por el mero hecho de serlo, viendo en su

³⁵⁹ Partida Séptima, Título XXI, Ley II, *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio*, Edic. Cit., Tomo III, p. 665.

³⁶⁰ “El hermafrodita antes de la Modernidad no pertenecía exactamente a la familia de los monstruos. Se trataba de una posibilidad inscrita en el orden natural de los seres, ajena por tanto a las complicidades diabólicas del monstruo (producto del ayuntamiento carnal con bestia, emisario de súcubo o íncubo, resultado de una imaginación poseída en sueños por Satán, consecuencia de un exceso de materia impura, de sangre menstrual, signo de catástrofes o anuncio del apocalipsis).

La hechura monstruosa, excluida del cuadro de los sacramentos, era purificada en el hermafrodita por el rito de escoger un sexo determinado a través de la imposición del nombre. La verdad de su cuerpo y de su existencia no derivaba de una exégesis médica; era el efecto perlocucionario de un ceremonial de elección y juramento (antes de casarse el individuo se comprometía a continuar con el sexo escogido hasta el final de sus días)”. Vázquez García, F. - Moreno Mengíbar, A., Op. Cit., p. 99.

³⁶¹ Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 170. Por último, en el siglo XIX, se persiguen y culminan los esfuerzos de normalización que habían aparecido durante la centuria anterior. Foucault, M., “Pouvoirs et corps”, en Foucault, M., *Dits et écrits*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 759.

³⁶² Foucault, M., “Les anormaux”, en Foucault, M., *Résumé des cours*, Edic. Cit., p. 74.

existencia la obra de Satán. El propio Michel Foucault lo explicó en el curso de 1974-1975, que impartió en el Collège de France bajo el título de *Les anormaux*. Relata allí cómo se producen de cuando en cuando sucesos como el de Antide Collas, quemado vivo en la ciudad francesa de Dôle, en 1599, por ser hermafrodita³⁶³. A pesar de ello, existía una cierta aceptación social del hermafroditismo que derivaba en última instancia, como señalan Vázquez García y Moreno Mengíbar,

de la teoría medieval de la generación, que combinaba una representación de la matriz femenina escindida en tres cavidades, y una presentación del acto generados como pugna entre los sémenes del macho y de la hembra. Si el semen masculino vence en el torneo, cayendo en la cavidad derecha, se engendrará un niño de rasgos viriles. Si el semen femenino sale victorioso y se derrama en el mismo lugar, se obtendrá un varón afeminado. Una argumentación análoga pero referida a la cavidad izquierda explica la generación de hembras. Por último el hermafrodita aparece como resultado de una justa indecisa, por la cual los sémenes se mezclan en la cavidad central de la matriz³⁶⁴.

A modo de ilustración de sus planteamientos, estos dos autores hacen una amplia referencia en su trabajo al caso de Helena Céspedes, quien después de vivir como mujer, casarse y tener un hijo, se reconoce a sí misma como hermafrodita. En efecto, durante el parto se le rompe una membrana que recubría una parte de su zona genital y aparece un pequeño pene que hasta entonces había permanecido semiculto. Más tarde, tras conseguir que un cirujano libere aún más este órgano, empieza una vida como hombre y llega a contraer matrimonio con una mujer. El caso puede documentarse con amplitud, pues este hermafrodita fue objeto de un proceso por parte del Santo Oficio de Toledo en 1587, en el curso del cual relata su *transformación* en hombre y, más tarde, su *retorno* al sexo femenino. En el proceso intervienen juristas y médicos, que se mostrarán sorprendidos de las transformaciones que ha

³⁶³ Foucault, M., *Les anormaux*, Paris, Gallimard/Seuil, 1999, p. 62.

³⁶⁴ Vázquez García, F. – Moreno Mengíbar, A., *Op. Cit.*, p. 97.

experimentado la genitalidad de la *procesada* a lo largo de los años. La resolución no escapa a la complejidad de la realidad que parece querer marginar pues, finalmente, el Santo Oficio de Toledo declara que se trata de un fraude y dicta un castigo semejante a los aplicados en caso de bigamia: pena de doscientos azotes y condena a diez años de reclusión en un hospital como médico al servicio de los pobres”³⁶⁵.

Como ya apuntábamos al inicio de estas páginas, la percepción social del hermafroditismo experimentará un cambio radical con la llegada del período ilustrado. Ya a partir del siglo XVII, en opinión de Michel Foucault, va apareciendo una jurisprudencia que muestra que se deja de admitir la posibilidad de condenar a un hermafrodita por el hecho de serlo. Por el contrario, si es reconocido como tal, se le pide que escoja un sexo, el que se considere dominante en él. A partir de ese momento, si hacía uso del sexo *anexo*, se arriesgaba a una condena por sodomía³⁶⁶. En palabras de los autores que citábamos hace un momento, —el mismo modo que desde mediados del siglo XVIII se encarniza en Occidente el combate contra las creencias médicas populares, el curanderismo, los sortilegios, etc..., las Luces proscriben la duplicidad sexual en nombre del sexo verdadero”³⁶⁷. Por ello, se elabora toda una literatura científica en torno a este tema. Entre ella emerge y merece ser destacado, por su enorme influencia en la época, el juicio de Buffon, quien sostiene que los hermafroditas son, en realidad, individuos de sexo masculino³⁶⁸. Foucault nos hace ver que, en toda esta literatura científica,

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 101.

³⁶⁶ Foucault, M., *Les anormaux*, Gallimard/Seuil, 1999, p. 62.

³⁶⁷ Vázquez García, F. – Moreno Mengibar, A., *Op. Cit.*, p. 105.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 106. Opinión que compartirá asimismo Abroise Tardieu: “... en la inmensa mayoría de los casos, se trata de individuos pertenecientes al sexo masculino, en los cuales, los testículos atrofiados han quedado, al menos durante los primeros años, retenidos en el interior del abdomen”. Tardieu, A.,

el tipo de monstruo que centra la atención de los sabios y juristas es precisamente el hermafrodita³⁶⁹. Éste aparece como objeto de una atención muy particular, entre las tres figuras que constituyen el dominio de la anomalía: el monstruo humano, el individuo a corregir y el niño masturbador.

5.1. *Un caso paradigmático: Herculine Barbin.*

La vida de Herculine/Abel Barbin es la compleja historia de un individuo dotado de notable duplicidad sexual, que durante la primera parte de su vida es adscrito al sexo femenino, para pasar más tarde a ser considerado varón. Su existencia transcurre entre los años 1838 y 1868. En abril de este último año se encontrará el cadáver de Abel Barbin en una habitación del barrio parisino del Odeón. Se había suicidado inhalando los gases producidos por una estufa de carbón.

El caso es conocido gracias a la publicación de los *Recuerdos* de Herculine/Abel Barbin en el interior de la obra de Ambroise Tardieu, *Question médico-legal de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*. Michel Foucault recogió y editó esos textos, dándolos a conocer junto a los informes médicos elaborados a la muerte de Barbin y otra documentación relacionada con la vida de esta persona extraordinaria³⁷⁰.

El peso de la posición *ilustrada* acerca de este asunto puede observarse desde el mismo planteamiento de la obra de Tardieu, pues éste inicia su discurso señalando que —el estado civil de los individuos, falseado desde su nacimiento, ha mantenido a algunos durante largos años en una situación de

Question médico-legal de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels, Paris, J. B. Baillière, 1874, p. 32.

³⁶⁹ Foucault, M., *Les anormaux*, Gallimard/Seuil, 1999, p. 62. *Ibidem*, p. 51.

³⁷⁰ Tardieu, A., *Question médico-legal de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*, *Edic Cit.*

extranjería con respecto a su verdadero sexo, hasta el día en que siendo reconocido el error, han retomado la vestimenta y el tipo de vida que les pertenecían”³⁷¹.

Fácil es constatar que aparecen en el pasaje más arriba reseñado determinados elementos clave, cuya relevancia merece ser destacada. De una forma particular hemos de detenernos en los que enumeramos a continuación. En primer lugar, la idea de la existencia de un *verdadero* sexo. Según ella, la sexualidad humana ha de ser unívoca, toda duplicidad o multiplicidad es sinónimo de perversión. Por ello, si en adscripción de un individuo a un sexo determinado se produce un *error*, éste debe ser rectificado mediante el estudio científico del caso. Por último, la insistencia en la necesidad de un *retorno* de los individuos mal clasificados al sexo al que en realidad pertenecen.

No deberíamos obviar aquí que, al recorrer el relato de su existencia que nos dejó y a la vista de la desgarrada y desesperada vida de Herculine/Abel Barbin (una vida que se agrava una vez *verificado* que su sexo *verdadero* es el masculino y retornado legalmente a él, con el incremento de su desesperación y desgarramiento interior que le llevaron al suicidio), deberíamos, cuando menos, poner en cuestión los argumentos de Tardieu. Pese a todo ello, para él, la determinación de la identidad sexual tiene una importancia de primer orden en la vida de un individuo. Es evidente, a su juicio, que —es preciso, de toda necesidad, llegar a la demostración y a la certidumbre de la identidad del sexo entre las personas que han creído contraer matrimonio”³⁷², puesto que la demostración de la existencia de un error en este punto, conlleva necesariamente la anulación del matrimonio. Pero no es sólo el matrimonio lo

³⁷¹ *Ibidem*, p. 5.

³⁷² *Ibidem*, p. 11.

que le preocupa, sino toda la vida de un individuo que, debido a un error en la determinación de su sexo, queda a su entender abocada inevitablemente a la frustración y el fracaso. Es cierto, en su opinión, que —~~p~~uede existir en el mismo individuo la reunión de órganos pertenecientes a la vez a los dos sexos, pero es una excepción de una excesiva rareza”³⁷³. De producirse, estos casos,

constituyen el hermafroditismo verdadero en el cual el individuo, presentando los atributos de los dos sexos, es, en todo estado de causa, incapaz de casarse verazmente, puesto que, sea cual sea el sexo de la persona a la que se hubiera unido, habría siempre entre los dos identidad de sexo, es decir, nulidad de matrimonio³⁷⁴.

El razonamiento de Tardieu no carece de interés. No obstante, resulta aún más relevante que admita la existencia real de hermafroditas, contradiciendo en esto en cierta medida la tesis defendida por Michel Foucault, a propósito de la existencia del verdadero sexo y la exigencia absoluta de su determinación durante el período ilustrado. Sin embargo, como Tardieu hará notar una y otra vez a lo largo de su obra, en su opinión, la inmensa mayoría de los llamados hermafroditas, pertenecen en realidad al sexo masculino o al femenino. En efecto, señala que en muchos casos de hermafroditas, la apariencia exterior de los órganos sexuales es femenina, pero su naturaleza interior, masculina, al presentar una ausencia de ovarios y, en cierto número de casos, también de vagina³⁷⁵.

En este sentido, para él, —~~a~~l formación de las partes genitales externas es, en efecto, independiente de la formación de los órganos internos. Puede suceder que los órganos genitales internos, los únicos esenciales, sean los del

³⁷³ *Ibíd.*, p. 12.

³⁷⁴ *Ibíd.*, p. 12.

³⁷⁵ *Ibíd.*, p. 15.

hombre, mientras que los órganos externos sean los de la mujer”³⁷⁶. En efecto, esta es la línea argumentativa que aplica al caso de la *señora D.*, juzgado en la Corte de Nimes en 1869. Para él, puesto que la *señora D.*, carece de ovarios y vagina, teniendo además los senos prácticamente sin desarrollar, no es una mujer. Se trata, por el contrario, de un hombre, —un hombre mal conformado, pero un hombre”³⁷⁷. Por ello, a su modo de ver, la resolución que la justicia debe adoptar es la anulación del matrimonio que ésta había contraído con un varón, por tratarse de una unión que, en realidad, se ha realizado entre dos personas del mismo sexo.

Más adelante, insiste en que

el nombre de hermafroditas, bajo el que se tiene la costumbre de designar a estos individuos, es el peor que podría haberse escogido, pues da de su conformación una idea errónea. Lejos de que posean a la vez los órganos y las funciones de los dos sexos, no ofrecen de ordinario sino órganos incompletos, y la mayoría de las veces incapaces de todas las funciones sexuales³⁷⁸.

De hecho, Tardieu pone más de una vez énfasis en ello, insiste en señalar que —no existe un solo caso auténtico en el cual se haya constatado, por un examen anatómico e histológico completo, la coexistencia de todos los órganos a la vez, esenciales y accesorios del doble sexo, masculino y femenino”³⁷⁹. A su juicio, estos defectos de configuración tienen su origen en un desarrollo incompleto del individuo. Tal y como él mismo pone de relieve, —es un principio que domina toda la historia de las monstruosidades, y en particular la teratología humana, que la mayor parte de los vicios de conformación son resultado de haberse detenido el desarrollo” del individuo en un determinado

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 16.

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 18.

³⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 31-2.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 38.

punto, sin llegar por tanto a completarse³⁸⁰. Abundando en esta tesis señala que, —a menudo los progresos de la edad conducen, después de algunos años y principalmente al aproximarse la pubertad, a modificaciones en los órganos que hacen más aparentes los caracteres de la verdadera sexualidad”³⁸¹.

Sin embargo, no puede dejar de hacer notar la existencia de algún caso que contradice la línea central seguida en su argumentación. En este sentido habla de —la historia recogida por Isidore-Geoffroy Saint-Hilaire, de un monje que proporcionó en su convento pruebas irrecusables de pertenecer al sexo femenino”. Como él mismo indica, esto llevó al citado médico a —introducir cierta reserva en su afirmación de que todos los hermafroditas son en realidad de sexo masculino”. El propio Tardieu concluye que —sí la cosa es así en la generalidad de los casos, esta no es una regla absoluta”³⁸². No debemos dejar de mencionar aquí que la historia a la que se refiere es la de un monje que dio a luz en su convento. Esa es la prueba irrecusable a la que Tardieu alude. ¿Qué duda cabe que no podría serlo más!

Como ya se ha dicho, la segunda parte de la obra de Tardieu está dedicada al caso de Herculine Barbin. En ella se recogen, además del relato de su vida que realizó antes de suicidarse, algunos otros documentos médicos y legales que Foucault editará también cuando redescubra estos textos, en un momento en que su línea de investigación en el Collège de France se centra en el estudio de los individuos considerados —anormales”. No obstante, la presentación realizada por Tardieu del relato de Herculine Barbin, contiene algunos elementos de gran interés que no fueron recogidos por Foucault. Así, en el inicio de esta segunda parte de su libro, Tardieu hace notar:

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 32.

³⁸¹ *Ibíd.*, p. 45.

³⁸² *Ibíd.*, p. 50.

Vamos a ver la víctima de un error semejante, después de pasar veinte años bajo los ropajes de un sexo que no es el suyo, atrapada por una pasión que se ignora a sí misma, advertida finalmente por la explosión de sus sentidos, más tarde devuelta a su verdadero sexo al mismo tiempo que al sentimiento real de su debilidad física, amargándose la vida y poniéndole fin por el suicidio³⁸³.

Cuando abunda en las razones de la terrible decisión que Herculine/Abel Barbin tomó, Tardieu señala que en su opinión —no pudo soportar la existencia miserable que su nuevo sexo incompleto le imponía³⁸⁴. Esto viene a contradecir en cierta forma, una vez más, su tesis central a propósito de la *verdadera sexualidad*. En efecto, resulta extremadamente esclarecedor detenerse sobre la alusión a su sexo *incompleto*. Al respecto, podríamos preguntarnos por qué, entonces, tanta insistencia y tan tajantes afirmaciones con respecto al *verdadero sexo* del hermafrodita. Aun así, sigue insistiendo en la tesis del *error*, cometido cuando se inscribe a Herculine Barbin como mujer, y en la defensa de la idea de *sexo verdadero*, para referirse a su reascripción al sexo masculino³⁸⁵.

Sobre la publicación de la narración de Herculine Barbin en su libro sobre los errores de configuración del sexo, Tardieu nos dice que no duda —publicarlo casi entero, no queriendo dejar que se pierda la doble y preciosa enseñanza que encierra, de una parte desde el punto de vista de la influencia que ejerce sobre las facultades efectivas y sobre las disposiciones morales la malformación de los órganos sexuales, de otra parte, desde el punto de vista de la gravedad de las consecuencias individuales y sociales que puede tener una constatación errónea del sexo del niño que acaba de nacer³⁸⁶.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 61.

³⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 61-2.

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 62.

³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 62.

Seguiremos ahora el relato de Herculine/Abel Barbin, tomando como base de referencia la edición de Foucault, por ser ésta más accesible a los lectores³⁸⁷.

Quizá sean la soledad y dolor que Herculine/Abel empieza a sufrir a partir del final de su infancia, los motivos recurrentes en su discurso. -Mi lugar no estaba señalado en este mundo que escapaba de mí, que me había maldecido.

Ningún ser vivo debía asociarse a este inmenso dolor que se apoderó de mí al final de la infancia, en esa edad en la que todo es bello, porque todo es joven y con brillante porvenir³⁸⁸.

En su relato nos habla una y otra vez de su ausencia de lugar en el mundo, de la extrañeza de reconocerse ajeno a todo, extranjero, sin saber con certeza la razón por la que ha sido excluido de una realidad en la que está sin poder en verdad estar, sin lugar ni momento para el reposo. Insiste de igual manera en la permanente amenaza de ser descubierto/a, de aparecer ante los atónitos ojos de los demás tal cual es, pese a no tener jamás la certeza de lo que es. Por eso, en la adolescencia se producirá un -alejamiento instintivo del mundo", un mundo en el que ella/él comprende que siempre será una -~~ex~~tranjera"³⁸⁹.

Significativo es, sin duda alguna, que, al principio de su narración, que se elabora en los últimos meses de su vida, cuando ya ha sido declarado/a hombre, Herculine/Abel habla de sí misma/o en masculino. Sin embargo, cuando retrocede a su infancia y juventud, se refiere a sí misma en femenino. Luego, va alternando el masculino y el femenino en su escrito, según el asunto del que habla, el momento del relato o la sensibilidad con la que se aproxima a él.

³⁸⁷ Barbin, H., *Mes souvenirs*, en, *Herculine Barbin dite Alexina B* (présenté par Michel Foucault), Paris, Gallimard, 1978.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 9.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 9.

Pocas palabras como estas, que reproducimos a continuación, nos indican la complejidad de sus sentimientos y emociones al ser introducida en el universo femenino del internado en el que pasó una parte de su vida: —En todas esas jóvenes frentes leía la alegría, el contento, ¡y yo permanecía triste, espantada! Algo instintivo se despertaba en mí y parecía prohibirme la entrada a este santuario de virginidad”³⁹⁰. En ellas vemos aparecer la atracción y el miedo ante el mundo femenino. El contexto de este fragmento nos lo da, como acabamos de mencionar, un internado regido por religiosas, en el que Herculine Barbin sospecha que no debería estar. Su inquietud, además de las razones antes aducidas, tiene otra, que acabará siendo la esencial. Se trata de los sentimientos que empieza a experimentar, de su atracción cada vez más fuerte hacia otras personas que, según cree entonces, son de su mismo sexo. En efecto, Herculine aún no sabe que su adscripción al sexo femenino es más que cuestionable. Sin embargo, siente vergüenza al contemplar que su especificidad viene de una divergencia psicofísica no representable, desconocida, inclasificable. De la manera más cándida nos proporciona una clara muestra de ello, cuando relata que

la hora de levantarse, sobre todo, era un suplicio para mí. Habría querido desembarazarme de la mirada de mis amables compañeras, no porque buscara huir de ellas, las quería demasiado para eso, pero instintivamente estaba avergonzado de la enorme distancia que me separaba de ellas, físicamente hablando³⁹¹.

La vida le parecerá, a partir de entonces, una permanente encrucijada, ante la que jamás encontrará nada que le confiera alguna seguridad. Lo afectivo y lo moral serán para él/ella el territorio de una insuperable angustia. Ésta se irá incrementando en la medida en que lo hagan sus pasiones. Porque sus

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 33

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 34.

pasiones no encuentran objeto ni forma socialmente aceptable de expresión. Aunque no por ello decrecen o, mucho menos, desaparecen. En una hermosa muestra de arrebatos escribe: —~~había~~ nacido para amar. Todas las facultades de mi alma me empujaban a ello; bajo una apariencia de frialdad, y de casi indiferencia, tenía un corazón de fuego”³⁹². Buena prueba de ello es el amor desmesurado que llega a sentir por una joven que vive en el internado en que empieza a trabajar como institutriz. A pesar del pudor que domina de principio a fin su relato, nos da una descripción del amor que siente por Sara (nombre ficticio con toda seguridad), la gran pasión amorosa de su vida³⁹³. Pero éste es también un amor que lo llena de remordimientos, por haberla seducido y convertido en su —~~amante~~”³⁹⁴. Tales remordimientos tienen que ver con la inocencia de la amada, que ha sido conducida por Herculine desde los actos inocentes de ternura a los más explícitamente sexuales, sin que ella lo advierta; pero también con la confianza de la familia de Sara, a cuyo cargo está el internado, que Herculine lamenta haber traicionado.

Una vez culminado el proceso médico-legal que aboca en la adscripción de Herculine Barbin al sexo masculino, con el nombre de Abel Barbin, el desamparo y la soledad son cada vez más desgarradores. —~~Y~~ ahora solo! ¡...solo...para siempre! ¡Abandonado, proscrito en medio de mis hermanos! ¡Eh! ¡Qué digo! ¿Tengo el derecho de dar ese nombre a los que me rodean? No, no lo tengo. ¡Estoy solo! Desde mi llegada a París, fecha de una nueva fase de mi doble y extraña existencia”³⁹⁵.

³⁹² *Ibíd.*, pp. 34-5.

³⁹³ *Ibíd.*, pp. 57-8.

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 64.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 111.

Con frecuencia se refiere a su desubicación en la sociedad y llega a hablar de sí mismo/a como de —~~un~~ ser sin nombre”³⁹⁶. Esta es una cuestión central: la imposibilidad de adscripción a un sexo determinado conlleva la carencia de nombre. La carencia de nombre, a su vez, la ausencia de identidad, la imposibilidad de encontrar su *lugar* en la sociedad, la ausencia de un espacio seguro que habitar. No ha de sorprendernos, por ello, que en algunos pasajes exprese con claridad sus dudas sobre su *derecho* a vivir:

La realidad me aterra, me persigue. ¿En qué me voy a convertir? Lo ignoro. ¿Dónde encontrar para el mañana el trozo de pan que proporciona el trabajo.
¿Me sucederá, por tanto, espiar por la tarde el paso de un hombre feliz que me otorgará la gracia de un insulto, mostrándome con el dedo a un agente de seguridad³⁹⁷.

Palabras en las que deja traslucir su ruptura interior y el deseo, que le aparece como un antídoto de tal desgarró, de ser una persona *normal*, de alcanzar aquello que otros tienen y que a él/ella le está vedado lograr. En efecto, en esas páginas de su diario habla de la plenitud que cree advertir en ese hombre que regresa a su casa, feliz, tras su jornada de trabajo. El mismo que advierte que está siendo espiado por Herculine/Abel Barbin, quien lo sigue y anhela colocarse en su lugar. El mismo que denuncia la inquietante presencia del monstruo ante la autoridad.

La nota final que añade Tardieu a la publicación original, ausente también en la edición de Foucault, merece ser recordada. Dice así, refiriéndose a las palabras finales que podemos leer en el relato de Herculine/Abel Barbin: —~~Ests~~ son las últimas líneas del manuscrito. Éstas han precedido por muy poco el acto de desesperación por el que quien las ha trazado puso fin a sus resoluciones y al mismo tiempo a su triste existencia. Había vivido poco menos

³⁹⁶ *Ibíd.*, p. 113.

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 117.

de treinta años”³⁹⁸. Por nuestra parte, sólo alcanzamos a terminar estas consideraciones preguntándonos qué otra salida que el suicidio quedaba para un ser tan torturado por la tiranía de la identidad sexual. Pocos casos podrían ser más elocuentes, a la hora de defender el derecho de las personas a construir su identidad sexual y exigir el respeto que ésta merece.

³⁹⁸ Tardieu, A., *Op. Cit.*, p. 174.

6

***Definir y definirse. La identidad sexual como
imperativo.***

—La norma, no es simplemente, incluso no es en absoluto, un principio de inteligibilidad: es un elemento a partir del cual cierto ejercicio del poder se encuentra fundamentado y legitimado”. Michel Foucault, *Les anormaux*.

En este capítulo abundaremos en el problema de la definición sexual, aportando algunos elementos que no hemos tomado en consideración en el capítulo anterior y que pueden arrojar más luz sobre la cuestión.

A partir del 1 de noviembre del año 2014, Alemania se convirtió en el primer país europeo en admitir que no se registre, de antemano y de forma necesaria, el sexo de un recién nacido como varón o como mujer. Esta novedad jurídica tiene, a mi entender, mucha más importancia de la que el anecdotario recogido esos días en la prensa escrita pareció otorgarle. El intento de mostrarlo me ha impulsado a escribir el presente capítulo.

En el curso que impartió en el Collège de France, durante el año académico 1974-1975, Michel Foucault desentraña el proceso por medio del cual, a través del recurso al informe del experto psiquiátrico en el proceso penal, la calificación moral de los sujetos va mezclándose con su valoración e impregnando la calificación jurídica de los mismos. Según Foucault, al amparo de tal proceso, aparecen una serie de conceptos y estrategias de control que vienen a incidir sobre la necesidad de que el individuo se defina con relación a sus deseos. La indefinición será, en consecuencia, considerada como claro signo de imperfección y vinculada a la morbosidad misma. No en vano Foucault dio a este curso el nombre de *Les anormaux*, interesándose a lo largo de sus sesiones por las aludidas estrategias de normalización, que permiten

establecer relaciones de inclusión/exclusión entre los individuos y la realidad social en que viven.

En el arranque de este curso, apoyándose en la lectura de diversos informes de expertos, elaborados entre 1955 y 1974, es decir, muy próximos en el tiempo al momento de su intervención en el Collège de France, Foucault hace notar la recurrente presencia de expresiones como —inmadurez psicológica”, —personalidad poco estructurada”, “mala apreciación de lo real”, que prefiguran ya el espacio en que la *anormalidad* y, en particular, la *anormalidad sexual* va a quedar encuadrada. Se añaden a esas expresiones otras aún más explícitas, como, —erosabismo”, —alcibidismo”, “donjuanismo”, “bovarysimo”, que intentan ofrecer un cribado aún más fino de la desviación con respecto a la *sexualidad normal*. Foucault consigue mostrarnos la forma en que se va a establecer la ubicación en el dominio de las perversiones y de las conductas de riesgo, de cualquier comportamiento no sujeto a la regulación colectiva del deseo ³⁹⁹. Todo un terreno de interacción entre lo moral y lo jurídico se abre aquí y la bisexualidad estaría situada en el centro del mismo.

En tal sentido, los informes psiquiátricos vienen a crear cierto efecto de duplicidad sobre los documentos propiamente jurídicos, creando así un doble —psicológico-ético del delito”. Con ello se hará posible la vigilancia y persecución de las conductas sexuales que, sin ser catalogadas como delictivas, se entiende que predisponen al individuo para una vida asocial problemática o conflictiva. De esta forma, la regla moral y la norma jurídica encuentran un terreno *fructífero* sobre el que interactuar⁴⁰⁰. La justicia podrá condenar así a quien haya cometido un delito teniendo en cuenta, no tanto el

³⁹⁹ Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard / Seuil, 1999, pp. 15-6.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p.16.

delito mismo, sino la existencia de rasgos psicológicos en la personalidad del acusado que le predisponían para la comisión de tal delito. Se castiga, en consecuencia, no ya la falta cometida, sino un modo de ser, una forma de vida, que no encaja en el perfil de lo que se considera un sujeto moral bien constituido. Por ello puede afirmar Foucault que,

incluso si el sujeto en cuestión es culpable, lo que el juez va a poder condenar en él, a partir del informe psiquiátrico, no es precisamente el crimen o el delito. Lo que va a juzgar el juez y lo que va a castigar, el punto sobre el que descansará el castigo, son precisamente estas conductas irregulares, que serán propuestas como la causa, el origen, el lugar de formación del crimen⁴⁰¹.

Se extiende a partir de ello el poder social de castigar, abarcando unos ámbitos que hasta entonces sólo de una forma imprecisa habían sido objeto de atención. Es el inicio de un proceso histórico que tendrá efectos sociales permanentes. En base a él, toda desviación conductual significativa pasará a ser definida como peligrosa. Así pues, será considerada de la mayor relevancia la investigación de la conducta desviada, en particular, en materia sexual. Puede que el informe psiquiátrico no ofrezca, en términos objetivos, un aumento del saber que las instituciones jurídicas ya tienen, sobre los delitos y los delincuentes, pero esto, nos dice Foucault, carece de importancia ya que, —el esencial de su papel es legitimar, bajo la forma del conocimiento científico, la extensión del poder de castigar a algo diferente de la infracción. Lo esencial es que permite reubicar la acción punitiva del poder judicial en un corpus general de técnicas reflexivas de transformación de los individuos”⁴⁰².

El objetivo último sería, por tanto, la constitución de los sujetos como individuos normalizados. Particular importancia se concede, por ello, al

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 17.

⁴⁰² *Ibíd.*, 18.

conocimiento de los deseos de los individuos. ¿Qué anhelan? ¿Cuáles son los secretos impulsos que los mueven a la acción? ¿Qué deseos llegan a materializar? ¿Cuáles reprimen? El recurso a los expertos y terapeutas, pone de relieve la existencia de toda una serie de fuerzas que laten en el interior de los individuos. Esas fuerzas definirían *la verdad* de cada cual. En consecuencia, es preciso conocerlas y, de esa forma, identificar el origen de conductas que, a juicio de las instancias de poder que promueven tal conocimiento, suponen un riesgo. Foucault recuerda, a este respecto, el —*caso Rivière*” y cómo puede apreciarse a través de su lectura que, ya en la temprana fecha de 1836, opera toda una serie de elementos paralegales o infralegales, orientados a determinar una cierta patología de los deseos, que conduciría casi inexorablemente a la conducta delictiva⁴⁰³.

A través de ello, puede apreciarse cómo el peso de los informes psiquiátricos llega a ser decisivo, de ahí que Foucault considere que el psiquiatra actúa, en la práctica, más que como un asesor, como un verdadero juez⁴⁰⁴. Se trata ahora de determinar la peligrosidad del individuo, de identificar en él deseos que pueden impulsarle a conductas socialmente inadmisibles. En estos procesos de indagación y normalización el estudio de la sexualidad de los individuos ocupa una posición central. La ambigüedad, la diversidad, la pluralidad de los deseos sexuales serán identificadas como signos inequívocos de una debilidad psíquica, como elocuente muestra de la existencia de un problema que hay que corregir. Un aspecto decisivo es que el peso concedido al sujeto al que se considera socialmente peligroso acabará siendo proporcionalmente más relevante que el atribuido al individuo considerado ya

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 22.

de hecho como delincuente⁴⁰⁵. En este contexto de profusa búsqueda de un saber con fines de control y dominación, la atención prestada a la sexualidad infantil ha ido cobrando cada vez una mayor importancia. Por ese motivo, se ha difundido socialmente con incontestada fuerza la idea de la necesidad de conocer en profundidad la sexualidad del niño, con el fin de corregir sus inclinaciones si es posible, persiguiendo siempre el objetivo último de normalizar su comportamiento y hacer de él un ser socialmente integrado. Entran aquí en juego un conjunto de conocimientos médicos, tendentes a establecer sobre una base pretendidamente científica los criterios que definen la normalidad. Se trata, en última instancia, de un discurso moralizador, pero con la fuerza suficiente como para producir una auténtica reorganización epistemológica del conocimiento en torno a la sexualidad, partiendo como decía de la sexualidad infantil⁴⁰⁶.

El poder de normalización deviene, tomando como fundamento esta base *científica*, un factor de gran relevancia. De hecho, es un poder que, en la sociedad contemporánea, se ejercerá desde diferentes lugares y con intensidad variable, pero siempre con notable eficacia. Se trata de un poder dúctil, que impregna todo el orden social, actuando desde la familia, las instituciones educativas, los servicios médicos y las instituciones jurídicas. La definición de lo normal frente a lo patológico se convierte, en base a estos parámetros, en un problema teórico y político crucial⁴⁰⁷. Para analizar su deriva con mayor profundidad, Foucault estudia el contenido de la obra *Lo normal y lo patológico*, de Georges Canguilhem. Siguiendo la estela de este original pensador por el que nunca dejó de sentir admiración, sostiene que la norma

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 24.

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 39.

siempre es portadora ~~de~~ una pretensión de poder". En efecto, para él, la norma no sirve tan sólo para hacer inteligible una estrategia de poder, sino que constituye el elemento estratégico que fundamenta y legitima una capacidad de control sobre las conductas, tan amplia y heterogénea como eficaz en sus resultados⁴⁰⁸.

Su estudio pone en evidencia que la norma y la normalización delimitan lo permitido y lo prohibido, lo admitido y lo excluido. Dicho en otros términos, ~~al~~ norma lleva consigo a la vez un principio de cualificación y un principio de corrección. La norma no tiene por función excluir, rechazar. Está, por el contrario, vinculada a una técnica positiva de intervención y de transformación, a una suerte de proyecto normativo⁴⁰⁹. Ni que decir tiene que cuando él utiliza la fórmula *técnica positiva*, no hace un juicio moral que valide los aludidos procedimientos de poder. Habla, por el contrario, en términos de eficacia y operatividad internas, en relación a las estrategias de ese mismo poder. Se trata de producir un condicionamiento que actúe sobre los individuos y reconduzca sus comportamientos, reduciéndolos a lo socialmente aceptable. Aunque para ello se vean constreñidos a reestructurar y limitar el panorama de sus deseos. Esta y no otra es, en efecto, la contrapartida que la forma predominante de poder social exige a los individuos, a través de un entramado de procesos que tienen como resultado la configuración de una subjetividad integrada o, cuando menos, integrable en el orden establecido.

Un caso especialmente significativo, por lo ilustrador y elocuente que resulta su rastreo histórico en relación a cuanto he venido exponiendo, es el de los hermafroditas, a quienes, a partir de la modernidad se les exige, como ya se ha

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

mencionado, tener un solo sexo, es decir, definirse como hombres o como mujeres y atenerse al resultado de esa definición en todos los aspectos de su vida. En el período histórico que ha venido a fundamentar las características de nuestro presente, nos dice Foucault, —en torno a los hermafroditas donde se ha elaborado, o ha comenzado a elaborarse en todo caso, la figura del monstruo, que va a aparecer a finales del siglo XVIII, y que va a funcionar al inicio del siglo XIX⁴¹⁰. En épocas anteriores, como se ha señalado en el capítulo anterior, al hermafrodita se le había considerado en el espacio cultural europeo una criatura satánica, siendo tratado y condenado como tal. A diferencia de ello, en virtud del cambio que empieza a operarse desde finales del siglo XVII, si se produce, como hemos visto, la condena judicial de algún hermafrodita, esta se debe, no al hecho de tener rasgos físicos en común con hombres y mujeres, sino a no haber respetado las pautas de comportamiento que derivan de su *verdadero* sexo. Se entiende, en efecto, que el *verdadero* sexo de un individuo no puede ser sino masculino o femenino, pero nunca ambos a la vez. Así pues, tras el momento histórico mencionado, si llega a materializarse una condena, no se le castiga en tanto que hermafrodita.

Foucault lo explica con meridiana claridad señalando que

si era reconocido como tal, se le demandaba escoger su sexo, conducirse en función del sexo que había quedado así determinado, aquel que era dominante en él, comportarse en función del sexo que quedaba así determinado, tomar en particular la vestimenta propia de ese sexo; tan sólo si hacía uso de su sexo anexo, en ese momento, se le aplicaban las leyes penales y se le consideraba merecedor de ser condenado por sodomía⁴¹¹.

En todo caso, el hermafrodita es definido como un *monstruo*, un error de la naturaleza que la medicina debe hacer todo cuanto esté en su mano para corregir. Ante todo, poniendo de manifiesto cuál es el verdadero sexo que se

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁴¹¹ *Ibidem*.

oculta tras los signos que inducen a confusión a los profanos. Lo que se condena en él no es algo que provenga —de la naturaleza y el desorden de las especies”, sino una circunstancialidad que tiene que ver con su comportamiento⁴¹². Entre semejante entramado de elementos, es fácil apreciar que la existencia del hermafrodita y el tratamiento que se le da al hermafroditismo están directamente relacionados con la definición de la bisexualidad como *monstruosidad moral*. Me interesa recalcar sobremanera este punto, que considero esencial. Por ello, me detendré un momento a hacer algunas consideraciones acerca de un concepto tan relevante como lo es éste de *monstruo moral*, del que nos ocuparemos con mayor amplitud más adelante.

Ante todo, hay que decir aquí que es un hecho significativo el momento en que el citado concepto empieza a operar, en diferentes niveles. Es importante destacar, en este sentido, como bien hace Foucault, que el tema del monstruo moral hace su aparición, en la literatura, de la mano de la novela gótica, en unas fechas que pueden situarse en torno a finales del siglo XVIII. Foucault pone de relieve la importancia de la escritura de Sade, en relación a este proceso. Pero destaca, asimismo la confluencia de esa aparición, con la de toda una serie de temas políticos, directamente relacionados con el afán de controlar de una manera más profunda la sociedad. El pensador francés, no deja de subrayar tampoco cómo se produce en paralelo la emergencia de este concepto y su uso progresivo —en el mundo judicial y médico⁴¹³. Se pone de relieve, con ello, el entravamiento del concepto de monstruo moral en un clima cultural y político específico.

⁴¹² *Ibidem*, pp. 68-9.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 69.

Como ya he apuntado antes, no es ajeno a todo ello el surgimiento de un poder cuya actuación está vinculada de modo directo a la extensión social de la disciplina. En efecto, el poder disciplinario, que acompaña en su desarrollo al triunfo de la clase social burguesa, hace de las técnicas disciplinarias un factor imprescindible en las estrategias que diseña para implementar su modelo de cohesión social⁴¹⁴.

Así pues, prefigurando una reacción específica frente a esto, en figuras como Sade, podemos apreciar cómo se produce una vinculación entre la conducta libertina y la subversión del orden establecido. No obstante, en la obra del controvertido marqués, la conducta bisexual forma parte de un juego combinatorio que pretende poner del revés los determinismos sociales y naturales. No se trata tanto de la búsqueda de placeres inéditos, sino de encontrar el placer de la subversión e intensificarlo a través de la subversión misma. Pero, para buscar estos placeres, es necesario poseer un poder que sólo unos pocos tienen, ya derive éste de la riqueza o de la posición política. Este poder o este *sobrepoder*, como lo llama Foucault, será utilizado para establecer una relación despótica que convierte a los otros en objeto de la experimentación moral del sujeto sadiano. Pero es este exceso de poder el que transforma, a juicio de Foucault, —el simple libertinaje en monstruosidad⁴¹⁵. En todo caso, Sade encuentra su *verdad*, como individuo, a través de ese ejercicio sistemático, orientado por la incondicional reafirmación de sí y el polimorfismo de su deseo. Establece la verdad sobre sí mismo, inscribiéndola en la oposición sistemática a las estrategias disciplinarias que han surgido al margen de su propio sobrepoder.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 81.

⁴¹⁵ *Ibíd.*, pp. 93-4.

En el curso que impartió en el Collège de France en 1979, titulado *Du gouvernement des vivants*, Foucault rastrea en la historia de la cultura occidental el origen del interés social porque el individuo establezca la verdad sobre sí mismo, se construya a sí mismo en torno a ese proceso *alethúrgico* de exploración. Es evidente que este asunto tiene una gran relevancia, en relación a la definición sexual de los individuos. En opinión de Foucault, la mencionada incitación a producir la verdad sobre uno mismo, presente ya entre los griegos, llega a la sociedad actual tras atravesar diferentes modos de realización en el mundo cristiano medieval⁴¹⁶. Pero vendrá a confluír en nuestro presente con elementos diversos, ya que, como señala en *La verdad y las formas jurídicas*, serie de conferencias impartidas en Río de Janeiro en 1978, desde hace más de dos siglos, la idea de una subjetividad bien constituida en el plano del conocimiento se ha considerado como elemento esencial, también en el espacio colectivo de la libertad social y política. Sin embargo, a juicio del pensador francés, no nos habíamos ocupado lo suficiente de estudiar cómo se había constituido tal sujeto y qué calado real tenía su libertad⁴¹⁷.

Es preciso, en consecuencia, rastrear «la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales»⁴¹⁸. De otro modo, resultará inviable captar hasta qué punto estamos sometidos a estrategias de configuración de la subjetividad, paralelas a otras de conformación de la sexualidad.

⁴¹⁶ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2012, p. 8.

⁴¹⁷ Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, 1978. Vers. Española, Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 16.

⁴¹⁸ *Ibidem*, pp. 16-7.

Analizadas las realidades sociales desde una perspectiva crítica, parece claro que la utopía panóptica ha funcionado y sigue funcionando con eficacia creciente en el mundo moderno. En efecto, aunque nos guste creer lo contrario, las evidencias en tal sentido no pueden ya ocultarse. Para Foucault, —el *Panóptico* es la utopía de una sociedad y de un tipo de poder que es, en el fondo, la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo: vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo⁴¹⁹. Ni que decir tiene que la puesta en pie de este modelo de saber y de poder genera un conocimiento creciente acerca de cómo controlar la vida de los individuos⁴²⁰. Hoy lo hace, como es obvio, utilizando estrategias muy distintas de las diseñadas en su día por el filósofo y *reformador social* Jeremy Bentham, en las que predominaba la implementación de las oportunidades derivadas de una determinada configuración artificial del espacio. En nuestro caso, se trata en una medida mucho mayor de utilizar los recursos que las tecnologías de la comunicación y la información ofrecen. Sea como fuere, podemos aseverar, con Foucault, que es un saber que —se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, que se debe o no hacer⁴²¹.

En este punto, convendría insistir en que la extensión efectiva del modelo panóptico debe mucho a la elaboración de otros discursos, desarrollados con anterioridad y dotados de un notable contenido reformativo y utópico, discursos que sin embargo han acabado desempeñando funciones ideológicas en la sociedad burguesa, pese a la nobleza de sus pretensiones iniciales. En ese

⁴¹⁹ Ibídem, p. 99.

⁴²⁰ Sorrentino, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008, p. 121.

⁴²¹ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Edic. Cit., p. 100.

sentido, a propósito de la obra de Thomasio, *Fundamentum iuris naturae et Gentium*, publicada en 1705, es muy elocuente lo que nos dice Ernest Bloch. Él sostiene que autores como Grocio y Thomasio intentaron elaborar, desde parámetros racionales, un Derecho Natural que sirviera de soporte a un orden social más ajustado a la razón⁴²². Es fácil advertir todo un impulso liberador en ese discurso, ya que se pretende a través de él otorgar a la moral, en relación al plano de lo jurídico, una función que había venido desempeñando la religión. Por otra parte, el componente utópico es constatable con facilidad cuando reparamos en que, para Thomasio, el objetivo y el deber de la sociedad, es contribuir a hacer posibles la felicidad y la paz. — D lo que se trata es, pues, de promover por el Derecho moral la recta moral. Y en este punto Thomasio distingue, de una manera que hoy nos es extraña, entre la paz externa y la paz interna. Ello en las tres reglas de la felicidad y de la paz, las reglas del *iustum*, del *decorum* y del *honestum* (*Fundamentum iuris naturae et Gentium*, I, cap. 5). La paz externa se consigue por el Derecho en su sentido coercitivo, por el *iustum* o lo justo. Y también por el Derecho más perfecto, aportado por la moral, es decir, no coercitivo, que se llama *decorum* o bien lo *honorable*⁴²³. Es precisamente la conexión entre las dos formas de *pax* social mencionadas, en sus vertientes interna y externa, lo que pretende asegurar el panóptico.

Abundando en el sentido último de dicha conexión, Foucault aprecia, tras un detenido rastreo histórico, una perversa utilización de este tipo de discursos, que según él acabarán sirviendo de coartada para legitimar la dominación normalizadora. Frente a ellos, defiende hacer de la ética individual una fuerte estructura de resistencia. A través de ésta, el individuo tendría que aprender a

⁴²² Bloch, E., *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, Suhrkamp. Vers. Española, Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dickinson, 2011, p. 490.

⁴²³ *Ibidem*, pp. 490-1.

oponerse a sus propios deseos, cuando advierte que estos son el resultado de un poder normalizador que se ha impuesto sobre él. La opción de Foucault es la afirmación de una subjetividad alternativa, que ha de pasar por la exploración de nuevos placeres y la construcción subjetiva de inéditos objetos de deseo. Pièrre Hadot ha visto en la propuesta foucaultiana los riesgos de una estetización de la existencia que encerraría una nueva forma de dandismo⁴²⁴. Sin embargo, en la línea de lo que vengo exponiendo a propósito del hermafroditismo y la bisexualidad, comprobamos que la propuesta de Foucault pretende hacer del sexo el territorio de una libertad posible, regido únicamente por los deseos liberados del impulso a la normalización. En ese sentido, analizar cuáles han sido los seres considerados como monstruos, desde la perspectiva de la biopolítica establecida, se convierte en un imperativo ético y político de primer orden⁴²⁵. Sin lugar a dudas, el conocimiento que logremos atesorar en este ámbito tiene un fuerte potencial liberalizador.

El caso de Herculine Barbin, que, como ya se ha mencionado, Foucault reconstruye al detalle aportándonos, hay que insistir en ello, tanto el relato de su vida que él/ella construyó, como todos los informes médico-jurídicos que marcaron su evolución y desenlace, tiene una importancia paradigmática. En el relato de su vida que con trazos tan apasionados consigue escribir, Herculine Barbin, obligada a convertirse, como ya hemos relatado, en Abel Barbin, lamentaba su suerte de víctima de esa forma de poder a la que Foucault nos ha enseñado a enfrentarnos. —Estado civil —decía Barbin—, me llamaba a formar parte ahora de esta mitad del género humano llamada sexo fuerte. Yo, criado hasta la edad de veintiún años en instituciones religiosas, en medio de

⁴²⁴ Hadot, P., « Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’ », en VVAA, *Michel Foucault, philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 267. Ver también, Lorenzini, D., *Éthique et politique de soi*, Paris, Vrin, 2015.

⁴²⁵ Balza, I., “Tras los monstruos de la biopolítica”, *Dilemata*, año 5, n° 12, 2013, p. 36.

compañías tímidas, iba como Aquiles a dejar detrás de mí todo un pasado delicioso y a entrar en la liza, ¡armado tan sólo con mi debilidad y mi profunda inexperiencia del mundo de los hombres y las cosas!”⁴²⁶. Esta imposición condenaba a Barbin a una completa soledad que él/ella vivía como un terrible castigo, obligándole además a ocultar “los inefables tesoros de amor” que llevaba consigo y a alejarlos de la vista de los demás —como una vergüenza, como un crimen”⁴²⁷. Como sabemos, sin poder asumirse como lo que era y sintiendo sobre sí el peso de una subjetividad impuesta, que vivía como una condena, Herculine/Abel Barbin se suicidó en 1868. Sin opciones para construirse como un ser que no se resigna a aplastar el polimorfismo de su deseo, pone en práctica en el relato de su vida que nos dejó en la forma de una auténtica *publicatio sui*⁴²⁸. A través de este ejercicio de *exomologésis*, que en principio parece dirigido a confesar y justificar públicamente unas supuestas *faltas*, pero que en último término le permitirá hacerse consciente de su verdad y lanzarla al mundo⁴²⁹. Se trata de un discurso liberador, aunque no libere a quien lo construye de su impulso suicida. Es también un discurso que puede inspirar la voluntad de liberación de aquellos que, aun teniendo las características fisiológicas de un solo sexo, se niegan a quedar encerrados en el mismo y a responder de su deseo ante lo Mismo.

⁴²⁶ Barbin, A., *Mes souvenirs*, en Foucault, M. (présentation), *Herculine Barbin dite Alexina B*, Paris, Gallimard, 1978, p. 102.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 105.

⁴²⁸ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain, 2012, p. 7.

⁴²⁹ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Edic. Cit., p. 206.

7

***El Dasein y la “bête d’aveu”. Culpa, confesión y
subjetivación. De Heidegger a Foucault.***

—Me avergüenzo de lo que he hecho, dijo ella, buscando instintivamente una mentira que pudiera apaciguarla”⁴³⁰

En el tratamiento del problema de la definición sexual hemos visto que es necesario abordar la cuestión de la confesión, en sus diversas formas, que ya trascienden con mucho el contexto religioso en que se originó, para adentrarse en lo médico o en lo jurídico-penal. A ahondar en ella se dedican este capítulo y el siguiente de esta Tesis Doctoral.

Tras la crítica de Nietzsche a la moral cristiana, la cuestión de la culpa ha quedado de manera definitiva reconocida como elemento nuclear de una ética cuyos tres pilares son, junto a ella, la falta y el perdón. En efecto, el embate nietzscheano ha incidido con peculiar saña en la equívoca dialéctica que rige la relación del cristiano con el mal. Nos ha mostrado cómo el alma doliente se engaña sin cesar sobre la causa de su desazón. En este contexto, la reconciliación con lo establecido sería el broche herrumbriente que una y otra vez abre y cierra el cristiano en su enfrentarse a sí mismo y a los demás. El perdón, que puede venir de los ofendidos pero que, en última instancia remite siempre a la misericordia de Dios, nos ofrece el lugar de la reconciliación y superación del antagonismo entre los dos elementos antitéticos anteriores. En esta superación el momento clave es, sin lugar a dudas, la culpa. Si ésta no es reconocida de una forma plena y sin condiciones no llegará la reconciliación, el cristiano no sentirá que ha sido perdonado. No siempre ha sido así, como bien nos enseña Michel Foucault quien, en el curso de las conferencias publicadas

⁴³⁰ Némirovsky, I., *Jézabel*, Paris, Albin Michel, 2010, p. 183.

bajo el título de *Mal faire, dire vrai*, nos hace ver las transformaciones que ha sufrido la doctrina cristiana de la confesión, desde la época de la patrística hasta el siglo XII y, a partir de ese momento, los cambios que desde la innovaciones producidas en el medio monacal impulsan otras adaptaciones, cuyo objetivo es desarrollar el potencial de configuración de la subjetividad latente en aquellos hallazgos medievales y que han llegado hasta la actualidad. Habría que hablar, en ese sentido, de la transformación de una doctrina, que interpreta la asunción de la culpa y la penitencia como algo que se realiza una vez en la vida y se contempla como un segundo bautismo, a otra que considera la confesión como una obligación reiterada, que se sitúa entre la asunción de la culpa y la realización de la penitencia⁴³¹.

¿Es posible plantear la cuestión de la culpa al margen de esos determinantes morales e históricos? Heidegger parece creer que sí y de hecho acomete esta tarea partiendo de la reflexión sobre la función de la llamada, un asunto que, como el de la culpa, está rodeado de inevitables connotaciones religiosas. Su propósito inicial, aunque no lo declare de forma explícita, consiste en mostrar que es viable un análisis coherente y profundo de la llamada sin hacer en ningún momento a través suyo la apología de ninguna tradición religiosa. Para él, —a la llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein*, en el fondo de su ser, es cuidado⁴³². Esta última noción le permite transitar por la superficie de este Tiberíades, cuyo lecho fangoso remite a la ontología mientras que sus aguas lo hacen a la ética, sin hundirse sin fin en la ausencia de fundamento. En efecto, aquí la remisión a

⁴³¹ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012, pp. 101 y ss. Ver también, Lorenzini, D., "Para acabar con la verdad-demostración", *Laguna* nº 26, 2010, pp. 10 y ss.

⁴³² Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2005, parágrafo 57, p. 278.

una acción futura no supone escamoteo de la construcción de una ontología del presente⁴³³.

El *Dasein* es cuidado porque la aceptación de la finitud aboca a una actitud frente a la vida, que Heidegger denomina circunspección y que viene a ser un constante prestar atención a las potencialidades del presente, así como a las posibilidades que el *Dasein* tiene de incardinarse en él. El deseo de trascender de alguna forma esa finitud está en el origen de todas las religiones. Sartre lo ha expresado señalando que —puede decirse que lo que mejor hace comprensible el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios. Cualesquiera que fueren después los mitos y ritos de la religión considerada, Dios es ante todo ‘sensible al corazón’ del hombre como lo que lo anuncia y lo define en su proyecto último y fundamental”⁴³⁴. Lenguaje impactante éste, que en realidad no consigue hoy otra cosa que enfatizar la magnitud de la gran tarea ética del ser humano, que no es otra que dotar de un fundamento atinado a su acción. Hablamos, quién podría dudarlo, de un basamento que sea adecuado para trascender los límites de la subjetividad. Sin embargo, desde otro punto de vista, al seguir esa línea olvidamos que, como nos ha hecho ver Foucault, la constitución de la subjetividad debe mucho a ciertas técnicas, como el examen de conciencia, que aun teniendo su origen en los pitagóricos, serán puestas a punto en Occidente y desarrolladas en plenitud dentro de la tradición religiosa cristiana⁴³⁵.

⁴³³ Cfr. Rodríguez García, J. L., *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002, pp. 299 y ss.

⁴³⁴ Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. Vers. Cast., Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976, p. 691.

⁴³⁵ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Edic. Cit.*, pp. 92-3.

En todo caso, el planteamiento filosófico de Sartre, por expresarnos ahora siguiendo los elementos discursivos que tan queridos le resultaban, nos conduce a la disyuntiva de elegir entre Dios y el ser humano. Una existencia humana, en el pleno sentido de la expresión, conlleva la negación del sometimiento a la razón y voluntad absolutas propias de un ser supremo. Ni que decir tiene que hay una profunda implicación ética en todo este pronunciamiento. De forma análoga, la *llamada* indica la presencia de una inquietud moral, de un deseo de trascender la mera facticidad, otorgando un calado ético al hacer. Por eso nos dice Heidegger que —ta sólo el análisis de la comprensión de la llamada puede conducir al tratamiento explícito de *lo que la llamada da a entender*. Pero, sólo con la precedente caracterización ontológica general de la conciencia está dada la posibilidad de concebir existencialmente la culpa proclamada por la conciencia. Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia concuerdan unánimemente en que de alguna manera la voz de la conciencia habla de culpa”⁴³⁶.

La voz de la conciencia vendría a ser el resultado de la primera articulación emocional del remordimiento⁴³⁷. Como veremos, la expresión utilizada, tan recurrente por otro lado en nuestra cultura, no debe hacernos pensar en la articulación verbal o en la producción de un mensaje dirigido al tribunal de la razón. Esa verbalización será, no obstante, un momento necesario en la

⁴³⁶ Heidegger, M., *Op. Cit.*, párrafo 57, p. 280.

⁴³⁷ "La voz de la conciencia cae sobre mí, me llama, me convoca desde lo alto. En este sentido la conciencia rompe la simple coincidencia de sí consigo mismo. Pero toda la estrategia de Heidegger es sacar beneficio de la fuerza superior de autenticación surgida el *Gewissen*, sin acordarle el mínimo estatuto de trascendencia". Ricoeur, P., "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", en Ricoeur, P. (*et alii*), *Répondre d'Autri. Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989, pp. 18-9.

transformación de la subjetividad a través del juego que se construye sobre los conceptos de culpa, confesión y penitencia⁴³⁸.

Podría decirse que si la voz de la conciencia habla de culpa es porque, de no apelar de alguna forma a la responsabilidad y la posibilidad, su eco apenas si podría ser escuchado. También podría afirmarse que habla de culpa porque reconocerse culpable es una de las formas más radicales de asumirse como ser diferenciado. Cuando el *Dasein* se reconoce culpable las líneas de la identidad concluyen un dibujo mucho más preciso de la subjetividad, aunque los trazos del mismo sean tortuosos. El mayor peligro es entonces hacer caso omiso a la capacidad que el *Dasein* tiene de modificar las líneas de ese dibujo. Así, reconocer la culpa no tiene que encerrarnos en una definición última, en un inmutable modo de ser. La culpabilidad abre un agujero bajo los pies del *Dasein* por el que éste puede caer. Pero también practica otro en torno a su silueta, por el que quizá le fuera dado en algún momento salir. En todo caso, el sentido de esa apertura queda en suspenso, como un interrogante destinado a permanecer sin solución. En efecto, en términos foucaultianos, tal salida supondría una ruptura radical con un determinado y concreto modo de ser sujeto. Ni que decir tiene que trazar en detalle las líneas de posibilidad de dicha ruptura es algo que va más allá de la tarea que Foucault se ha autoimpuesto. Sea como fuere, la ontología del presente puede abrir, si bien de forma intuitiva, el ámbito de comprensión necesario para concebir al menos esa posibilidad.

En cualquier caso, en la reflexión heideggeriana, el modo de relacionarse la llamada con la culpa es revelador, pues manifiesta el calado de la singularidad,

⁴³⁸ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Edic. Cit.*, pp. 108-110.

la profundidad de la diferencia. En efecto, de la misma forma que la llamada es muda, también la culpa remite a un fenómeno originario, ajeno a la voluntad del que se sabe culpable, y no a una acción concreta sobre la que tengamos responsabilidad directa.

El ser-fundamento de ..., no necesita tener el mismo carácter negativo que el *privativum* que en él se funda y de él emerge. El fundamento no tiene forzosamente que recibir su nihilidad de lo fundado por él. Pero esto implica lo siguiente: *ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés: éste sólo es posible 'sobre la base' de un originario ser culpable. ¿Puede mostrarse algo semejante en el ser del Dasein y cómo es, en general, ese ser-culpable existencialmente posible?*

El ser del *Dasein* es el cuidado. El cuidado comprende facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída. Siendo, el *Dasein* es una existencia arrojada, no se ha puesto a sí mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, no se ha dado él mismo en propiedad a sí mismo⁴³⁹.

Tiene, por tanto, capacidad fundamentadora aunque la naturaleza de su propio fundamento se le escape.

De manera inadvertida nos inclinamos a pensar que esta interpretación denota el influjo de las ideas de pecado y culpa, tal como éstas han sido elaboradas por el cristianismo. Sin embargo, Heidegger sostiene que no es así, que el significado de la culpabilidad es algo intrínseco a la condición del *Dasein* y no fruto del influjo de ninguna ideología de origen religioso. De esta forma, su labor teórica en *Ser y tiempo* contribuiría a desmontar uno de los elementos esenciales de la crítica nietzscheana, poniendo entre paréntesis la idea de un peso determinante de la ética cristiana en la formación de la conciencia moral moderna. Frente a ello se alza la voz de Michel Foucault, que rastrea los documentos clave de una tradición que atesta lo contrario de lo contenido en los presupuestos heideggerianos⁴⁴⁰.

Por otro lado, es relevante hacer ver, en este contexto, cómo el autor de *Ser y tiempo* deja claro que en la culpabilidad indeterminada radica la posibilidad del

⁴³⁹ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 58, p. 284.

⁴⁴⁰ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai, Edic. Cit.*, pp.161 y ss.

poder ser culpable concreto. Esa culpabilidad indeterminada tiene un idéntico perfil existencial que el de la angustia. El miedo es a la angustia lo que la culpabilidad concreta al ser culpable indefinido. A este respecto, allí donde Foucault intenta establecer las condiciones de producción de una verdad judicial⁴⁴¹, Heidegger habla de una condición ontológica, fundamento último de cualquier culpa concreta. Para él,

el ente cuyo ser es el cuidado no sólo puede cargar con una culpa de hecho, sino que es culpable, en el fondo de su ser y este ser-culpable constituye la condición ontológica para que el *Dasein* pueda llegar a ser culpable en su existir fáctico. Este modo esencial de ser-culpable es cooriginariamente la condición existencial de posibilidad de lo 'moralmente' bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera cómo ella se expresa tácticamente. El originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque ésta lo presupone ya para sí misma⁴⁴².

Se ha practicado, como puede apreciarse, una inversión de los términos en los que se venía planteando el problema. La conciencia moral, inhabilitable en términos no discursivos, no sería el fundamento de la culpa, antes al contrario. Puede apreciarse con nitidez que, en contra de lo que ha declarado de forma explícita, el planteamiento heideggeriano tiene fuertes resabios teológicos.

En consecuencia, la culpa es para Heidegger la base sobre la que se edifica el sentido de la moralidad. Sin el sentimiento de culpabilidad la definición del bien y el mal, en tanto que definiciones para un sujeto, sería irreal, inconcebible en términos existenciales. En caso contrario, la moral podría existir como moralidad abstracta e impositiva, pero no como moralidad de un sujeto consciente y libre. En esta línea, insiste en que

escuchar correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser *más propio*, es decir, equivale a proyectarse en el más propio y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el hacerse libre del *Dasein* para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al

⁴⁴¹ Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999, p. 11.

⁴⁴² Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 58, p. 287.

comprender la llamada, el *Dasein* es obediente a su más propia posibilidad de existencia. Se ha elegido a sí mismo⁴⁴³.

En la comprensión hay ya implícita una elección, aunque no sea todavía una elección específica, determinable a partir de su objeto. El que comprende no puede escoger como lo hace aquel a quien le está vedada la comprensión. No hay determinismo porque puede o no suceder la comprensión. Pero, si ésta acontece, no puede ignorarse lo comprendido. Eso sería actuar de mala fe, para decirlo en los términos popularizados por el existencialismo sartreano. Por ello, —esta llamada el uno-mismo es llamado a despertar al más propio ser-culpable del sí mismo. Comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es tener-conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Comprender la llamada* quiere decir: *querer-tener-conciencia*⁴⁴⁴. Se coloca así, en primer plano, el compromiso ético, en la medida en que éste sólo puede producirse cuando de forma previa se ha aceptado la posibilidad de cada uno de analizar y enjuiciar moralmente su conducta. Quien no elude lo que supone tener conciencia no admite que el fundamento del juicio moral pueda ser lingüístico o lógico. La fuerza del mismo no radica, en efecto, en una expresión verbal ni en una conectiva lógica; recae, por el contrario, en una disposición existencial⁴⁴⁵. Es la producción de una verdad sobre el sujeto lo que está en juego en estos procesos, una verdad que tendrá diversos efectos, según sea fruto de los requerimientos del poder establecido o de la autoexigencia ética del individuo. Foucault nos lo hace ver con claridad poniendo en uso el concepto de *alethurgia*, profundizando a través

⁴⁴³ Ibídem, párrafo 58, p. 288.

⁴⁴⁴ Ibídem, párrafo 58, p. 287.

⁴⁴⁵ “Es el sufrimiento y no el genio, únicamente el sufrimiento, lo que nos permite dejar de ser marionetas”. Cioran, E., *Aveux et anathèmes*, Paris, Gallimard, 1987. Vers. Cast., Cioran, E., *Ese maldito yo*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 105.

de él en la interacción de poder individual y poder social, que se pone de manifiesto al analizar la producción de la verdad del sujeto sobre sí mismo⁴⁴⁶.

Aun así, según Sartre, la conciencia está amenazada siempre por la posibilidad de la mala fe. Se trata de un riesgo con el que es preciso lidiar de forma permanente pues, —al mala fe procura rehuir el en-sí refugiándose en la desagregación íntima de mi ser. Pero esta misma desagregación es negada por ella, tal como niega de sí misma ser mala fe. Al rehuir por el no-ser-lo-que-se-es el en-sí que no soy en el modo de ser lo que no es, la mala fe, que reniega de sí en cuanto mala fe, apunta al en-sí que no soy en el modo del no-ser-lo-que-no-se-es. Si la mala fe es posible, ello se debe a que constituye la amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano; a que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que no es y no es lo que es⁴⁴⁷. En ella se manifiesta, con más claridad que en ningún otro constituyente del *Dasein*, la distancia que existe entre el poder de ser y la subjetividad concreta en que esa potencialidad se materializa.

Suele ocurrir que, en la concreción de esa *energeia*, haya más de aceptación que de construcción. Ante todo, considerando el asunto desde su vertiente más esperanzadora, porque aceptar la existencia y el valor fundante de la conciencia en su dimensión de soporte de la moralidad es un acto de voluntad, expresa un querer estar abiertos a la consideración de la conciencia como determinante básico del juicio moral. Es, por tanto, elegir la autonomía moral frente a toda posible heteronomía. Siempre y cuando, claro está, admitamos la posibilidad de poner entre paréntesis todo aquello que forma parte de la

⁴⁴⁶ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p. 9.

⁴⁴⁷ Sartre, J. P., *Op. Cit.*, pp. 118-9.

disposición o contenidos de la conciencia y procede, en realidad, de los procedimientos sociales de subjetivación que, con tanto empeño ha estudiado Foucault⁴⁴⁸.

Por su parte, en un pasaje esclarecedor, Sartre realiza una síntesis de sus ideas a propósito de la individualidad, que puede muy bien servirnos para poner algo de orden en cuanto llevamos visto en el presente capítulo hasta este momento.

—Pienso, luego soy. ¿Qué soy?”, se pregunta el filósofo francés.

Respondiendo, acto seguido: —El ser que no es su propio fundamento; que, en tanto que ser, podría ser otro que el que es, en la medida en que no explica su ser”. En su opinión,

esta intuición primera de nuestra propia contingencia es lo que dará Heidegger como motivación primera del paso de lo inauténtico a lo auténtico. Ella es inquietud, llamada de la conciencia, sentimiento de culpabilidad (*Ruf des Gewissens*). A decir verdad, la descripción de Heidegger deja aparecer demasiado claramente el cuidado de fundar ontológicamente una ética de la que no pretende preocuparse, así como de conciliar su humanismo con el sentido religioso de lo trascendente. La intuición de nuestra contingencia no es asimilable a un sentimiento de culpabilidad. No por eso es menos verdad que en nuestra aprehensión de nosotros mismos nos aparecemos con los caracteres de un hecho injustificable⁴⁴⁹.

Es cierto, nadie se atrevería a ponerlo en duda, que pueden detectarse todos estos elementos en el planteamiento heideggeriano. No obstante, quizá lo más relevante sea la contraposición entre una manera de existir indiferenciada, plegada al dominio de lo uno, y la posibilidad de construir una forma de existencia diferente. De este modo, Heidegger puede establecer que —como el *uno* sólo escucha y comprende la habladuría más ruidosa, y no puede constatar ninguna llamada, imputa a la conciencia el ser nuda y

⁴⁴⁸ Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008, pp. 29 y ss.

⁴⁴⁹ Sartre, J. P., *Op. Cit.*, p. 131.

manifiestamente inexistente. Con esta interpretación el uno no hace más que encubrir su propia sordera para la llamada y el corto alcance de su escuchar⁴⁵⁰. Podría hablarse también aquí de mala fe, ya que la aludida sordera es producto de una voluntad de escamoteo, de ocultamiento doloso de la realidad por parte de quien se oculta a sí mismo su posibilidad de *escuchar* o, lo que viene a ser lo mismo, la capacidad de indagar en los fundamentos del presente.

En cualquier caso, aquel que no se diferencia de la masa informe que constituye el uno tan sólo tiene oídos para escuchar el ruido de fondo. Porque la habladuría posee esa peculiaridad: en ella fondo y forma se confunden. De la misma manera que se confunden en ella las voces y los ruidos. La indiferenciación y confusión del contenido tienen su perfecta correlación en la ausencia de perfil de la forma. De semejante modo, la indiferenciación en lo comunicativo se traduce en una indiferenciación del individuo en relación a la masa.

Pero la masa no quiere reconocerse tal, apela continuamente a emociones como el asco, el desprecio y la estigmatización de lo otro, para afirmar así la cohesión y el sentimiento de pertenencia⁴⁵¹. Ortega lo dejó bien claro: la masa anhela ser reconocida como elite. No ha de extrañarnos, por tanto, que la masa quiera hacer pasar su sordera por agudeza auditiva, su ceguera por la más fina visión. Quienes no ven más allá de sus narices, antes que reconocer sus limitaciones, pueden decir que cuando arrugan los ojos están oteando

⁴⁵⁰ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 60, p. 297.

⁴⁵¹ Nussbaum, M., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004. Vers. Cast., Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2012, pp. 115-6.

horizontes lejanos. Mientras tanto, escudriñan con miope atención lo inmediato sin jamás salir de él⁴⁵².

El final es el que es, pero son muchas las formas que existen de aproximarse a él. La certeza es fruto de una convicción que ha asumido la posibilidad del error y la presencia de la culpa. La verdad es un modo de estar en relación con el ser, pero siempre habrá interrogantes que nos agujoneen y a los que no será nada fácil responder. Por ejemplo, Heidegger se pregunta, —¿y si la resolución, en cuanto verdad propia del *Dasein*, alcanzase sólo en el adelantarse hacia la muerte su correspondiente *certeza propia*? ¿Y si tan sólo en el *adelantarse* hacia la muerte se comprendiese de un modo propio, es decir, se alcanzase existencialmente toda la ‘provisionalidad’ fáctica del resolver?”⁴⁵³

Parece con ello, que nos incitara a pensar en otras posibilidades, que tuviera especial empeño en dejarlas trazadas, como vías abiertas que los intérpretes de *Ser y tiempo* pueden ocuparse en recorrer, para llevarnos de nuevo al reconocimiento, una vez cumplido el esforzado trayecto, del inmenso calado existencial que tiene el *adelantarse* hacia la muerte. Sin duda ese planteamiento caracteriza la aproximación de Heidegger a las cuestiones de carácter ético, pero no es menos cierto que está presente asimismo en la aproximación de Foucault a la ética, por medio de la estetización de la

⁴⁵² En cierta forma y quizá a su pesar, Sartre lo expresa en este pasaje de su novela, *La edad de la razón*: “Hubo un frenazo en seco y el ómnibus se detuvo. Mateo se enderezó y miró con angustia la espalda del chofer: toda su libertad acababa de fluir sobre él. Y pensó: ‘No, no, no es cara o cruz. Ocurra lo que ocurra será por mí como ha de ocurrir’. Aun si se dejaba llevar, desamparado, desesperado, aun si se dejaba llevar como una vieja bolsa de carbón, habría elegido su perdición, era libre, libre para todo, libre para hacerse el tonto o para tergiversar; casarse, plantarla, arrastrar durante años ese grillete al pie: él podría hacer lo que quisiera, nadie tenía derecho a aconsejarlo, no habría para él Bien ni Mal sino inventándolos. A su alrededor las cosas se habían agrupado en redondo, y esperaban sin hacer una seña, sin entregar la menor indicación. Estaba solo, en medio de un monstruoso silencio, libre y solo, sin ayuda y sin excusa, condenado a decidir sin apelación posible, condenado para siempre a ser libre”. Sartre, J. P., *La edad de la razón*, Buenos Aires, Losada, 1973, pp. 252-3.

⁴⁵³ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 61, p. 303.

existencia y la aplicación del concepto griego de *alethurgia*. El individuo ha de romper con lo que le subyuga, construir una subjetividad a la altura del reto que supone la fugacidad de la existencia y expresar, a través de su propia vida, la verdad que esa subjetividad encierra. Un mensaje común que, por su parte, Cioran ha escrito a contraluz y con otros términos, cuando nos dice que —sólo nos importa lo que no hemos realizado, lo que no podíamos realizar, de manera que de una vida no retenemos más que lo que ella no ha sido”⁴⁵⁴.

⁴⁵⁴ Cioran, E., *Ese maldito yo*, Edic. Cit., p. 130.

8

***La teoría del sujeto y los perfiles jurídico-políticos de la
confesión y la alethurgia en el pensamiento de Michel
Foucault.***

—¿Tengo la honra de dirigirme a la Reina blanca?

-Bueno, si llamas a eso *dirigirse*... -respondió la Reina blanca- no es en absoluto lo que yo entiendo por esa palabra”⁴⁵⁵.

8.1. *Perfiles jurídico-políticos de la confesión.*

En una carta dirigida a Hannah Arendt, escrita el 29 de mayo de 1925, Martin Heidegger expresa algunas ideas que pueden ser enormemente esclarecedoras en relación con el asunto sobre el que pretendo centrarme en este capítulo. En efecto, Heidegger le dice en esa carta a su entonces amor furtivo lo siguiente: —El secreto de la última comunicación es la verdadera autoliberación. De ahí también esa posibilidad existencial tan enorme inherente a la institución católica de la confesión —sometida, claro está a abusos igualmente grandes”⁴⁵⁶.

Al leer ese escrito sorprende, sin duda, la alusión que hace el filósofo alemán a la confesión y aún más la explicación que da de la misma como procedimiento de liberación a través de la expresión de la verdad. Más adelante escribe unas frases que, paradójicamente, resultan al mismo tiempo tan enigmáticas como esclarecedoras, pues afirma que

tal comunicación es para el otro un regalo —no es que posea un saber- precisamente no es eso- lo conservará de tal manera que precisamente no sepa de ello —no piense en ello- sino que lo acoja en el amor que guarda. Un saber tal no sabe qué ocurrió, sino solamente que algo se convirtió en destino —y que con ese destino el otro le fue dado.

⁴⁵⁵ Carroll, L., *Alicia a través del espejo*, Madrid, Alianza, 1986, p.96.

⁴⁵⁶ Arendt, H. - Heidegger, M., *Briefe 1925 bis 1975 and andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main, Viottorio Klostermann GmbH, 1999. Versión española, Arendt, H. - Heidegger, M., *Correspondencia 1925 – 1975 y otros documentos de los legados*. Barcelona, Herder, 2000, p. 33-4.

De tal modo que el pudor ante el alma del otro no desaparece entonces –sino que incluso se intensifica.

Sólo pertenecer así a la vida del otro es auténtica unión. Y únicamente ella puede ser la fuente y la luz de toda proximidad gozosa⁴⁵⁷.

Es bien cierto que se trata de la misiva de un enamorado, que quiere mostrarle a su amada lo mucho que valora la confesión –cuyo contenido desconocemos- que ésta le ha hecho. Sin embargo, los elementos a los que alude Heidegger están en el núcleo mismo de toda confesión cristiana, pues en ella quien confiesa otorga a quien recibe la confesión un poder, que el receptor de la confesión no deberá utilizar jamás para dañar a la persona que se ha confiado a él. Ese poder le podrá servir, en algún caso, para reconducir a esa persona hacia una unión más estrecha con la comunidad de creyentes. En la situación a la que se refiere en su escrito el filósofo alemán, la confesión es entendida como punto de partida de un estrechamiento de los lazos afectivos, que jamás podría haberse producido sin esa entrega de la secreta verdad del individuo a través de la confesión. Las referencias heideggerianas a la *luz* y a la *proximidad gozosa* las encontraremos sin dificultad en los escritos de los *padres de la Iglesia* que se han ocupado de reflexionar acerca de la confesión. Como trataré de mostrar a continuación, Michel Foucault analiza con particular detalle los más significativos de esos escritos. Al respecto, es preciso decir que, en general, durante los últimos cursos que impartió en el Collège de France, el nivel de erudición del filósofo es extraordinario y su atención al detalle siempre remarcable.

En la lección del 30 de enero de 1980, integrada en el curso *Du gouvernement des vivants*, Foucault expresa recurriendo a una formulación feliz el contenido esencial de su concepción del sujeto, asunto en torno al cual

⁴⁵⁷ Arendt, H. - Heidegger, M., *Op. Cit.*, pp. 33-4.

será imprescindible que nos extendamos a lo largo de las páginas que siguen. En efecto, se pregunta con admirable concisión el filósofo: —“¿Qué es este doble sentido del término —sujeto”, sujeto en una relación de poder, sujeto en una manifestación de verdad?”⁴⁵⁸. Es, por tanto, necesario establecer como primera línea de demarcación de las operaciones discursivas de las que aquí pretendo dar cuenta ese doble sentido del término francés *sujet*. No en vano, a partir de dichas operaciones discursivas, Foucault va a estudiar los *regímenes de verdad* que afectan al sujeto, en los planos de lo jurídico-penal y lo política. Hay que señalar, además, que a su entender tales regímenes de verdad se construyen mediante la articulación eficiente de todo un conjunto de *juegos de verdad*⁴⁵⁹. Esta expresión, de indudables reminiscencias wittgensteinianas, alude a la existencia de un sustrato dinámico en la conformación de aquello que es reconocido como verdadero.

Por razones que ahora no podemos desarrollar con la profundidad que ellas requieren, en el seno del cristianismo se fue constituyendo un *régimen de verdad* que, como Foucault explica a lo largo de las lecciones del curso al que acabo de hacer referencia, aboca en la constitución —el acto de verdad como acto de confesión⁴⁶⁰. A su juicio, el cristianismo se ha ido convirtiendo de forma progresiva en la —religión de la confesión⁴⁶¹, dentro de cuyos ámbitos doctrinales y de poder se estructuran a lo largo del tiempo unas profundas relaciones entre el *régimen* de la fe y el *régimen* de la confesión, propiamente dicho⁴⁶². Todo ello aboca en la constricción permanente que se ejerce sobre los

⁴⁵⁸ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979 – 1980*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 79.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 79.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 83.

fieles, para que estos lleguen a construir y expresar la verdad sobre ellos mismos. El lugar ocupado por los procedimientos de *veridicción* será, en consecuencia, primordial. Esto no significa, sin embargo, que la verdad adquiera entonces un poder por sí misma, con independencia de las relaciones de poder en las que los individuos indexan su propia existencia⁴⁶³. En efecto, la producción y enunciación de la verdad del individuo no se producen nunca al margen de determinadas relaciones de poder.

Para exponer con claridad su punto de vista Foucault se ocupará de disertar al respecto de ese crucial tipo de verdad cuya vigencia no depende de nada externo a ella misma y que se sostiene por sí misma. Se refiere, claro está, a las verdades lógicas. Como sabemos, la validez de esas verdades formales se establece al margen de las relaciones de poder en que están envueltos los individuos que eventualmente las enuncian. Se trataría, en este caso, de verdades que lo son por la solidez formal de su propia construcción y ante cuya realidad cualquiera tendría que inclinarse en un gesto de aceptación incondicional de sus fundamentos y derivaciones⁴⁶⁴. En términos más generales, Foucault nos indica que la ciencia es uno de los regímenes de verdad posibles y se construye mediante la integración de cierto número de juegos de verdad, que se articulan dando como resultado la manifestación de un tipo de conocimiento, cuyo —poder está organizado de forma que la obligación sea (...) asegurada por la misma verdad”⁴⁶⁵.

En el caso de otros regímenes de verdad, es posible observar cómo lo verdadero se establece en conexión con cierto tipo de regímenes de poder, de naturaleza política, jurídica, etc. La gran tarea de quien se ocupa de investigar

⁴⁶³ *Ibídem*, p. 94.

⁴⁶⁴ *Ibídem*, p. 96.

⁴⁶⁵ *Ibídem*, p. 97.

estas formas de verdad sería entonces, a juicio de Foucault, estudiar las relaciones que se producen entre esos distintos planos, tratando de averiguar las formas de conexión que en ellos se dan entre lo epistemológico y lo político⁴⁶⁶. Éste es el contexto en el que el pensador francés habla de su proyecto de construir una historia de la subjetividad, que tendría como objeto de estudio, —as relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no solamente como relaciones de conocimiento de sí, sino como ejercicio de sí sobre sí, elaboración de sí por sí, transformación de sí por sí; es decir, las relaciones entre la verdad y eso que se llama espiritualidad o más aún: acto de verdad y ascesis, acto de verdad y experiencia en el sentido pleno y fuerte del término, es decir, la experiencia como aquello que, a la vez, califica al sujeto, lo ilumina sobre sí y sobre el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma”⁴⁶⁷.

Podemos considerar que todo el despliegue teórico e indagatorio que Foucault realiza durante sus últimos años de vida no podría entenderse al margen del objetivo declarado de construir una historia de la subjetividad, ateniéndose a los parámetros que enuncia en el texto que acabo de citar. Por ello adquieren diversa profundidad de campo a lo largo de los estudios que realiza sus enfoques sobre algunos aspectos de la religión cristiana como, por ejemplo, el bautismo. En efecto, Foucault se remonta con frecuencia a Clemente de Alejandría y Tertuliano para analizar los distintos elementos que confluyen en el sacramento cristiano, concluyendo que el trabajo del sujeto sobre sí mismo, antes y después del bautismo, deviene esencial para que éste se mantenga dentro de la comunidad cristiana y sea en su propia existencia un

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 111-2.

ejemplo vivo de aproximación y apropiación de la verdad⁴⁶⁸. En concreto, se remite a Tertuliano para hacer hincapié en un elemento muy significativo, a saber: a pesar de haber sido bautizado, el cristiano no debe apartar de sí jamás el temor de ser de nuevo infectado por el mal. Esto le obliga a mantener durante toda su vida una actitud de vigilancia con respecto a sí mismo, una indagación constante en relación a sus pensamientos y deseos, ya que de antemano no puede conocer con certeza cuál es el origen de donde aquellos provienen.

En las conferencias que impartió en la universidad de California Berkeley y en el Dartmouth College de New Hampshire, en los meses de octubre y noviembre de 1980, intenta exponer la peculiar relación que el cristiano llega a establecer con la verdad. En efecto, éste no sólo tiene la obligación de asumir la verdad de determinados dogmas de fe, sino que ha de mostrar a través de su conducta que esa aceptación del contenido doctrinal de su religión es real. Se añade a ello, como ya se ha apuntado, la obligación de conocerse a sí mismo, de indagar en su interior y confesar en el seno de la comunidad cristiana lo que ha averiguado acerca de sí mismo⁴⁶⁹. En estas mismas conferencias, Foucault explica que también el acceso a las verdades de la fe requiere, para el cristiano, una purificación del alma. En ese entramado de planteamientos vitales hay que entender el contenido de la doctrina cristiana, elaborada durante los primeros siglos de nuestra era. Es ahí donde surge la doctrina de la penitencia, con cuya aplicación se pretendía evitar la expulsión definitiva del individuo del seno de la Iglesia, tras la comisión de algún pecado

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁶⁹ Foucault, M., "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth". *Political Theory* 21-2, 1993, pp.198-227. Versión italiana, Foucault, M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Napoli, Cronopio, 2012, pp. 64-5.

grave. Foucault explica cómo, en su origen, la penitencia no es una simple acción, correlativa a la comisión de una falta, sino un estatus general al que un individuo debía acomodar su existencia. Insiste además en que, entre las exigencias de tal estatus, la obligación de decir la verdad sobre sí mismo constituía un paso esencial. En ello consistía la *exomologesis*, por medio de la cual el penitente realizaba una exposición pública y reconocimiento de sus pecados. Sin la *exomologesis* era imposible otorgarle al penitente la reconciliación con la comunidad cristiana⁴⁷⁰. Por ello insiste Foucault en que —el castigo de sí mismo y la voluntaria expresión de sí mismo están aquí estrechamente conectados⁴⁷¹. Así sucedería en la tradición cristiana y de ella provendría la conexión entre ambos elementos que se mantendría en la sociedad contemporánea.

Abordando desde otro plano las cuestiones del establecimiento y expresión de lo verdadero, Foucault había establecido ese mismo año de 1980, en su curso en el Collège de France, una relación entre la penitencia cristiana y la *metanoia* griega. En ambos casos se trata de ascender desde las sombras a la luz, desde las tinieblas de la ignorancia al conocimiento. En ambos casos estaríamos ante una rectificación o corrección del rumbo de la trayectoria vital del individuo. Sin embargo, las técnicas de trabajo sobre sí mismo, que empiezan a desarrollarse durante los siglos VII y VIII en las instituciones monásticas, se elaboran en el contexto de la práctica penitencial, pero tienen una orientación específica que las distingue de las propias de la *metanoia*⁴⁷². Así, durante la lección que impartió el 26 de marzo de 1980, habla de cómo el

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁷² Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979 – 1980, Edic. Cit.*, p. 221.

cristiano llega al convencimiento de poseer la verdad en el interior de su alma y asume la obligación de encontrar esa verdad que lo constituye, para mostrarla a los demás. Esa es una obligación constante que el cristiano tiene, pero de análoga forma, una exigencia a la que todos seguimos estando sometidos, al margen de cualquier imperativo de origen religioso, en la sociedad actual. Para él, se trata de —una de las formas primordiales de nuestra obediencia⁴⁷³.

El curso que impartió en la Universidad de Louvain en el año 1981, bajo el epígrafe general de *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, nos ofrece la posibilidad de rastrear en profundidad las implicaciones, en el plano jurídico-político, de la confesión. Desde esa perspectiva, quien desea dirigir el progreso de los seres humanos hacia *la verdad* y tiene el poder necesario para influir en ello, adoptará la actitud de un médico, que para tener éxito en la curación del enfermo necesita que éste último elabore un discurso verdadero sobre sí mismo⁴⁷⁴. Tal discurso ha de ser expresado por el individuo al que se pretende configurar de otro modo o que reconstruya desde otros parámetros su subjetividad. En este sentido, la confesión vincula al sujeto con aquello que afirma, pero —lo cualifica de forma diferente a aquello que dice⁴⁷⁵, pues aunque la confesión ponga de relieve su condición de enfermo, de inadaptado, de criminal, etc., abre al mismo tiempo la posibilidad de una transformación de lo que el individuo es de una apertura hacia la constitución y expresión de otra verdad sobre sí. Por ello afirma Foucault que —al confesión es un acto verbal por el cual el sujeto plantea una afirmación sobre aquello que es, se liga a esta

⁴⁷³ Ibídem, p. 307.

⁴⁷⁴ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, p. 4.

⁴⁷⁵ Ibídem, pp. 6-7.

verdad, se sitúa en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene con respecto a sí mismo”⁴⁷⁶.

Este proceso de manifestación de la propia verdad ante otro y transformación de sí mismo puede analizarse desde una dimensión “intra-institucional”, observando la persistencia en la actualidad, si bien bajo una apariencia diferente, de tecnologías del yo de origen cristiano, como son la penitencia, el examen de conciencia o la dirección de conciencia. Pero asimismo puede ser objeto de un estudio “institucional”, lo que nos conduciría a rastrear las funciones de la confesión y las “tecnologías del sujeto”⁴⁷⁷ que le son afines, en ámbitos como la justicia y la medicina, en particular, en la psiquiatría⁴⁷⁸. En ambas líneas se trataría de intentar “comprender por qué se ha pretendido con tal intensidad vincular el individuo a su verdad, por su verdad y por la enunciación que él mismo realiza de su propia verdad”⁴⁷⁹.

La indagación de la primera de esas dimensiones arroja elocuentes resultados. En ese sentido, Foucault se refiere al pensamiento de Gregorio Nacianceno, arzobispo cristiano de Constantinopla en el siglo IV. Éste *padre de la Iglesia* hizo uso de la misma expresión que en la obra de Sófocles, *Edipo rey*, sirve para definir el saber político. Me refiero al saber que permite conducir a los hombres o *tekhné tekhnés*, expresión que él emplea para referirse a la dirección espiritual que, ejercida sobre el ser humano, le permite superar su condición animal. Para Gregorio Nacianceno, esa sería la *episteme epistemés* o el saber de los saberes⁴⁸⁰. Este ideólogo de la Iglesia se dirige a toda la comunidad cristiana y no ya a ninguna orden monástica concreta. En definitiva,

⁴⁷⁶ Ibídem.

⁴⁷⁷ Ibídem, p. 13.

⁴⁷⁸ Ibídem, p. 7.

⁴⁷⁹ Ibídem, p. 8.

⁴⁸⁰ Ibídem, p. 174.

plantea la “función pastoral” como algo que puede ser ejercido por cualquier ministro de la Iglesia, dirigiéndose en el ejercicio de dicha función a cualquier cristiano necesitado de dirección espiritual. Cambian de ese modo las exigencias de la *exomologesis* y la práctica de la penitencia, produciéndose según Foucault una “contaminación con los procedimientos judiciales y administrativos”⁴⁸¹, que se dará de análoga forma también en sentido inverso. No en vano, como bien sabemos, durante todo el período medieval la Iglesia católica asumirá muchas funciones jurisdiccionales⁴⁸². Por otra parte es necesario hacer notar en este punto que, aunque Foucault no haga referencia a ello, en el siglo XII Pedro Abelardo construye una filosofía en torno al pecado tras la que hay una “ontología de la caída, que equipara el pecado a una conducta de omisión, en lugar de vincularlo a un fondo sustancial”⁴⁸³. A pesar de su condena oficial, esta doctrina tiene una influencia que trasciende el ámbito de lo religioso y facilita la conexión de éste, apuntada por Foucault, con lo jurídico-administrativo.

En todo caso, la evolución de las formas de jurisdicción es contemplada por el filósofo francés desde la perspectiva del establecimiento de la verdad. Así, cuando con el declive definitivo del feudalismo la monarquía empiece a desempeñar plenamente su papel en lo relativo a la impartición de justicia, el monarca tratará sobre todo de establecer la verdad del suceso que ha originado la disputa y que se somete a su enjuiciamiento, en lugar de tener como punto de atención prioritario descubrir si se han respetado o no las normas jurídicas, como sucedería si el peso del proceso se hiciese recaer

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 175.

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 179.

⁴⁸³ Fernández Agis, D., “Pedro Abelardo y la ética del conocimiento de sí”. *A Parte Rei* 46, julio, 2006 <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis46.pdf>, p. 3.

simplemente sobre el cumplimiento o no de la ley⁴⁸⁴. De ahí que —la afirmación de la verdad por el propio inculpado” se convierta en algo de crucial importancia en el proceso judicial⁴⁸⁵. Desde distintos ángulos se ha subrayado la continuidad que Foucault establece entre las raíces cristianas de la confesión y las formas laicas de la misma en el orden jurídico-administrativo, tal como éstas cristalizan ya a partir del siglo XIX⁴⁸⁶.

Es a través de su confesión como el procesado reconoce, de la forma más certera y plena posible, el imperio de la ley y la autoridad del tribunal que la aplica. —La confesión es, en este sentido, la rememoración del pacto social, es su restauración”⁴⁸⁷, tras la ruptura del mismo que supone el delito cometido. Por ello no ha de extrañarnos que esa misma dirección se vea reforzada a lo largo del tiempo y que —la confesión del culpable” se haya convertido en —una necesidad fundamental del sistema”⁴⁸⁸. Es bien cierto, dicho sea de paso, que en cualquier Estado de Derecho que se precie, al inculpado en un delito se le garantiza el derecho a no declarar en su contra, a no contestar a las preguntas que los agentes policiales, jueces o fiscales le hacen. Esto vendría a suponer el reconocimiento del derecho que asiste al reo de no confesar. Pero ello no significa que la confesión tenga una importancia secundaria en la investigación o el enjuiciamiento de un delito, antes al contrario, constituye la finalidad ideal del mismo.

En esa línea, el estudio de una serie de casos paradigmáticos en la literatura criminológica de principios del siglo XIX, servirá a Foucault para poner de relieve cómo el objetivo último perseguido en dichos casos por el sistema

⁴⁸⁴ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edic. Cit., p. 202.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 203.

⁴⁸⁶ Chevalier, P., “Michel Foucault et le ‘soi’ chrétien”, *Astérion 11*: 1-12, 2013, p. 8.

⁴⁸⁷ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edic. Cit., p. 207.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 209.

judicial de la época, no era ya que los acusados reconocieran su culpabilidad – algo superfluo en los sucesos que el filósofo toma como ejemplo dada la cantidad de pruebas que en ellos existían en contra de los acusados-, sino que enunciaran en público la verdad de sí mismos⁴⁸⁹. Por ello la importancia adquirida por la psiquiatría es creciente, apareciendo al amparo de tal auge dos ideas de gran relevancia a partir de entonces: el criminal como *degenerado* y la necesidad de defender a la sociedad frente a la “monomanía homicida” de algunos individuos⁴⁹⁰. No debe sorprendernos, por tanto, que la psiquiatría empezara a funcionar “como una suerte de higiene pública”⁴⁹¹. En general, a juicio de Foucault, la medicina en su conjunto va asumiendo tales funciones, convirtiéndose el médico en el “técnico del cuerpo social”⁴⁹², al que confesarán su delito y expondrán su *verdad* como individuos. En su opinión, esas transformaciones se producen en paralelo al desarrollo de un sistema que persigue un conocimiento más completo, tanto de los individuos considerados dementes como de aquellos otros que socialmente son tenidos por normales. Sólo así se puede entender que, desde mediados del siglo XIX, emerja el concepto y se establezca la tan difundida imagen de ese personaje tan paradigmático que es el “enemigo de la sociedad”⁴⁹³.

Por otra parte, Foucault nos habla finalmente en *Mal faire, dire vrai*, de cómo va configurándose al hilo del progresivo despliegue de las técnicas de veridicción a las que me he referido, una nueva “hermenéutica del sujeto”, que tiene como “instrumento” y “método”, los elementos que sirven para analizar e interpretar un texto. “Esta hermenéutica del sujeto en forma de desciframiento

⁴⁸⁹ Ibídem, p. 215.

⁴⁹⁰ Ibídem.

⁴⁹¹ Ibídem, p. 217.

⁴⁹² Ibídem.

⁴⁹³ Ibídem, p. 221.

de un texto debe permitir enraizar los comportamientos de un sujeto en un conjunto significativo”⁴⁹⁴. Aunque no lo mencione, Foucault está ponderando con ello el papel jugado por el Psicoanálisis en la explicación de la Psicología del criminal, e interpretando los resultados de esta intervención desde la perspectiva de Lacan. Por ello no podía estar más errado Anthony Giddens cuando reprochaba a Foucault las limitaciones de su interpretación del Psicoanálisis, considerando que el filósofo francés tan sólo se ha ocupado de poner de relieve el papel jugado por la doctrina freudiana en la interpretación de la sexualidad en clave de represión y en situar la sexualidad en el primer plano del interés social. En efecto, además de ello, Foucault realiza lo que precisamente Giddens consideraba que no llegaba a hacer: pone de relieve la constitución de un saber de origen psicoanalítico que hace uso justo de aquello que Giddens pensaba que Foucault no llegó a tomar nunca en consideración, a saber, de un —arvo de recursos conceptuales y teóricos, para la creación de una narrativa reflexivamente ordenada del yo personal, de la identidad personal”⁴⁹⁵. Lejos de ello, el gran objetivo del pensador francés ha sido, a lo largo de toda su trayectoria intelectual y no sólo en la última etapa de su vida, construir una teoría de la subjetividad que permita dar cuenta de la posibilidad de pensarse y hacerse a sí mismo que el sujeto puede llegar a tener. Ha de destacarse, en tal sentido, que en la primera de las conferencias que impartió en Río de Janeiro, el 21 de mayo de 1973, Foucault había criticado ya con dureza a quienes cometen el error de suponer que el sujeto existe —preia y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de

⁴⁹⁴ Ibídem, p. 224.

⁴⁹⁵ Giddens, A., *The Transformation of Intimacy*, 1992. Versión española, Giddens, A., *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 38.

manera definitiva”⁴⁹⁶. Con esa afirmación dejaba clara la importancia que concedía a la comprensión de la función de la subjetividad, en una época en la que su interés se está desplazando hacia el estudio de la justicia, en sus dimensiones funcionales e institucionales.

En todo caso, es significativo que su trabajo en *Mal faire, dire vrai*, acabe poniendo de relieve cómo la Filosofía jurídica actual ha venido a subrayar la necesidad de proporcionar una explicación de las acciones del sujeto, partiendo para ello de la explicitación de su verdad, en un contexto y con unas claves que permiten esclarecer su significado. Se pone con ello el acento en la significación de la conducta, como realidad última a descifrar. Es en ese sentido en el que él habla de la relación existente —entre la responsabilidad de un acto y su inteligibilidad”⁴⁹⁷. La inteligibilidad de un acto no es nunca independiente de su verdad, ni ésta puede serlo de las relaciones de poder que configuran el contexto en que dicha verdad aparece y es reconocida como tal.

8.2 *Alethurgia y poder.*

Pasemos, pues, ahora a abordar el que junto a la confesión es el otro foco de atención de este trabajo: la relación entre la *alethurgia* y el poder.

En *Du gouvernement des vivants*, hablando del tipo de relación que se establece entre el ejercicio del poder y la enunciación de la verdad en el mundo latino, Michel Foucault alude a la figura de Séptimo Severo; en concreto, en el transcurso de la lección del 9 de enero del mencionado curso. A su juicio, —no se trataría (...) de establecer la exactitud de lo verdadero por oposición a algo

⁴⁹⁶ Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978. Versión española, Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983, p. 14.

⁴⁹⁷ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edic. Cit., p. 224.

falso, que sería refutado y eliminado. Se trataría esencialmente de hacer surgir lo verdadero mismo, sobre el fondo de lo desconocido, sobre el fondo de lo oculto, sobre el fondo de lo invisible, sobre el fondo de lo imprevisible”⁴⁹⁸. Como vemos, se insiste con ello en la emergencia de lo verdadero, destacando el destello de la certeza sobre la indefinible extensión de lo ignorado, de aquello que continúa escondiéndose a nuestros recursos perceptivos, que permanece envuelto en la oscuridad y cuyo arribar a la presencia y la manifestación perceptible es imposible de determinar. Frente a lo no-veraz, lo verdadero es conocido, manifiesto, visible y previsible. Pero aun así no elimina ni excluye lo no-veraz, no se puede descartar una futura evolución de lo no-veraz hacia la veridicción.

Por otra parte, Foucault añade que, cuando analizamos la cuestión de la producción de la verdad desde la perspectiva del poder establecido, observamos que para quienes gobiernan la sociedad —no se trataría en realidad de organizar un conocimiento, no se trataría de la organización de un sistema utilitario de conocimientos necesario y suficiente para ejercer el gobierno. Se trataría de un ritual de manifestación de la verdad, estableciendo con el ejercicio del poder cierto número de relaciones que no pueden reducirse a la unidad pura y simple, incluso si el cálculo no está ausente de él, y lo que yo trataría de esclarecer un poco —nos dice el filósofo— es la naturaleza de las relaciones entre este ritual de manifestación de la verdad y el ejercicio del poder”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979 – 1980, Edic. Cit.*, p. 7.

⁴⁹⁹ *Ibidem*.

Foucault hace uso en este contexto de una denominación que tiene una gran fuerza expresiva: —ritual de manifestación de la verdad”⁵⁰⁰. Mediante ella pretende dejar claro que no se está refiriendo a una serie de operaciones racionales cuyo objetivo sería la construcción de una verdad o la comprobación de la veracidad de lo construido y que resulta presente a la conciencia. Muy lejos de ello, él había concedido absoluta prioridad, en particular durante ese año académico de 1979 – 1980, a estudiar un conjunto de procedimientos —orales y no verbales”⁵⁰¹, que abocan a la manifestación pública de lo verdadero. Al mismo tiempo, era ya bien consciente de la necesidad de preguntarse por qué —el ejercicio del poder se acompaña con bastante asiduidad de una manifestación de la verdad”⁵⁰². Así pues, procedimientos de construcción y formas de manifestación de la verdad constituyen las dos caras de una misma moneda.

En este contexto es esencial el uso que hace de la noción de *alethurgia*, cuyo origen se remonta hasta el siglo IV a. C., referenciándolo Michel Foucault en la figura del gramático griego Heráclides. El filósofo relata con notable detalle cómo, a partir del adjetivo *alethourgés*, del que Heráclides hace uso, él ha derivado el término *alethurgia*, que emplea para referirse al —conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los que se trae a la luz aquello que se plantea como verdadero”⁵⁰³. A su juicio, la relevancia de este concepto es muy notable, ya que —no hay ejercicio del poder sin algo así como una *alethurgia*”⁵⁰⁴.

⁵⁰⁰ Ibídem, pp. 7-8.

⁵⁰¹ Ibídem, p. 8.

⁵⁰² Ibídem.

⁵⁰³ Ibídem.

⁵⁰⁴ Ibídem.

En todo caso, a partir de las implicaciones de la noción de *alethurgia*, Foucault se propone trazar de una forma detenida el mapa funcional de la noción de —gobierno de los hombres por la verdad⁵⁰⁵. El carácter basal de la primera de ellas con respecto a la segunda, es indiscutible. Sin embargo, las implicaciones de esta última son mucho mayores. Buena prueba de ello es el trabajo en los aledaños de la misma que Michel Foucault había realizado ya en cursos anteriores en el Collège de France. Por lo demás, los planteamientos políticos de este pensador, en particular durante los últimos años de su vida, no serían inteligibles sin la utilización conjunta y coordinada de esas dos nociones que tan íntimamente emparentadas están⁵⁰⁶.

En su exploración de las relaciones entre la justicia y los procedimientos de veridicción, Foucault va a remontarse hasta Homero, para desentrañar cómo funciona tal correlación entre *alêthes* y *dikaion* en un texto al que él concede un valor paradigmático, el Canto XXIII de la *Ilíada*⁵⁰⁷. En ese contexto se aprecia cómo la justicia ha de restablecer una verdad que el acto enjuiciado ha oscurecido previamente. Ante la denuncia, por parte del corredor perjudicado, indicando que se ha producido una irregularidad durante la carrera, se plantea la posibilidad de un juramento. Sin embargo, finalmente, el juramento no llega a celebrarse pues, confrontado a esa eventualidad mediante la cual el transgresor habrá de tener presente la posibilidad de suscitar la ira de los dioses, éste acaba confesando la falta cometida, restituyéndose así el imperio de la verdad. De esta forma, el episodio de la carrera de carros narrado en el mencionado cántico de la *Ilíada* nos muestra cómo es el restablecimiento de la verdad el objetivo primordial que se persigue a través de ese combate

⁵⁰⁵ *Ibidem.*

⁵⁰⁶ *Ibidem*, pp. 74-77)

⁵⁰⁷ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, *Edic. Cit.*, p. 19.

jurídico-dialéctico⁵⁰⁸. En última instancia, la aceptación de Antíloco de la falta que ha cometido durante la carrera para poder adelantar a Menelao, supone la puesta en evidencia de una verdad ya conocida, a saber la superioridad de Menelao. Con ello termina haciéndose coincidir de nuevo *alêthes* y *dikaion*. Aunque Foucault no los cite de forma explícita, basta leer los versos 585 y siguientes de la *Ilíada* para convencerse plenamente de ello⁵⁰⁹. En ellos queda en evidencia el concepto Homérico de justicia, entendido como acuerdo entre la acción humana y los designios divinos. La verdad y la justicia no podrían reunirse, según el poeta, bajo otra base.

Otro punto de referencia relevante lo encontramos en la más conocida obra de Hesíodo, *Los trabajos y los días*. En ella Foucault rastrea una significativa distinción entre la —“la justicia”, la *dikazein*, ejercida por los que se dejan comprar con dádivas y prebendas, prestando a cambio de ello un testimonio falso en un proceso judicial, y la *krinein*, en la que el propio juez presta juramento de servir a las leyes y atenerse a la verdad. De esta forma, en un buen uso de la justicia, la verdad ha de emerger en el curso del proceso judicial y el propio juez ha de ser garante del respeto común a la misma.

Otros elementos clave del proceso judicial, tal como éste es conducido en la Grecia clásica, son puestos en evidencia por Foucault recurriendo a un análisis detallado de la obra de Sófocles, *Edipo rey*. A su juicio, la cuestión central de la obra es el poder de la verdad⁵¹⁰. Pero se suma también a ella la relación entre la verdad y el arte de gobernar, que es definido en esta tragedia griega aludiendo a la referida expresión de *tekhné tekhnés*, o saber

⁵⁰⁸ Ibídem, p. 28.

⁵⁰⁹ Homero, *Ilíada*, versión española de Antonio López Eire, Madrid, Cátedra, 2004, p. 951.

⁵¹⁰ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Edic. Cit., p. 47.

fundamental⁵¹¹. Se añade además la utilización de la coacción, por parte del poder, para forzar la aparición de la verdad a través de la confesión del esclavo que desobedeció las órdenes del rey Layo y no mató a Edipo cuando era niño. Como es sabido, Layo actuó así tratando de evitar el cumplimiento de la nefasta profecía que sobre él se había hecho en el momento de su nacimiento. Foucault subraya, en efecto, que el poder que tiene Edipo, como rey, es utilizado para obtener esa confesión⁵¹². Con ello, Sófocles se estaría haciendo eco de un procedimiento judicial, novedoso en esa época, que hace de la confesión el punto central del proceso⁵¹³.

Asentando esas conclusiones, Foucault prosigue su indagación dando un salto histórico que le lleva a analizar los diferentes procedimientos relacionados con el alumbramiento de la verdad en el cristianismo. Se refiere, en particular, a la *exagoreusis*, definida como —confesión permanente de sí mismo”⁵¹⁴. El cristiano tiene que examinar cada pensamiento, no sólo en relación a su verdad, sino también y sobre todo, teniendo en cuenta la función real que dicho pensamiento puede desempeñar⁵¹⁵. Esto es así, debido a que un mismo pensamiento puede tener efectos diversos, unas veces buenos y en otras ocasiones malos. Por ese motivo es tan importante el examen de conciencia entre los cristianos, pues por medio de él se puede desvelar el poder de engaño o ilusión que tienen los pensamientos⁵¹⁶. Según señala Philippe Chevalier, a propósito del cristianismo, la tesis central de Foucault en la lección del 27 de febrero de 1980 de su curso *Du gouvernement des vivants*,

⁵¹¹ Ibídem, p. 62.

⁵¹² Ibídem, p. 69.

⁵¹³ Ibídem, p. 72.

⁵¹⁴ Ibídem, p. 161.

⁵¹⁵ Davidson, A. I., “Sulla fine dell’ermeneutica del sé”, in Foucault, M., *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, Napoli, Cronopio, 2012, pp. 100-101.

⁵¹⁶ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*, Edic. Cit., p. 146.

no es que el cristianismo sea la religión de la confesión, sino que es más bien la religión de la posibilidad de la salvación, pese a la ausencia de perfección en los individuos⁵¹⁷. El núcleo de la aportación de la doctrina cristiana a la posteridad habría que situarlo, pues, no en la obligación de la confesión o en la sumisión absoluta del individuo a las autoridades religiosas, sino en el esfuerzo liberador que el cristiano puede situar en el centro mismo de su conducta. Se acepte o no el punto de vista de Chevalier, ha de reconocerse que su apreciación viene a subrayar la presencia y el vigor de una concepción antropológica que ante todo reconoce la complejidad de lo humano.

Este análisis de la complejidad de la experiencia interior es el punto de partida del desarrollo de una serie de técnicas, puestas a punto por el cristianismo en el entorno monacal, durante los siglos IV y V, conducentes a construir una auténtica —~~he~~menéutica de sí⁵¹⁸, cuyo uso se prolongará en los siglos posteriores, en contextos muy alejados de las instituciones religiosas. En cualquier caso, Foucault ha puesto de relieve en distintas ocasiones que, a su entender, las técnicas modernas de subjetivación deben más a las técnicas del cuidado de sí de origen cristiano que a las desarrolladas durante la antigüedad grecolatina.

Sin una clara visión de todo ello, no podríamos entender, ya en el mundo contemporáneo, la importancia progresiva que la psiquiatría —ciencia que busca conocer en profundidad las raíces mentales del comportamiento *anormal* de determinados sujetos— adquiere en el contexto judicial, pues los jueces se apoyarán en ella para exigir que el reo no sólo confiese su delito,

⁵¹⁷ Chevalier, P., *Op. Cit.*, p. 4.

⁵¹⁸ Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, *Edic. Cit.*, p.164.

sino que muestre en público *su* verdad como individuo⁵¹⁹. Al respecto viene a subrayar Foucault la presencia de dos líneas de análisis de la conducta criminal: el criminal como degenerado y —el criminal como objeto de la defensa social⁵²⁰. Todo ello pone de relieve que la medicina, y en particular la psiquiatría, está actuando —como una suerte de higiene pública⁵²¹. Por eso Foucault concluye que la psiquiatría, empieza a funcionar, a partir del siglo XIX, —mucho menos como una medicina del alma individual que como una medicina del cuerpo colectivo⁵²².

En definitiva, los estudios de Foucault nos muestran que la *alethurgia*, o expresión de la verdad de sí mismo por parte del sujeto, es una de las cuestiones que mayor relevancia ética y política posee en el mundo actual, con importantes repercusiones en otros ámbitos, en particular el jurídico. A mi juicio, resulta imposible desentrañar el núcleo del pensamiento político foucaultiano sin tomar en consideración la importancia de los procedimientos por medio de los cuales la sociedad actual constriñe a los individuos a abordar sin descanso la tarea de interpretarse a sí mismos, construir su verdad y expresarla ante las instancias precisas. Por lo demás, el planteamiento de Foucault permite superar el horizonte humanista que, sustantivando la esencia del hombre, ha tergiversado, hasta ahora, la interpretación de la cuestión de la verdad y sus repercusiones en todos los ámbitos sociales⁵²³.

En las conferencias que impartió en Berkeley y en el Dartmouth College, en los meses de octubre y noviembre de 1980, tras mostrarse convencido de la

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 215.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 215.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 217.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ Fernández Agis, D., “Foucault, ¿una teoría política?” *Eikasía* III, no 14, 2007. <http://www.revistadefilosofia.com/14-02.pdf>, pp. 40-1.

importancia de realizar un estudio genealógico del conocimiento del sujeto, se extenderá en el análisis de los procesos que abocan al autoconocimiento, así como de la funcionalidad social del saber acerca de sí mismo construido por el propio sujeto. Como deja claro la lectura del curso que había impartido ese mismo año en el Collège de France, *Du gouvernement des vivants*, Foucault está elaborando en esa etapa de su trayectoria intelectual una historia de los actos por medio de los cuales se instituye una verdad y estudiando la vinculación que la construcción de la subjetividad guarda con ellos.

Resulta evidente que, en este período, desarrollar un saber filosófico que permita establecer cuáles son las condiciones que hacen posible el conocimiento y la transformación de los sujetos, pasa a ocupar un primer plano, situando el trabajo de Foucault muy lejos de los esquemas de desarrollo de otras filosofías, ocupadas de forma prioritaria en determinar las condiciones válidas para la representación de los objetos. Este giro tiene un indudable trasfondo ético y político, ya que aboca de forma necesaria en el estudio de las técnicas de dominación que se aplican sobre el individuo y cuya finalidad última, más allá de la realización de determinadas acciones, es conseguir la autotransformación del sujeto por sí mismo.

En ese marco teórico hay que entender su frecuente insistencia en que el funcionamiento del poder no ha de intentar comprenderse tan sólo desde el ejercicio de la violencia y la coerción. Como es sabido, a su entender, en el mundo actual se ha producido una eficiente integración entre tecnologías de coerción y tecnologías del yo⁵²⁴. La —hermenéutica de sí⁵²⁵, constituye una pieza esencial entre las —tecnologías del yo”. Pese a su modesto origen

⁵²⁴ Foucault, M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Edic. Cit., p. 40.

⁵²⁵ *Ibidem*, pp. 41-2.

religioso, la importancia que ha cobrado en nuestra sociedad es tal que, a mi entender, ha acabado siendo la clave de bóveda de la actual configuración del poder social. En la actualidad, tanto las líneas de funcionamiento del poder establecido, como aquellas otras que pueden caracterizar los contrapoderes que se enfrentan a él, tienen su punto esencial de encuentro en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. El trabajo realizado por Foucault en el Collège de France, a lo largo del año académico 1981 – 1982, viene a corroborar el planteamiento que acabo de hacer⁵²⁶.

Por otra parte, como he indicado con anterioridad, en la lección del 30 de enero de 1980, integrada en el curso *Du gouvernement des vivants*, el filósofo había expresado de una forma concisa el objetivo perseguido y que sigue siendo para nosotros una de las grandes tareas que ha de abordar la Filosofía política y jurídica de nuestro tiempo. En efecto, uno de los cometidos que aquella tiene aún pendiente de materializar es responder a esta cuestión: —qué relación existe entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y sujeto por el cual, para el cual y a propósito del cual se manifiesta la verdad?”⁵²⁷

⁵²⁶ Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

⁵²⁷ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979 – 1980, Edic. Cit.*, p. 79.

9

La experiencia de la autenticidad.

—Eran las estrellas en su número exacto”⁵²⁸.

Todo lo visto hasta aquí nos permite plantear desde una base más sólida la cuestión de la autenticidad. No obstante, el problema de la autenticidad requiere el análisis de otros aspectos, algunos de los cuales presentaré en las páginas que siguen.

En ese sentido podríamos decir que lejos de sumirnos en un nihilismo paralizador, bien puede la absoluta certeza de la muerte actuar como acicate en la búsqueda de la autenticidad⁵²⁹. En cierta forma parece que habría de ser así, cualquiera que sea la actitud que desarrollemos al respecto pues, adquiramos un paso resuelto hacia la autoafirmación o nos encerremos en ese nihilismo que bloquea toda acción, el hecho es que nuestra existencia resultará transformada debido a esa convicción⁵³⁰. No obstante, Heidegger –que es un punto de referencia ineludible cuando se aborda esta cuestión- nos ha hablado también del esquivamiento como posibilidad de huir de la responsabilidad ante la vida, tal como ésta se hace en extremo patente a través de la conciencia de la muerte.

Por ello nos dice en su obra maestra, *Ser y tiempo*, que —el ~~star~~ *estar* del *Dasein* en el fin quiere decir, existencialmente, estar vuelto hacia el fin. La resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un *comprensor*

⁵²⁸ Padorno, E., *Cuaderno de apuntes y esbozos poéticos del destemplado Palinuro Atlántico*, Madrid, Mercurio, 2013, p. 43.

⁵²⁹ Fritsche, J., “Heidegger’s *Being and Time* and National Socialism”, *Philosophy Today*, 56/3, 2012, p. 266.

⁵³⁰ Recordemos que *Ser y tiempo*, “es una obra que no se instala en el nihilismo – en el nihilismo se instala el modo de hacer filosofía y ciencia que ni siquiera ha asumido la pérdida y puede, por lo tanto, continuar diciendo que el ser es esto o lo otro o lo de más allá (por ejemplo, la multitud, o la historia, o el presente) – pero que sabe que ese nihilismo, desapercibidamente, es lo que hay”. Leyte, A., *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 76.

estar vuelta hacia el fin, es decir, un adelantarse hasta la muerte. La resolución no tiene tan sólo una conexión con el adelantarse como algo diferente de ella misma. *Ella implica el estar vuelto de un modo propio hacia la muerte como la posible modalidad existencial de su propiedad*⁵³¹.

En resumen, se insiste de nuevo aquí en que no le es posible al ser humano resuelto a buscar la existencia plena, alcanzar la neta profundidad que puede llegar a poseer, si su actitud no tiene como base el estar vuelto hacia la muerte⁵³². Es cierto que el estar resuelto es ante todo, para nosotros, una forma de desenvolverse en el mundo, una actitud frente al mismo. Sin embargo, esta forma de desplegar las habilidades propias en el curso de las acciones cotidianas, puede ser al mismo tiempo un modo de permanecer perdido en ellas. Advertimos esa posibilidad cuando constatamos que —la comprensión de la llamada de la conciencia revela el estar perdido en el uno. La resolución trae al *Dasein* de vuelta a su más propio poder-ser-sí-mismo. El poder-ser propio adquiere el modo de la propiedad y se hace enteramente transparente en el comprensor estar vuelto hacia la muerte como posibilidad *más propia*⁵³³.

El peso que la certeza de la muerte tiene en la vida del *Dasein* es determinante. La llamada de la conciencia adviene al que está perdido en la indeterminación del uno, sin haber tomado en consideración aquello que de una manera más clara actúa como condicionante de la existencia⁵³⁴. La llamada apela a la conciencia insatisfecha, a esa forma de conciencia infeliz

⁵³¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, párrafo 62, p. 306.

⁵³² Irene Némirovsky ilustra de forma magistral esta idea en su relato, “Le spectateur”. El personaje principal, Hugo Grayer, no descubre en la inminencia de la muerte un sentido para su vida. Sin embargo, esa experiencia le hace percibir una dimensión de autenticidad en la vida que, hasta ese momento, era desconocida para él. Némirovsky, I., *Dimanche et autres nouvelles*, Paris, Stock, 2000, pp. 378 y ss.

⁵³³ Heidegger, M., *Op. Cit.*, párrafo 62, p. 307.

⁵³⁴ Thomson, I., “Can I death? Derrida on Heidegger on death”, *Philosophy Today*, Spring, 1999, p. 30.

que puede aparecer frente a la indeterminación y la confusión del ser humano como parte de una masa indiferenciada.

Frente a esto último, Heidegger afirma con absoluta contundencia que —una vez que la resolución adelantándose, ha *introducido* en su poder-ser la posibilidad de la muerte, la existencia propia del *Dasein* no puede ser ya superada por nada más⁵³⁵. La presencia de ese límite absoluto convertiría en asunto de segundo orden todo lo demás.

Claro que, si no superada, sí que puede ser anulada como tal por la recaída en la existencia inauténtica. La inautenticidad aniquila, aunque lo haga de otra forma que la muerte; hace perder posibilidades de ser como se podría ser, pero no enajena del todo la esperanza de llegar a ser quien se quiere ser. Sin embargo, la muerte introduce la certeza del punto y final. Cuando ella se hace presente tan sólo queda la equívoca brisa de la memoria, una brisa que erosiona y modifica lo que, *quien es recordado*, por sí mismo ya no puede modificar.

Podríamos recurrir a nuestra capacidad de síntesis para determinar el alcance de ese concepto. En efecto, una reflexión acerca del contenido existencial del *Dasein* nos habilita para mirar a ambos lados e intuir qué puede haber en cada uno de ellos. En todo caso, Manuel Sacristán nos ha ofrecido una definición bastante precisa de qué es lo que debemos entender por existencia inauténtica. A su juicio,

en el fenómeno *existencia impropia*, falta **de un modo explícito** el límite totalizador del estar. La existencia impropia *no quiere tener conciencia* y falta por tanto en su apertura el ser-respecto-de-la-muerte. Con otras palabras, éste no puede ser fenomenológicamente dado por ella. En consecuencia, si el fenómeno a interpretar no fuera la existencia propia, la totalidad cuyo sentido se busca sólo podría obtenerse por vía de indiferencia o construcción especulativa, y no con la sola ayuda de la descripción hermenéutica fenomenológica. Por fidelidad, pues, a los postulados fundamentales del método fenomenológico viene éste alterado en su punto de partida cuando, ante la tarea de

⁵³⁵ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 62, p. 307.

explicitar el sentido del ser del estar, el filósofo pasa de la existencia cotidiana a la existencia propia⁵³⁶.

En la existencia impropia se huye de la responsabilidad con el presente, de la misma forma en que se puede mirar hacia otro lado cuando se otea en el horizonte ese futuro insalvable que es la propia muerte. Por el contrario, la autenticidad sólo es alcanzable mediante el esfuerzo cotidiano por superar los límites de una existencia en la que no se cuestiona lo dado. La obediencia, el dejarse llevar y el estar siempre desbordado por las circunstancias, son los rasgos más llamativos a los que se puede apelar a la hora de definir la existencia inauténtica. En ella todo lo importante adviene de forma sorpresiva, ya que quien vive de esta manera es incapaz de establecer distancia alguna con relación a sí mismo, como tampoco puede hacerlo por lo que respecta a la realidad exterior. Quien vive instalado en esta forma de existencia, jamás advertirá, por tanto, que —el ente que somos nosotros mismos es ontológicamente el más lejano. La razón de esto se encuentra en el cuidado mismo. El cadente estar en medio de aquellas cosas del ‘mundo’ que son objeto inmediato de ocupación guía la interpretación cotidiana del *Dasein* y encubre ópticamente el modo propio de su ser, privando a la ontología orientada hacia este ente de su base adecuada⁵³⁷.

El efecto chocante de la anterior afirmación se disipa a medida que penetramos en su sentido. En efecto, el ente que somos es el más lejano, ya que es más fácil la proximidad inmediata con aquellos otros entes cuya existencia no se da en las formas de conciencia y proyecto⁵³⁸. La nitidez del horizonte es proporcional a su lejanía con respecto a la posibilidad de ser

⁵³⁶ Sacristán, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 71-72.

⁵³⁷ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 63, p. 311.

⁵³⁸ Vattimo, G., “Oggettività o essere-nel-mondo”, *Rivista di Filosofia*, CIII/3, 2012, p. 508.

comprendido, es mucha la indeterminación que queda subsumida bajo el empeño de la mente por trazar una línea recta. Por lo demás, quien comprende el ser de las cosas no suele comprender en la misma medida su propio ser. Sin embargo, el que tan sólo habita el ruido y se expresa sin expresarse a sí mismo, reproduciendo la cacofonía de los objetos y de los individuos plegados a la *objetualidad*, cree ver claro aunque esté muy lejos de cualquier forma de comprensión. En todo caso Heidegger entiende que es inadecuada la imagen metafórica del círculo para explicar el despliegue del proceso de la comprensión. Para él,

hablar de un ‘círculo’ de la comprensión implica un doble desconocimiento: 1. Que el comprender mismo constituye un modo fundamental de ser del *Dasein*; 2. Que este ser está constituido por el cuidado. Negar, ocultar o querer superar el círculo equivale a consolidar definitivamente el desconocimiento. Los esfuerzos debieran dirigirse, más bien, a saltar de un modo originario y pleno dentro de este ‘círculo’, para asegurarse, desde el comienzo del análisis del *Dasein*, la plena visión del carácter ‘circular’ de éste⁵³⁹.

Ante todo, ya ha quedado claro que el impulso a comprender constituye una de las claves existenciales del *Dasein*. Se establece ahora que el impulso a comprender no puede entenderse al margen del cuidado de la existencia que caracteriza asimismo la vida del *Dasein*. Esos son los elementos que definen el círculo de la comprensión; un círculo que puede completarse una y mil veces, pero del que el *Dasein* no puede salir mientras esté en la existencia.

Esa peculiar dialéctica, carente del momento final de la reconciliación pero que pese a ello permite interpretar el tiempo vivido, se hace de nuevo necesaria a la hora de introducir una nueva determinación del *Dasein*. En efecto, —sólo en la medida en que el *Dasein* es, en general, ‘yo he sido’, puede venir futuriamente hacia sí mismo, volviendo hacia *atrás*. Siendo venidero en forma propia, el *Dasein* es propiamente *sido*. El adelantarse hasta la

⁵³⁹ Heidegger, M., *Op. Cit.*, párrafo 63, p. 316.

posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El *Dasein* sólo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido emerge en cierta manera del futuro⁵⁴⁰.

Volvemos, con ello, al asunto crucial de la vinculación articuladora con el presente. Porque ese es, finalmente, el resultado de la operación que Heidegger describe. De otra forma, el futuro no sería nada más que un descriptor difuso para referirnos a un más allá inalcanzable.

Queda así aclarado que es la apertura hacia el futuro lo que proporciona un significado preciso a la mirada hacia el pasado. El *Dasein* es tiempo, aunque sea difícil caracterizarlo de acuerdo con los esquemas tradicionales utilizados para pensar el tiempo. En la resolución confluye el asomarse al futuro con la reconsideración del tiempo vivido. De ahí que Heidegger anote que

volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos *temporeidad*. Sólo en la medida en que el *Dasein* está determinado por la temporeidad, hace posible para sí mismo el modo propio del poder-estar-entero que hemos caracterizado como resolución precursora. *La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio*⁵⁴¹.

Por tanto, en ningún caso, el *Dasein* puede limitarse a arrastrar o permitirse ser arrastrado por su pasado. Su forma de estar en el tiempo es considerar lo ya sido desde la perspectiva de lo que puede llegar a ser. Abandonamos jirones de tiempo como dejamos atrás jirones de piel. Pero no hay que pensar que vivimos sobre los fragmentos de la muerte. Hay que tratar de no ocupar la mente con ese lúgubre pensamiento que nos dice que la encontraremos al final del camino. Tal vez sea ese el trasfondo último que nos permita entender que

⁵⁴⁰ Ibídem, párrafo 65, p. 326.

⁵⁴¹ Ibídem, párrafo 65, p. 327.

–~~os~~ conceptos de futuro', pasado' y presente' provienen, en primer lugar, de la comprensión impropia del tiempo. La delimitación terminológica de los correspondientes fenómenos originarios y propios se enfrenta con la misma dificultad que afecta a toda terminología ontológica. En este campo de investigación, la violencia hecha al lenguaje no es antojadiza, sino necesidad impuesta por las cosas mismas"⁵⁴².

Esta es la única forma de iniciar la indagación que quizá nos permita escapar de la caída en lo banal, o que nos ayude al menos a contornear la banalidad de la existencia; concepto que, es necesario enfatizarlo, dice más de lo que aparenta decir. En efecto, la banalidad de la existencia no alude tanto a la superficialidad de ésta cuánto al hecho de banalizarse en ella asuntos nada triviales, en los que se juega la posibilidad de un existir comprometido. A este respecto, decía Baudrillard que –si había antaño una trascendencia hacia lo alto, hay actualmente una trascendencia hacia lo bajo. Se trata, en cierto modo, de la Segunda Caída del Hombre de la que hablaba Heidegger: la caída en la banalidad, pero esta vez sin redención posible"⁵⁴³. Sin embargo, Heidegger no compartía esta conclusión pesimista, pese a lo que podría hacer pensar su barroco lenguaje acerca de la muerte o lo que se han encargado de recalcar mil veces quienes han encerrado su pensamiento en los límites de un nihilismo autodestructor. La existencia auténtica es posible, aunque todo apunte a hacer de ella una rareza. Más aún en un mundo en el que se han desarrollado, hasta extremos increíbles, tendencias que en la época que le tocó vivir a Heidegger no eran más que elementos anecdóticos o incipientes. En esta línea, Baudrillard añade que

⁵⁴² Ibídem.

⁵⁴³ Baudrillard, J., "La realidad integral y el desencanto radical", *Debats*, Otoño, 2001, p. 13.

es una verdadera violencia la que se ejerce sobre la ilusión por parte de la realidad, y es hoy una verdadera violencia la que ejerce lo virtual sobre la realidad. Violencia, de algún modo, de tercer tipo, la que hay por excelencia de la información, de los mass-media, de las imágenes de lo espectacular. Violencia ligada a la transparencia, a la visibilidad total, a la desaparición de todo secreto, al borrado de todas las prohibiciones. Violencia que puede ser también de orden neuronal, biológico y genético (pronto será descubierto el gen de la revolución, o el lóbulo cerebral de la violencia, quizá incluso el gen de la revolución contra la manipulación genética), verdadera toma de rehenes biológica, al término de la cual sólo quedarán seres reciclados, blanqueados y arrepentidos, todos lobotomizados⁵⁴⁴.

Sería injusto no reconocer que, aunque sea de una peculiar manera que no cierra todos los caminos a la esperanza, estos elementos están presentes ya en el análisis que hace Heidegger de su época. Es más, su diagnóstico está abierto a considerar una ampliación futura de las repercusiones sociales de lo que entonces no era percibido sino bajo la forma de incipientes efectos. Seguramente hoy no estaría lejos de dar su asentimiento a un diagnóstico como el de Baudrillard, quien sostiene que

la violencia virtual trabaja para poner en su sitio un mundo libre de todo orden natural, sea el del cuerpo, el del sexo, el del nacimiento o el de la muerte. Por otra parte, más que de violencia, se habría de hablar de virulencia. Esta violencia es viral, en el sentido en que opera no frontalmente, sino por contigüidad, por contagio, por reacción en cadena, y tiende en primer lugar a la pérdida de todas nuestras inmunidades. En el sentido también en que, contrariamente a la violencia negativa, la violencia clásica de lo negativo opera por exceso de positividad, a imagen de las células cancerosas, por proliferación sin fin, excrecencias y metástasis.

La violencia de la imagen (la de la información o de lo Virtual) es tal que hace desaparecer lo Real⁵⁴⁵.

En efecto, los elementos básicos de esta interpretación pueden ser remitidos a otros tantos de los que ya hemos hablado en estas páginas. La misma visión del poder que ejerce el tipo de violencia ahora descrito, tiene mucho que ver con el análisis del sustrato metafísico de la posibilidad y el cuidado, tal como éstos se han explicitado hasta aquí. Esa proximidad queda todavía más aquilatada si recordamos que, para Baudrillard,

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p.17.

nos encontramos más allá del panóptico, con la visibilidad como fuente de poder y de control. A partir de ahora, ya no se trata de hacer las cosas visibles a un ojo exterior y, por ende, borrar las huellas del control y hacer al mismo operador invisible. El poder de control se ha como internalizado y los hombres ya no van a ser víctimas de las imágenes: ellos mismos se transforman inexorablemente en imagen⁵⁴⁶.

Idea que trasciende con mucho el alcance de la tesis posmoderna a favor de las apariencias, esa que la cultura de masas ha trivializado aludiendo a la importancia que en nuestra época tiene la imagen, el aspecto externo de la individualidad. Y que, en el ámbito jurídico, se ha materializado en el derecho a la protección de la propia imagen. No se trata, en modo alguno, de apelar a la apariencia como única posibilidad de revelación de la esencia o, en un sentido aún más duro, considerándola como lo único esencial. Por eso Baudrillard acaba el párrafo que he recogido hace un momento, añadiendo, a modo de elocuente aclaración que, —est quiere decir que son legibles en todo momento, sobreexpuestos a las luces de la información, y solicitados por todos sitios para producirse, para expresarse. La expresión de uno mismo como forma última de la confesión de la que hablaba Foucault. No guardar ningún secreto, hablar, comunicar incansablemente. Tal es la violencia hecha a la profundidad, al ser singular, a su secreto. Y, al mismo tiempo, es una violencia ejercida sobre el lenguaje, pues a partir de ahí pierde él también su originalidad. Ya sólo es operador de la visibilidad, sólo médium: pierde su dimensión irónica, de juego y de distancia, su dimensión simbólica autónoma, ahí donde el lenguaje es más importante que de lo que habla”⁵⁴⁷.

En este contexto, lo ya sido se presenta ante el pensamiento como dotado de una entidad temporal diferente de lo que es o lo que puede llegar a ser. Eso

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 19.

que ya ha sido es recuperado en lo que fue como si hubiera en él una inmutabilidad y una solidez incuestionables. Parece obvio que el carácter propio del pasado otorga a lo ya sido una garantía de la que carece cualquier otra posición en el tiempo. Sin embargo, esta aparente obviedad es fuente de un gran error. En efecto, el pasado no existe en la forma de un monumento que tan sólo quepa mantener y conservar. Esa inmutabilidad de lo ya acaecido es una ficción. Lo ya acaecido no deja de ser en el tiempo y si bien sus propios actores no pueden ya cambiarlo, sí lo hacen los agentes que, de forma permanente u ocasional, lo actualizan y lo proyectan hacia el acaecer futuro.

Todo ello puede constatarse de modo particular a través del estudio de la disposición afectiva, puesto que, —~~e~~ la disposición afectiva, el *Dasein* se sorprende a sí mismo como aquel ente que él, mientras es, ya era, es decir, constantemente ha sido. El sentido existencial primario de la facticidad radica en el haber-sido. La formulación de la estructura del cuidado indica, con las expresiones antes y ya, el sentido tempóreo de la existencialidad y de la facticidad”⁵⁴⁸.

No en vano hay que insistir sin descanso en la importancia de lo que queda por hacer. Lo que está pendiente de resolución ha de pesar sobre el *Dasein* con más fuerza de la que pueda ejercer lo ya hecho. De otra forma se producirá una distorsión que condicionará de manera negativa la disposición del hacer en el tiempo. La experiencia de la facticidad queda aclarada en ese modo peculiar de estar que es la fatiga. El que está cansado sabe cuándo debe reponer fuerzas, en qué momento ha de bajar o forzar el ritmo, ignora si la ocasión es oportuna para detenerse y recapacitar un instante sobre su

⁵⁴⁸ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 65, p. 328.

situación. En todas esas circunstancias es posible abandonarse, mirar hacia lo ya hecho en lugar de hacerlo en dirección a lo que queda por hacer. Si el que está fatigado renuncia al hacer está renunciando también a afirmarse, a prolongarse en la construcción de su esencia antes que en el mero hacer. Cuando, por el contrario, su mirada se dirige tan sólo a hacerse cargo de su situación, a recuperar fuerzas y a reafirmarse en su objetivo, el cansancio se convierte en algo vivificador.

Se ha hablado de la muerte como el descanso eterno, dando por hecho que la imposibilidad del renacer conllevaba alguna forma de eternidad, de permanencia en el tiempo. También se ha ironizado sobre la paz de los cementerios, la única que le es dado alcanzar al ser humano, según ese saber popular del que Kant se hacía eco al comienzo de —La paz perpetua—. Lo cierto es, sin embargo, que la muerte tan sólo nos marca la finitud del tiempo que podemos o no apropiarnos, al tener una existencia auténtica o carecer de ella. Es la certeza de esa finitud lo que puede llevarnos a establecer lo infinito. Como señala Heidegger, —ta sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo derivado temporizarse como *in-finito*. En el orden de la aprehensión comprensora, la finitud del tiempo se tornará plenamente visible sólo cuando se haya aclarado el tiempo ilimitado, para ser contrastado con ella”. A continuación, haciendo balance de la conceptualización de la temporeidad llevada a cabo en su obra fundamental, concluye que —el tiempo es originariamente temporización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente

extática. La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito”⁵⁴⁹.

Este concepto de tiempo originario despierta suspicacias desde su misma introducción. Es comprensible que suceda así, ya que el adjetivo *originario* parece remitirnos, sea cual sea el sustantivo que lo acompañe, a la imprecisión, a la indeterminación o a la socorrida noche en la que todos los gatos siguen siendo pardos. Sin embargo, dejando por el momento de lado estas sospechas, podemos pensar el tiempo originario como sustrato temporal subyacente, diferenciado del tiempo objetivable partiendo de cualquier existencia concreta.

Viendo así las cosas, reconoceremos que el tiempo originario no puede ser pensado como infinito pues en tal caso no podría ser interpretado como tiempo del *Dasein*. Por otra parte, la infinitud del tiempo sólo es concebible partiendo de la experiencia de la temporalidad, que siempre es una experiencia de la finitud. Esa determinación es la más firme que encontramos en la interpretación del modo de existencia del *Dasein*, a diferencia de los otros elementos ya analizados, cuyo contenido queda siempre en una relativa indeterminación. Por eso subraya Heidegger que —la estructura ontológica del ente que soy cada vez yo mismo se centra en la estabilidad del sí-mismo de la existencia”⁵⁵⁰.

Por lo demás, el tiempo remite a un origen y, en tal sentido, apela el devenir originario a la finitud⁵⁵¹. Un tiempo infinito puede ser sometido a divisiones arbitrarias, pueden establecerse escalas o modulaciones en el mismo, atendiendo a las fases de la Luna, a las distintas características del movimiento

⁵⁴⁹ Ibídem, parágrafo 65, p. 331.

⁵⁵⁰ Ibídem, parágrafo 66, p. 333.

⁵⁵¹ Cfr. Foucault, M., “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 10 “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen – es la discordia de las otras cosas, es el disparate”.

de la Tierra, a la construcción de aquellas obras en las que el ser humano busca la perennidad o al nacimiento de las grandes figuras que ennoblecen la historia de cada cultura; pero, bien pensado, resulta absurdo atribuirle a esa forma de temporalidad un principio o un final. Ya sabemos que el tiempo cósmico puede interpretarse como tiempo infinito si concebimos la expansión actual del Universo como un proceso al que seguirá una contracción del mismo, que a su vez dará ocasión a una nueva explosión y con ella a otro proceso de expansión. No obstante, desde una perspectiva intrínseca al mismo, podemos considerar que el tiempo tuvo su origen en el *Big-Bang* y podrá o no tener un fin, según como concibamos el proceso de expansión que ha seguido a aquel. Pero esta interpretación cosmológica del tiempo no tiene por qué inspirar nuestra percepción de la temporalidad ni nuestra propia aperccepción en el seno del mismo, como tiempo del *Dasein*. De tal forma que, —en virtud de este origen, el tiempo es el que ‘lo que está-ahí llega a ser y deja de ser es un auténtico fenómeno del tiempo, y no una exteriorización de un tiempo cualitativo’ que convirtiera a éste en espacio, como lo pretende la interpretación del tiempo hecha por Bergson, una interpretación que, desde el punto de vista ontológico, es enteramente indeterminada e insatisfactoria”⁵⁵².

En el fondo, no creo que esté demasiado desencaminado al sospechar que Heidegger pretende que se reconozca su esfuerzo por pensar el tiempo originario, al margen de cualquier interpretación espacializadora⁵⁵³. Desde luego, es de justicia reconocer que la suya no ha sido, se mire como se mire, una tarea menor⁵⁵⁴. Su esfuerzo, se valoren -como decía- mejor o peor los

⁵⁵² Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 66, p. 333.

⁵⁵³ Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2005, p. 19.

⁵⁵⁴ Cfr. Foucault, M., *Op. Cit.*, pp. 10-11 “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía [...] En

resultados, ha de considerarse extraordinario. Pues, la labor a la que él se ha enfrentado en *Ser y tiempo* ha hecho retroceder a una gran cantidad de pensadores, desde Aristóteles hasta el mismo Bergson. Ni que decir tiene, que tampoco se muestra el filósofo alemán satisfecho por los planteamientos de ninguno de ellos.

Algo similar ocurre con su interpretación de la tarea de comprender, que me ha ocupado de manera especial en estas páginas. En su forma de abordarla también muestra una capacidad de creación teórica que le aleja de otros pensadores que, como es el caso de Dilthey, ya habían abordado con anterioridad la cuestión. Nos dice así que

con el término comprender nos referimos a un existencial fundamental, y no a una determinada especie de conocimiento, diferente, por ejemplo, del explicar y del concebir, ni en general, a un conocer en el sentido de la aprehensión temática. Por el contrario, el comprender constituye el ser del Ahí, de tal modo que un *Dasein*, existiendo, puede desarrollar, sobre la base del comprender, las distintas posibilidades de la visión, del mirar en torno o del mero contemplar⁵⁵⁵.

Comprender es, por tanto, una determinación existencial de profundo calado, pues no en vano la dirección primera a la que apuntan los intentos de comprensión es hacia el ser en el tiempo. Habría que añadir a ello que, por difícil que sea verbalizar lo asimilado al comprender que somos tiempo, esa comprensión es el determinante clave de la existencia del *Dasein*. Esto es así porque, sin la constante apelación a ella, sería imposible definir el modo de ser que lo caracteriza.

Pero la caracterización de la comprensión alcanza igualmente a la temporalidad, por eso Heidegger considera que es necesario establecer una

fin, último postulado del origen ligado a los primeros: el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladuría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde”.

⁵⁵⁵ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 68, p. 336.

distinción entre el presente (cuando hablamos de una existencia impropia) y el instante vivido como percepción del presente por parte del ser-ahí. En este sentido afirma que ~~al~~ presente impropio en su diferencia con el instante como presente propio lo llamamos *presentación*. Formalmente comprendido, todo presente es presentante, pero no todo presente es instantáneo⁵⁵⁶.

El instante extático es propio porque en él se da la plenitud del existir auténtico. El simple no estar físicamente ausente no constituye una forma propia del modo que tiene el *Dasein* de ser en el tiempo⁵⁵⁷. La experiencia de la autenticidad no se construye partiendo de un balance final, por el contrario, es producto de establecer líneas de continuidad entre instantes plenamente vividos.

No obstante, este enfoque tampoco resuelve las dificultades de pensar la temporalidad. Ésta no puede ser captada de una forma objetiva, ya que no es una realidad que permanezca siempre igual a sí misma. En este sentido, hay que recordar que los factores emocionales afectan a la captación de la temporalidad. De este modo, hablando más en concreto, el miedo puede distorsionar por completo esa vivencia del tiempo. Su presencia denota un estar alerta, aunque este modo de permanecer expectante pueda estar más marcado por lo ya sido que por aquello que puede llegar a ser. Así, en el miedo el pasado puede ejercer sobre nosotros un peso imposible de ser arrastrado, mientras que el futuro aparece desprovisto por completo de interés, pues su representación es impropia. En este último caso, la representación de cierto peligro como algo insalvable llena por completo el espacio en que juegan los posibles. —El miedo abre en la forma de la circunspección cotidiana algo que

⁵⁵⁶ Ibídem, parágrafo 68, p. 339.

⁵⁵⁷ Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Edic. Cit., pp. 56 y ss.

amenaza. Un sujeto puramente intuitivo jamás podría descubrir nada semejante. Pero este abrir del tener miedo ante ... ¿no es acaso un dejar venir a sí? ¿No se ha definido, con razón, el miedo como la espera de un mal venidero (*malum futurum*)? ¿No es el futuro el sentido tempóreo primario del miedo, más bien que el haber-sido?"⁵⁵⁸.

No hay, en consecuencia, tan sólo imaginación sino también conocimiento, en el origen del miedo. Por otra parte, aunque resulte particularmente problemático defender que ese conocimiento lo es más del futuro que de lo ya acaecido, es bien cierto que sin tener en cuenta esas expectativas sería imposible definir el temor.

Pero también puede ser el miedo un inquietarse ante la posibilidad del retorno de lo ya vivido. La forma que adquiere entonces el futuro es la de una reiteración de aquello que ha marcado como existencia frustrada nuestro tiempo pasado. El tiempo inquieta en tal caso porque se nos presenta como la oportunidad de la repetición y, en tal caso, el eterno retorno de lo mismo aparece como una carga insufrible.

Cuando el temor nos domina se produce una particular ceguera ante lo que nos rodea, alcanzándose incluso la pérdida completa de la percepción de uno mismo. —El sentido tempóreo-existencial del miedo se constituye por un olvido de sí, por el confuso escapar ante el propio poder-ser fáctico en que el amenazado estar-en-el-mundo se ocupa de lo a la mano"⁵⁵⁹.

El olvido del que Heidegger nos habla supone la renuncia al proyecto existencial. Se trueca el compromiso con el querer ser por la posibilidad de huir de lo que quiere darnos caza. No es extraño, pues, que frente al miedo se

⁵⁵⁸ Heidegger, M., *Op. Cit.*, párrafo 68, p. 342.

⁵⁵⁹ *Ibíd.*

abandone o desatienda la acción concreta y quede la posibilidad de hacer sumergida en la indeterminación.

Presa del miedo, la ocupación salta de una posibilidad a otra, porque, al olvidarse de sí, no asume ninguna determinada. Todas las posibilidades posibles, es decir, también las imposibles, se le ofrecen. El que tiene miedo no se detiene en ninguna de ellas; el mundo circundante no desaparece, sino que comparece en un ya no saber a qué atenerse dentro de él. Al olvido de sí que tiene lugar en el miedo, le es propia esta confusa presentación de lo primero que viene⁵⁶⁰.

De forma fugaz aparecen en la visión del que padece el miedo posibilidades de existir que no tienen la consistencia necesaria para devenir tales, pero que ofrecen al temeroso la ilusión de la salida; la posibilidad de pensar que aún quedan vías de escape y podrá adentrarse cuando sea preciso en cualquiera de ellas, evitando así enfrentarse al objeto de su miedo. En efecto, quien es devorado por el miedo busca itinerarios de huida, no formas de enfrentamiento. Para el que está siendo desbordado por el miedo, la confrontación con aquello que lo produce no se vislumbra en su mente como una opción realista.

Como podemos ver, la temporalidad propia de la experiencia del miedo presenta unos rasgos bien diferenciados. A juicio de Heidegger tales rasgos obedecen a que —la específica unidad extática que hace existencialmente posible el atemorizarse se temporiza primariamente a partir del olvido, tal como ha sido caracterizado, el cual, como modo del haber-sido, modifica la temporización del correspondiente presente y futuro. La temporeidad del miedo es un olvido que, estando a la espera, hace presente. La interpretación común del miedo intenta, por lo pronto - conforme a su orientación por lo que comparece intramundaneamente -, determinar el ante-qué del miedo como mal

⁵⁶⁰ Ibídem, párrafo 68, p. 343. Encontramos aquí un uso del concepto de *imposible*, análogo al que hará Jacques Derrida, en los diversos contextos en los que despliega su reflexión sobre la experiencia de la autenticidad.

futuro' y, correspondientemente, la relación con éste como una espera. Lo que fuera de esto pertenece al fenómeno, es un sentimiento de disgusto"⁵⁶¹.

Parecerá a primera vista paradójico, pero quizá sea el olvido de la muerte lo que, con abrumadora frecuencia, sirva de coartada para la expansión cotidiana del miedo. Esto es así, porque se olvida aquello que, de una forma radical, puede atemorizarnos; debido a ese olvido, tememos tantas situaciones que no deberían causarnos ningún pavor. Es ésta una de tantas paradojas que envuelven la existencia humana. Debido a ella, el tiempo suspendido del miedo se hace mayor, y no hay que olvidar que éste es un tiempo hurtado a la vida y no recuperado a la muerte.

Heidegger se pregunta:

¿Cómo se relaciona con la temporeidad del miedo la de la angustia?" Estableciendo con ello una correlación que ha de ser esclarecida. En tal sentido declara que ha llamado al fenómeno de la angustia una disposición afectiva fundamental. La angustia pone al *Dasein* ante su más propio estar arrojado, desvelando lo desazonante del modo cotidianamente familiar del estar-en-el-mundo. Al igual que el miedo, la angustia está determinada formalmente por un *ante-qué* del angustiarse y un *por-qué*⁵⁶².

Sin embargo, tanto el *ante-qué* del angustiarse, como también sucede con el *por-qué*, son mucho más difusos que en el caso del miedo. Si aparecen como algo definido, ese algo es sustituido por otro elemento establecido después de la reflexión. En efecto, ésta revela que no era aquello que en principio pensábamos la verdadera causa de la angustia, nos dice que en realidad la causa es otra diferente y, cuando nos detenemos a considerar esta última, aparecerá otra causa distinta. Este proceso es inacabable porque la angustia

⁵⁶¹ *Ibídem.*

⁵⁶² *Ibídem.*

no es sin causa, pero tampoco constituye la respuesta a un elemento causal determinado⁵⁶³.

La superación de la angustia pasa por la puesta en perspectiva de aquello que nos rodea, tanto como por el establecimiento de su causa específica, si acaso la hubiere. Así,

la insignificancia del mundo abierta en la angustia desvela la nihilidad de todo lo que puede ser objeto de ocupación, es decir, la imposibilidad de proyectarse en un poder-ser de la existencia primariamente fundado en las cosas que nos ocupan. Ahora bien, la desvelación de esta imposibilidad significa dejar resplandecer la posibilidad de un modo propio de poder-ser⁵⁶⁴.

La percepción del mundo de quien siente la angustia no ha de resultar necesariamente empobrecida por la angustia que padece, al menos no en todas las direcciones del percibir. En verdad el que se angustia puede llegar a comprender que carece de valor la atención que ha puesto en determinados contenidos de la existencia. La angustia puede, en tal caso, resultar esclarecedora. A través de la angustia puedo comprender sobre qué es posible proyectar mi existencia. No para hacer de ella un existir sin angustia, sino para que el angustiarse tenga un significado existencial más profundo que el de alimentar la inacción o favorecer el refugio en la cobardía⁵⁶⁵.

Por lo demás, la diferencia entre miedo y angustia queda aclarada de manera definitiva cuando se abunda en la elucidación de sus causas respectivas. Es la reflexión sobre ellas lo que revela que

el miedo es provocado por el ente de la ocupación circunmundana. La angustia, en cambio, emerge desde el *Dasein* mismo. El miedo sobreviene desde lo intramundano. La angustia, en cambio, se eleva desde el estar-en-el-mundo como un arrojado estar vuelto hacia la muerte. Este 'irrupción' de la angustia desde el *Dasein*, comprendido tempóreamente, significa: el futuro y el presente de la angustia temporizan desde un

⁵⁶³ Dastur, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 29.

⁵⁶⁴ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 68, p. 344.

⁵⁶⁵ Tirvaudey, R., "L'impensé et l'altérité en question: Heidegger, Sartre, Kierkegaard", *PUF, Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 137/3, 2012, p. 341.

haber-sido originario que tiene el sentido de un traer de vuelta hacia la posibilidad de la repetición⁵⁶⁶.

Queda de esta manera resaltado con particular brío que, la sospecha de un futuro en el que se revivirán las experiencias negativas, se convierte en un factor disolutorio de la esperanza. En efecto, en esa sospecha se difumina toda proyección esperanzadora, al considerar lo venidero como sucesión de instantes de infelicidad o insatisfacción. Hay aquí un pesimismo que no proviene de la percepción de una causa del mal sino de una visión circular del tiempo. Por ello señala Heidegger que

incluso un fenómeno como la esperanza, que parece estar enteramente fundado en el futuro, debe ser analizado de un modo análogo al del miedo. A diferencia del miedo, que se refiere a un *malum futurum*, la esperanza ha sido definida como espera de un *bonum futurum*. Pero lo decisivo para la estructura de este fenómeno no es tanto el carácter 'futuro' de aquello *con lo que* la esperanza se relaciona, sino más bien el sentido existencial del esperar mismo. El carácter afectivo reside también aquí, primariamente, en el esperar en cuanto *esperar-algo-para-sí*⁵⁶⁷.

Así pues, vivir la esperanza parece exigir una visión lineal del tiempo en la que el punto inicial y el final de dicha línea no llegan a tocarse jamás. Una temporalidad pensada según un modelo circular tan sólo puede ofrecer la expectativa de la eterna reiteración de lo mismo. Esta expectativa, si bien no merece ser de antemano despreciada, no puede reflejar de manera adecuada la temporalización de la esperanza. En ella la esperanza, en su sentido radical, tan sólo puede representarse como un salto que nos coloque para siempre fuera del círculo de la reiteración.

No obstante, tampoco sería suficiente con plantear un cambio en el modo de representación, ya que, según Heidegger,

⁵⁶⁶ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 68, p. 345.

⁵⁶⁷ *Ibíd.*

el discurso es tempóreo en sí mismo, por tanto todo discurrir que hable sobre ..., de ... y a ... está fundado en la unidad extática de la temporeidad. Los modos verbales arraigan en la temporeidad originaria del ocuparse, se relacione éste o no con lo intempóreo. Con el concepto tradicional y vulgar del tiempo, al que la ciencia del lenguaje se ve forzada a recurrir, el problema de la estructura tempóreo-existencial de los modos verbales no puede *siquiera ser planteado*⁵⁶⁸.

Se apela de esta manera, a la dificultad añadida que surge a la hora de pensar en toda su radicalidad la naturaleza del tiempo, dificultad que se relaciona, en última instancia, con la propia estructura del lenguaje. *—La temporeidad se temporiza enteramente en cada éxtasis, y esto quiere decir que la unidad extática de la correspondiente plena temporización de la temporeidad funda la integridad del todo estructural constituido por la existencia, la facticidad y la caída, esto es, la unidad de la estructura del cuidado*⁵⁶⁹.

De nuevo, ahora en el planteamiento de *la caída*, nos encontramos con una cuestión vinculada al pensamiento teológico. También en este caso intenta Heidegger despojar su visión de connotaciones que puedan vincularla a una interpretación religiosa. Sin embargo, la idea de una caída sigue apelando a un desgajamiento de la plenitud del ser, a una expulsión del paraíso. Tan sólo podríamos contemplar otra dimensión del problema cuando lo vinculamos, en lugar de a las nociones de pecado, culpa y castigo, a los esquemas propios de la teosofía budista. En este caso, la caída sería la separación del ser, al aparecer la existencia individual como excrecencia o diferenciación a partir de la totalidad indiferenciada, y la salida de la misma no sería otra que el retorno al existir al margen de la individualidad que se produce con el retorno a la plenitud del ser. Pero todo esto es incompatible con el reforzamiento de la diferencia que se desprende de las nociones heideggerianas de *Dasein*, proyecto, culpa y

⁵⁶⁸ *Ibidem*, parágrafo 68, p. 349.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, parágrafo 68, p. 350.

temporeidad⁵⁷⁰. A este respecto, aunque es evidente que a él no le preocupaban en absoluto las posibles contradicciones en que pudiera llegar a incurrir, a nosotros sí que han de preocuparnos. En efecto, por más que podamos explorar las contradicciones planteadas con el fin de buscar en ellas un nuevo horizonte para la verdad, en última instancia hemos de esforzarnos por encontrar el modo de superarlas sin renunciar por eso a las nuevas perspectivas que hayan podido alumbrarse en el proceso que las hace estallar y permite la observación de lo que se hace presente tras ese estallido.

⁵⁷⁰ Dastur, F., *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004, pp. 93-4.

10

***El monstruo moral y otras criaturas de la zoología del
horror.***

—“Mis sueños, veo mi rostro, no el rictus de una máscara”.

Padorno, E., *Teoría de una experiencia*⁵⁷¹.

¿Cómo puede echar raíces el bien en la subjetividad? ¿Cómo es posible que surja en ella el mal? Éstas son cuestiones que nos preocupan desde el origen mismo de nuestra civilización. El estudio de lo que consideramos como rechazable o incluso monstruoso, desde un punto de vista moral, nos ayuda a comprender el alcance real que hoy les damos. Al mismo tiempo, nos permite enfocar desde un ángulo diferente el problema de la relación entre lo moral y lo jurídico.

Mientras me esforzaba en dar forma a esta Tesis Doctoral, la noticia de la muerte del General Manuel Contreras, responsable de la temible policía política de Pinochet durante los peores años de la represión en Chile, me llevó a pensar de nuevo en un asunto por el que siempre me había sentido atraído y que ya hemos visto que resulta pertinente tratar en esta indagación acerca de la identidad: la figura del monstruo moral. Lo primero que constatamos al hacerlo es que hay diferentes formas de monstruosidad, que abarcan un arco pleno de posibilidades, que va desde la anormalidad o deformidad física hasta la anormalidad o deformidad moral. Con toda justicia puede, pues, considerarse a Contreras un monstruo. El autor de la nota biográfica que leí en

⁵⁷¹ Padorno, E., *Teoría de una experiencia*, Edic. Cit., p. 157.

el periódico decía que éste falleció sin conocer la turbación producida por los cargos de conciencia, ya que no se sentía en absoluto culpable por ser el responsable de la tortura y asesinato de miles de personas durante los años más duros de la represión con la que se inició la dictadura del General Pinochet en Chile. A Contreras han venido a unirse, este tórrido verano, otros seres merecedores de formar parte de la borgiana historia universal de la infamia: un padre que asesina a sus dos hijas, decapitándolas con una sierra mecánica que compró el día anterior, mientras bromeaba con el dependiente de la ferretería que se la vendió; una madre que arroja a su hija recién nacida a un contenedor de basura; un padre que abusa sexualmente de sus tres hijos e intenta asesinar a su esposa, unos islamistas que decapitan en Palmira al arqueólogo de 82 años que estuvo hasta su jubilación cuidando del yacimiento, por considerar que se ocupaba de estudiar y cuidar objetos creados por idólatras, y un terrible etcétera que hace arder cotidianamente los periódicos con el combustible de la infamia humana.

No obstante, más allá de la crónica periodística, que con tanta rotundidad nos ofrece a diario su ramillete de certezas, vamos a intentar profundizar ahora con cautela en este asunto. En efecto, el catálogo de individuos considerados como monstruos es muy heterogéneo. Por ello encontramos en él seres cuyo comportamiento suscita un rechazo ético sin paliativos, junto a otros cuya *monstruosidad* nos parece mucho más cuestionable, tras someter su comportamiento a un análisis menos dependiente de ciertos prejuicios éticamente difíciles de justificar o de intereses inconfesables. En todo caso, en la reflexión sobre la monstruosidad puede ayudarnos un pensador que analizó con cuidado este problema, mostrando sus múltiples perfiles, sus

contradicciones y ambigüedades. Se trata de Michel Foucault, en cuyos planteamientos me apoyaré una vez más. Él nos ofrecerá el hilo conductor adecuado para adentrarnos en un laberinto del que no es fácil salir, pues incorpora numerosas falsas salidas y no posee ninguna verdadera vía de escape. En efecto, ninguna salida de este infierno permite seguir avanzando sin volver, al menos por una vez, la vista atrás.

La época en que el monstruo era una atracción de feria o un ser recluido a perpetuidad en un espacio artificial que lo escondía de la mirada pública, parece haber terminado. Hay que ser piadosos con el monstruo, éste es el mensaje que se repite ahora sin cesar. Sin embargo, frente al *monstruo* hoy se nos reclama una piedad que, por diversas razones, acaba siendo también confinadora y destructiva para el individuo que de forma injusta es censado como tal.

¿Cómo definiríamos hoy la monstruosidad? Pues bien, el monstruo es el ser ajeno a las simetrías físicas y morales, un sujeto en el que domina el desorden y la desmesura, aquel que no puede ser acotado ni permanecer en el interior de un espacio definido por las marcas de lo normal, pues la existencia le ha colocado fuera de toda posibilidad de normalización. Se nos pide una actitud piadosa ante él, pero esa petición viene igualmente del lugar desde el que se le ha configurado como ser monstruoso y se le ha estigmatizado. En consecuencia, es una piedad engañosa, pues exige que el monstruo se muestre de una forma peculiar: tiene que hacerse consciente de su *monstruosidad* y solicitar el perdón colectivo por ser lo que es, si aspira a ser

piadosamente tolerado en el territorio donde imperan el orden y la simetría, allí donde existe una armonía que se funda en una singular violencia contenida.

10.1. *La genealogía del monstruo moderno.*

Para Foucault, en el período de la Ilustración, se establece una dialéctica peculiar entre el fósil y el monstruo. Según lo interpreta él, —sobre el fondo del continuo, el monstruo cuenta, como en una caricatura, la génesis de las diferencias, y el fósil recuerda, en la incertidumbre de sus semejanzas, los primeros intentos obstinados de identidad⁵⁷². En la brillante prosa foucaultiana, eso es tanto como decir que el fósil nos pone en contacto, por la reiteración de su forma, con una morfología singular y al mismo tiempo común. Frente a esto, el monstruo representaría la obstinada e irreductible diferencia.

En efecto, el monstruo está marcado por la diferencia, estigmatizado por poseerla en una de sus formas radicales y ser expresión elocuente de la misma. El monstruo, de igual manera, señala el punto en que emerge la diferencia. Por tanto marca la diferencia y es marcado por ella.

Pero, ¿cuál es, en realidad, el lugar reservado para el monstruo en el contexto del saber filosófico? Ese lugar es el territorio de la heterogeneidad absoluta, al que la Filosofía siempre ha tenido vocación de acercarse. Tanto es así que, en algunos momentos, el propio filósofo ha sido percibido y marginado en la sociedad al ser considerado un ser monstruoso. De esta forma, para el filósofo, pensar el monstruo ha coincidido, en tales casos, con pensarse a sí mismo. Ese pensar ha de acompañarse y cotejarse con la reflexión sobre las características de un presente histórico en el que el filósofo no encaja.

⁵⁷² Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 157.

Recordemos, a modo de ejemplo, que ésta es una experiencia que han comentado numerosos espectadores, cuando aún los filósofos eran invitados a aparecer en las emisiones de televisión. En efecto, no encaja el pensador en un medio en el que hay que responder con la brevedad, rapidez y contundencia con la que ha de hacerlo un buen jugador de Trivial Pursuit. En cierta manera, el filósofo es el monstruo intelectual de los *mass-media* contemporáneos. Otros monstruos, por ejemplo, los autores de los crímenes más abominables, lo muestran todo con su mirada, desafiante o atolondrada, con sus elocuentes movimientos al ser conducidos desde el coche celular al Palacio de Justicia. Frente a esa elocuencia del asesino, el silencio del filósofo ante lo inmediato resulta insoportable y es percibido como un signo inequívoco de su monstruosidad.

No lejos del sentido de estas apreciaciones, señala Foucault que —diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la Filosofía⁵⁷³. En todo caso, el pensamiento filosófico da testimonio de la diferencia, intenta comprenderla y comprenderse en la diferencia. Por ese motivo, la Filosofía tiene que hacer del monstruo uno de sus objetos de estudio privilegiados. Pensar la actualidad, diagnosticar el presente, nos conduce de forma irremediable a enzarzarnos en el análisis de la dialéctica que se ha establecido entre lo normal y lo patológico⁵⁷⁴.

⁵⁷³ Foucault, M., “Foucault responde a Sartre”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 42.

⁵⁷⁴ Defert, D., “*Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault. Intervista a Daniel Defert*”, en *Materiali Foucaultiani*, 2, 2012, p. 146.

10.2. *El cuerpo dócil y el cuerpo inadaptado.*

Cuando se habla de los procedimientos disciplinarios, a través de los cuales se configura el cuerpo adaptado y se delimitan los contornos y movimientos del cuerpo monstruoso, siempre pensamos en grandes recursos coercitivos. Sin embargo, Foucault nos ha enseñado que es sobre la intensidad y sistematicidad del empleo de ciertos instrumentos sobre lo que descansa su eficacia. En su opinión, —no son ya juegos de representación que se refuerzan y se hacen circular, sino formas de coerción, esquemas de coacción aplicados y repetidos⁵⁷⁵. A este respecto, Foucault pone el acento en la utilización de todo un conjunto de recursos que tienen como finalidad modelar la conducta y aun el cuerpo de los individuos. Se trata de —horarios, empleos de tiempo, movimientos obligatorios, actividades regulares, meditación solitaria, trabajo en común, silencio, aplicación, respeto, buenas costumbres”. Y concluye que, en última instancia, lo que se pretende reconstruir, —no es tanto el sujeto de derecho”, sino —el sujeto obediente, el individuo sometido a hábitos, a reglas, a órdenes, a una autoridad que se ejerce en torno suyo y sobre él, y que debe dejar funcionar automáticamente en él⁵⁷⁶. De este modo, la vigilancia es la condición inexcusable para el conocimiento que una forma de poder llega a tener sobre los que están sujetos a ella. Por añadidura, saberse vigilado es requisito indispensable de la eficacia en las tareas de configuración del cuerpo y control sobre el comportamiento de los individuos.

Como es bien sabido, el modelo ideal de vigilancia y control lo encontramos en esa configuración, en principio tan sólo arquitectónica y, por tanto, configuradora de un espacio habitable, que Jeremy Bentham denominó

⁵⁷⁵ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 134.

⁵⁷⁶ *Ibídem*

Panóptico. Con respecto a sus características, Foucault interpreta que, en lugar de concebirlo como un edificio soñado por una imaginación delirante, ha de entenderse como —el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal⁵⁷⁷. Este artefacto tenía como finalidad asegurar, a través de la vigilancia y el control ejercidos sobre la conducta de los individuos, su transformación. El objetivo de ésta era hacer que su conducta se alejase de toda actitud antisocial y se configurase como consecuente expresión de la norma. El individuo —es también una realidad fabricada por esa tecnología específica del poder que se llama disciplina‘ (...) de hecho el poder produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción⁵⁷⁸. Cuando esa configuración resulta ineficaz, pueden producirse distintas formas de inadaptación. La más radical de todas ellas es la que se tipifica en cada contexto social como *conducta criminal*.

No obstante, Foucault explica que —el objeto crimen‘, aquello sobre lo que se ejerce la práctica penal, ha sido profundamente modificado: la calidad, el carácter, la sustancia en cierto modo de que está hecha la información, más que su definición formal. La relativa estabilidad de la ley ha cobijado todo un juego de sutiles y rápidos relevos. Bajo el nombre de crímenes y delitos, se siguen juzgando efectivamente objetos jurídicos definidos por el Código, pero se juzgan a la vez pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero, a la vez, las perversiones⁵⁷⁹. Se tratará además de determinar con la mayor nitidez posible un elemento crucial:

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 208.

⁵⁷⁸ *Ibíd.*, p. 198.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, p. 25.

hasta qué punto está implicada en ellos –al voluntad del sujeto”⁵⁸⁰. Es decir, se pretende establecer la implicación consciente y determinada del sujeto en el acto delictivo que ha cometido. Todo ello con el objetivo de establecer su responsabilidad en relación al mismo. Por lo que respecta a la definición del monstruo moral, este aspecto es determinante pues, en este caso concreto, el *monstruo* realiza el mal a sabiendas e incluso se recrea en él. El mal da sentido a su vida y la hace placentera, en la misma medida en que la transforma en algo odioso, perturbador y doloroso para los sujetos pasivos de su determinación criminal. El monstruo moral, de una u otra forma, siempre acaba haciendo ostentación del poder que puede ejercer sobre sus víctimas.

Las relaciones de poder –no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas”⁵⁸¹. Para Foucault si esos micropoderes se vienen abajo, no es siguiendo una lógica revolucionaria que subvertiría el orden social de arriba abajo. En su opinión, la lógica de estos cambios no responde a la ley del todo o nada. El funcionamiento de tales micropoderes depende de la eficiencia de una estructura reticular y a esa misma lógica responden sus efectos de permanencia o aniquilación.

La reticularidad fortalece la acción del poder, haciéndola más fluida y eficiente, pero también lo hace vulnerable ante la existencia de individuos que pueden realizar acciones con gran potencial destructivo desde los nódulos de la red, allí donde sus repercusiones pueden convertirse en catastróficas. De ahí, por ejemplo, la diferente repercusión social que tiene la acción del

⁵⁸⁰ *Ibidem*

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 34.

pederasta, ejemplo paradigmático de monstruo moral, cuando se vale de su posición personal en el interior de una institución para cometer sus horribles acciones. Podríamos decir que el efecto demoledor de sus actos se incrementa de forma proporcional, en la medida de la posición de poder que ocupa en el tejido institucional de la organización a la que pertenece. El conocimiento y el poder que ese tipo de monstruo moral puede poner en juego, en función de su posicionamiento individual en un punto nodular de una institución, incrementan las posibilidades que tiene de manipular, utilizar y destruir a otras personas. En todo caso, en líneas generales, ha de tenerse presente que existe una estrecha relación entre el mantenimiento del poder y la producción de saber, puesto que se produce de forma necesaria una implicación directa entre uno y otro extremo de la relación. En definitiva, —no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber⁵⁸². A su vez, el saber es requisito necesario para el efectivo ejercicio del control social.

En otros términos, Foucault nos hace ver que, más allá del perjuicio de orden material que pueda producir, —el daño que hace un crimen al cuerpo social es el desorden que introduce en él⁵⁸³. Ese desorden puede ser fruto de una espontaneidad destructiva, aunque puede suceder también que responda a un premeditado ejercicio de contrapoder. Frente a él se yergue el poder delimitado a través de su capacidad de imponer una gran variedad de sanciones y castigos. Aun así, señala el pensador francés que, —en su función, este poder de castigar no es esencialmente diferente del de curar o de educar. Recibe de ellos, y de su misión menor y menuda, una garantía desde abajo;

⁵⁸² *Ibíd*em

⁵⁸³ *Ibíd*em, p. 97.

pero no es menos importante, ya que se trata de la técnica de la racionalidad”⁵⁸⁴.

El orden exige cuerpos dóciles, correlato material necesario de las tecnologías eficientes en la regulación de ritmos y movimientos⁵⁸⁵. En ese sentido, Foucault considera que —el cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido”⁵⁸⁶. Así pues, el cuerpo debe asentir a las técnicas disciplinarias, sin resistirse a su naturaleza coercitiva. El monstruo, a veces, se configura a partir del no asentimiento, de la ausencia de docilidad. En su opinión, podemos hablar —de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de ‘cuarentena’ social, hasta el mecanismo indefinidamente generalizable del ‘panoptismo’”⁵⁸⁷. Pero, para él, esto no significa que la forma disciplinaria de ejercer el poder haya dejado obsoletas a las demás y las haya marginalizado. Antes al contrario, en su opinión, se ha infiltrado en todas ellas, modificando sus pautas de funcionamiento, —sirviéndoles de intermediario, ligándolas entre sí, prolongándolas y, sobre todo, permitiendo conducir los efectos de poder hasta los elementos más sutiles y más lejanos”. En todo caso, su efecto más relevante ha sido garantizar —una distribución infinitesimal de las relaciones de poder”⁵⁸⁸. A través de estas transformaciones se ha ido definiendo —todo un tipo de sociedad”⁵⁸⁹. En efecto, el objetivo de orden superior que tiene la aplicación de los procedimientos disciplinarios es, más allá

⁵⁸⁴ Ibídem, p. 309.

⁵⁸⁵ Sabot, Ph., “Linguaggio, società, corpo. Utopie ed eterotopie in Michel Foucault”, *Materiali Foucaultiani*, 1, 2012, p. 25.

⁵⁸⁶ Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Op. Cit., p. 33.

⁵⁸⁷ Ibídem, p. 219.

⁵⁸⁸ Ibídem

⁵⁸⁹ Ibídem

de la sumisión productiva de los individuos, su configuración misma como individualidades productoras y perpetuadoras del orden social.

Sin embargo, —~~e~~ un régimen disciplinario, la individualización es descendente: a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados: y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la norma por referencia⁵⁹⁰. En el extremo opuesto se situarían quienes, pretendiéndolo o no, son singularmente ajenos a ese sometimiento individualizador. Para Foucault, —~~s~~erata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas⁵⁹¹.

Parece que una de las preguntas que con más persistencia se ha hecho a sí mismo el poder establecido ha sido la siguiente: ¿cómo castigar a esos seres *monstruosos* e insumisos? No obstante, en su constante evolución, —~~el~~ castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos⁵⁹², tal como lo expresa Foucault, utilizando para ello una fórmula elocuente donde las haya.

En el ejercicio de poder que supone juzgar apreciamos cambios de una gran repercusión. El poder adquirido por todo un conjunto de terapeutas sociales se ha incrementado de forma paulatina desde hace más de un siglo. Por eso pone de relieve Foucault que —~~el~~ juez en nuestros días hace algo muy distinto de

⁵⁹⁰ *Ibíd.*, p. 197.

⁵⁹¹ *Ibíd.*, p. 33.

⁵⁹² *Ibíd.*, p. 18.

juizar'. Y no es el único que juzga"⁵⁹³. En efecto, su principal objetivo no es ya tanto el castigo en sí sino el marcaje, de ciertos individuos y determinadas zonas, como peligrosos. Se trata de estudiar y singularizar los riesgos. El juez no es ya un —experto en responsabilidad, sino [un] consejero en castigo; a él le toca decir si el sujeto es —peligroso', de qué manera protegerse de él, cómo intervenir para modificarlo, y si es preferible tratar de reprimir o de curar"⁵⁹⁴.

En última instancia, el cuerpo dócil no es atractivo para el poder solamente por su docilidad. Ésta tiene objetivos determinados, que condicionan los singulares modelos de relación con el propio cuerpo que se van imponiendo en la sociedad. Por ello acierta Foucault al hacernos ver que —queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual"⁵⁹⁵. Asimismo, hemos de indagar en cada momento cuáles son los recursos y estrategias de configuración que se ponen en marcha"⁵⁹⁶.

Un ejemplo llamativo es el manejo de las sustancias que se consideran *drogas o sustancias estupefacientes* en una sociedad determinada, así como el uso de otras que no tienen menores efectos sobre la condición física del individuo, sus experiencias mentales y su conducta, pero que son consideradas como *medicamentos*. A ese respecto, Foucault ha sido uno de los pensadores que con más fuerza ha criticado la pertinencia de tal frontera y su sentido. Por ello ha manifestado que —la lucha antidroga es un pretexto para reforzar la represión social", produciendo —curriculaciones policiales, pero además exaltación del hombre normal, racional, consciente, adaptado"⁵⁹⁷.

⁵⁹³ Ibídem, p. 28.

⁵⁹⁴ Ibídem, p. 29.

⁵⁹⁵ Foucault, M., "Poder-cuerpo", en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, p. 106.

⁵⁹⁶ Balza, I., "Tras los monstruos de la biopolítica", *Dilemata*, año 5, n° 12, 2013, pp. 30 y ss.

⁵⁹⁷ Foucault, M., "Más allá del bien y del mal", en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit., p. 38.

Desde esta perspectiva, ciertos individuos serán considerados por sus adicciones como monstruos, mientras que otros pasarán a ser vistos como enfermos. Conviene reparar, a este respecto, en cómo juzgar que ciertos drogadictos son en realidad *enfermos* es el primer paso para su aceptación en la sociedad. En cualquier caso, para Foucault, tan sólo generando un saber alternativo podemos afrontar los retos del presente. No en vano, las diferentes configuraciones de poder se fundan sobre otras tantas constelaciones de saber, tal como él nos ha ido mostrando desde sus primeras obras. Su conclusión viene a indicar de manera ostensible que —~~est~~amos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad”⁵⁹⁸. Claro que esa verdad funcional, no es nunca aquella verdad de otrora, que había que escribir con mayúscula.

10.3. *El monstruo encadenado.*

El manicomio y la prisión han sido los lugares de mayor relevancia, en lo que se refiere al encierro de los individuos cuya divergencia les ha hecho ser considerados con frecuencia como monstruos. Si hablamos de la prisión, institución destinada al confinamiento y reforma de los *monstruos morales*, hemos de recordar que Foucault considera que su ~~ra~~caso ha sido inmediato, y registrado casi al mismo tiempo que el proyecto mismo. Desde 1820 se constata que la prisión, lejos de transformar a los criminales en gente honrada, no sirve más que para fabricar nuevos criminales, o para hundirlos todavía más

⁵⁹⁸ Foucault, M., “Curso del 14 de enero de 1976”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit, p. 140.

en la criminalidad. Entonces, como siempre, en el mecanismo del poder ha existido una utilización estratégica de lo que era inconveniente”⁵⁹⁹.

En conclusión, las razones que hacen que la prisión se mantenga como forma privilegiada de castigo han de ser otras, muy alejadas de lo que pretende el discurso de la redención en su afán de justificarla⁶⁰⁰. En cualquier caso, todo esto adquiere su verdadera dimensión cuando comprendemos que —el individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido”⁶⁰¹.

La prisión representaría el punto extremo de toda una serie de instituciones normalizadoras, cuyas finalidades son legitimadas por medio de las continuas referencias a sus funciones terapéuticas. El mismo ejercicio del poder que conduce a la reclusión de ciertos individuos, es considerado como una actividad terapéutica. —El juez se presenta como terapeuta del cuerpo social, como trabajador de ‘salud pública’ en sentido amplio”⁶⁰². En consecuencia, es la salud pública, su fundamentación y su defensa, lo que lleva a apartar al monstruo, a convertirlo en objeto de vigilancia y conocimiento.

En opinión de Foucault, —no encontramos con tres fenómenos superpuestos que no concuerdan entre ellos: un discurso penal que pretende tratar más que castigar, un aparato penal que no cesa de castigar, una conciencia colectiva que reclama punitivos singulares e ignora lo cotidiano del castigo, que se

⁵⁹⁹ Foucault, M., “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit., p. 90.

⁶⁰⁰ Olivier, L., “Michel Foucault, éthique et politique”, *Politique et Sociétés*, 29, 1996, pp. 47-8.

⁶⁰¹ Foucault, M., “Curso del 14 de enero de 1976”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Op. Cit., p. 144.

⁶⁰² Foucault, M., “La angustia de juzgar”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Edic. Cit., p. 115.

ejerce silenciosamente en su nombre”⁶⁰³. Por tanto, las relaciones entre esos tres niveles –discurso, aparato penal y conciencia colectiva- distan mucho de ser armónicas. Su armonización artificiosa es el resultado de estrategias de poder específicas.

Por todo cuanto hemos comentado hasta aquí, concluye Foucault que, desde el siglo XIX, hemos entrado —en una época de ortopedia social”⁶⁰⁴. Pero la generalización de la ortopedia social provoca, de suyo, una expansión de la monstruosidad, multiplicando el número de los individuos cuya divergencia no remite con la aplicación de ninguna prótesis moral o física.

10.4. *Poderes y resistencias.*

Nos ha enseñado Foucault que, —“donde hay poder hay resistencia”, insistiendo además en que la resistencia —“nunca está en posición de exterioridad respecto del poder”⁶⁰⁵. Por tanto, la resistencia es inmanente al poder. Es generada por el funcionamiento mismo del poder. Tan sólo los hábitos sociales minimizan la generación de las resistencias o atenúan al menos sus efectos. —El hábito —nos dice Foucault- es el complemento del contrato para aquellos que no se hallan vinculados por la propiedad.

De suerte que el aparato de secuestación fija los individuos a los aparatos de producción fabricando hábitos por un juego de coerciones, aprendizajes y castigos. Este aparato debe producir un comportamiento que caracterice a los individuos, debe fabricar un nexus de hábitos por el que defina la pertenencia

⁶⁰³ Ibídem, p. 119.

⁶⁰⁴ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1983, p. 98.

⁶⁰⁵ Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1984, vol. I, p. 115.

social de los individuos a una sociedad, es decir, fabrica algo así como la norma⁶⁰⁶.

Desde esa perspectiva, el monstruo sería también aquel que rompe el contrato social, y se resiste a asumir como propia cualquier narrativa que legitime la sumisión de la singularidad a un orden establecido que no puede ocultar su trasfondo disciplinario.

10.5. *El monstruo recuperado: lectura positiva de la monstruosidad.*

El genio, el artista absoluto, nos proporcionaría en nuestra sociedad la imagen del monstruo asumido, de la monstruosidad integrada en el orden social. A su vez, a través de la tolerancia frente al mismo, los poderes instituidos muestran universalmente su apertura y magnanimidad. Por su parte, Foucault piensa que la ética del cuidado de sí nos conduce a ensayar una singular aproximación al artista. A su juicio, ~~se~~ debería ligar el género de creación que tiene consigo mismo con una actividad creadora que estaría en el corazón de su actividad ética⁶⁰⁷. Esta apelación a la creatividad, en relación a la propia vida, ha chocado en multitud de ocasiones con los patrones de normalidad, llevando a ser considerados como seres monstruosos a individuos que en su existencia cotidiana manifestaban una legítima rebeldía en relación a lo establecido. De esa forma se les ha presentado como monstruos, vinculándolos a otros seres que, con toda justicia, merecen permanecer dentro de esa equívoca categoría. Si alguna conclusión podemos extraer del recorrido que hemos realizado hasta aquí, ésta es que la subjetividad no dejará de estar

⁶⁰⁶ Foucault, M., “El poder y la norma”, en VVAA, *Discurso, poder, sujeto*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, p. 216.

⁶⁰⁷ Foucault, M., “El sexo como moral”, en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, p. 194. Cfr. Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 37 y ss.

amenazada y, en efecto, vivirá asimismo bajo permanente amenaza todo aquel que intente hacer de su vida materia de una creación en la que lo ético y lo estético buscan una específica fusión. Por ello, pensaba Foucault que, en nuestra época, la lucha contra las distintas formas de sometimiento de la subjetividad tiene una importancia creciente, aunque sigan persistiendo, plenas de legitimidad y sentido, ~~—~~ las luchas contra la dominación y la explotación”⁶⁰⁸.

⁶⁰⁸ Foucault, M., « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », en, Dreyfus, H. – Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p.303.

11

***Poder, lenguaje y alteridad. Una aproximación desde
Jacques Derrida y Michel Deguy.***

—Ajedrez misterioso la poesía, cuyo tablero y cuyas piezas cambian como en un sueño y sobre el cual me inclinaré después de haber muerto”⁶⁰⁹.

Hasta ahora nos hemos centrado en la cuestión de la configuración de la identidad, pero es necesario asimismo analizar la posibilidad de ruptura de la identidad y el planteamiento de la confrontación de la identidad establecida con la alteridad. A ello dedico este capítulo y el siguiente.

Empezaremos por explorar el vínculo que puede establecerse entre la afirmación de la identidad, la exploración de la alteridad y las formas de expresión más radicales, entre las que es incuestionable situar la expresión poética, como medio de expresar la identidad en su más profundo sentido. Desde éstas será posible pensar desde otros ángulos la relación entre lenguaje, pertenencia y derecho. Iniciaremos nuestra aproximación a estas cuestiones tomando como base la relación entre dos grandes pensadores que son a la vez dos extraordinarios escritores, Jacques Derrida y Michel Deguy.

La conexión entre ellos, en lo que se refiere a la forma en que conciben la escritura, es esencial. Al avanzar en este terreno nos encontramos con la idea de Derrida de la inapropiabilidad de la lengua y su necesario contrapeso, que no es otro que la necesidad vital de apropiación de un idioma. Deguy se sitúa en un punto próximo a Derrida pero, con la peculiaridad que confiere el lenguaje poético a su expresión, sabe asumir que el suyo es un proyecto de apropiación siempre fallido y constantemente reintentado. Sin embargo, el lenguaje poético conlleva a la vez un intento de dejar una huella inscrita en la

⁶⁰⁹ Borges, J. L., *El Otro, el Mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1966, p. 5.

lengua. Al poeta no le basta, al menos si concibe la poesía tal como Deguy la entiende, con el modo de apropiación que se consume en el idioma. El poeta que Deguy siempre ha querido ser, por el que ha empeñado su escritura y su vida, es el que afronta la tarea imposible de explicar la lengua a sí misma, de hacer que la lengua reflexione sobre sí misma, por medio de la expresión poética. Ésta indica los límites, pero al mismo tiempo, apunta las posibilidades de trascender las formas comunes de expresión y pensamiento. Ambos buscan lo esencial, ambos saben que lo esencial es lo que queda cuando creías que lo habías suprimido todo. Se manifiesta así que hay una conexión entre identidad personal y lenguaje, que se muestra de la forma más radical en la creación poética.

Cuando leemos los escritos de estos dos creadores, nos convencemos de que el filósofo se dedica a pensar en lo que nadie quiere pensar, advertimos que la Filosofía no piensa la utopía, sino que es la utopía. Imaginamos a través de esas lecturas una vida fuera de la caverna. ¿Qué mayor utopía podríamos concebir? —Exponiéndose uno a la alteridad del mundo y sus oportunidades, también se está expuesto a la oportunidad de ser conocido, visto y reconocido por el Otro. En el viaje y en la lectura deconstructiva, la muerte literal y metafórica coinciden y son denominadas simplemente, si deben ser denominadas de algún modo, el porvenir⁶¹⁰. Nos evocan estas palabras el eco de un fragmento del poema titulado —Somnio”, en el que Jorge Luis Borges dice: —Cero esta noche en la terrible inmortalidad: ningún hombre ha muerto en el tiempo, ninguna mujer, ningún muerto/porque esta inevitable realidad de fierro y de barro tiene que atravesar la indiferencia de cuantos estén dormidos

⁶¹⁰ Powel, J., *Jacques Derrida*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, p. 124.

o muertos -aunque se oculten en la corrupción y en los siglos- y condenarlos a vigilia espantosa”⁶¹¹. En consecuencia, la inmortalidad como pesadilla, como un sueño que revela su verdadera naturaleza cuando quiere recordarlo el poeta, instantes después de su cotidiano despertar a otro sueño. No en vano, en su escrito titulado —“¿Qué cos’è la poesia?”⁶¹², nos dice Derrida que —“no hay poema sin accidente, no hay poema que no se abra como una herida y que no sea, al mismo tiempo, hiriente”⁶¹³. La lucidez que está presente en esas líneas se concibe como penoso accidente.

Escribe Jorge Luis Borges en un pasaje del poema titulado —“El Glem””: “Y, hecho de consonantes y vocales/habrà un terrible Nombre/que la esencia cifre de Dios y que la Omnipotencia/guarde en letras y sílabas cabales”⁶¹⁴. Ciertos ecos de este modo de reflexionar, desde la expresión poética, acerca de ese peculiar gesto que es el nombrar los encontramos en Derrida y Deguy. Ellos nos invitan a pensar cómo marca el nombre, a indagar acerca de cómo reporta un destino. El nombre es el del padre o la madre, el del abuelo o la abuela, el de algún pariente o amigo muy queridos, especiales por algún motivo para los padres que lo ponen, que inscriben el nombre, decidido tantas veces antes de ver el rostro del recién llegado, de quien acaba de nacer y nace ya adosado a un nombre, a una definición. A partir de esa asociación, comienza una inscripción, que no es la del Registro Civil, que es previa al trámite realizado en esa institución. Habla a ellos sin hablar.

Más que identificarnos, el nombre nos inscribe en el mundo humano, nos da la posibilidad de ser parte de él, de reconstruirlo y apropiármolo de alguna

⁶¹¹ Borges, J. L., *Op. Cit.*, p. 6.

⁶¹² Derrida, J., *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp. 303-311.

⁶¹³ *Ibidem*, p. 307.

⁶¹⁴ Borges, J. L., *Op. Cit.*, p. 24.

manera. El nombre llama a los otros antes que al sujeto que lo porta. Habla de ellos, de los otros, vivos o muertos, vivos y muertos.

El nombre encierra asimismo una apuesta, que nadie puede completar, a la que ninguno puede responder, que no se puede colmar, que se pierde siempre y no se puede pagar. El nombre es por ello promesa, promesa siempre incumplida, imposible de cumplirse. Pero no es el tiempo, no es el mundo lo que impide su cumplimiento; es la naturaleza misma de lo prometido. El nombre promete una humanidad irrealizable, nunca realizada por quien antes lo llevó; imposible de cumplir para cualquiera que lo porte nuevamente. Cada vez se empieza de nuevo y nunca se realiza. Creemos que sí, que éste o aquel, que aquella o la otra, colmó, realizó. A mayor distancia, a mayor posibilidad de creer.

Más tarde nuestro propio fracaso nos indica que estamos frente a una realización imposible. Nada sucederá que altere eso; puede que alguien crea que no es así, que se sienta realizado. Pero es tan ridícula esa convicción que, si dura algo en el tiempo, mejor no desmentirla. Mejor no tomarse el trabajo de desmentirla, mejor esperar a que sean el tiempo o el mundo quienes la desmientan.

En un bello pasaje del poema titulado —“El alquimista”, escribe Borges: —Y mientras cree tocar enardecido/El oro aquél que matará la Muerte./Dios, que sabe de alquimia, lo convierte/En polvo, en nadie, en nada y en olvido”⁶¹⁵.

¿Soledad? ¿Cómo hablar de soledad cuando no hay nadie a quien se pueda, con propiedad, considerar un ser solitario? La soledad es impensable desde la inscripción del nombre. Al inscribir el nombre, al pronunciarlo tras haberlo

⁶¹⁵ *Ibíd.*, p. 47.

inscrito, un soplo de aire aleja la soledad, la aventa tan lejos que nunca podremos alcanzarla. Pero, ¿quiere esto decir que estaremos acompañados a partir de entonces?

Más bien habría que señalar que estaremos en compañía, aunque no por ello acompañados. El acompañamiento es algo excepcional, es raro que la orquesta aparezca cuando la reclama quien se autoproclama solista. A diferencia de ello, si aparece, va tocando extrañas melodías, como las músicas de un pasacalles al que no queremos unirnos. En unos versos del poema titulado —Límites”, dice Borges: —~~N~~ volverá tu voz a lo que el persa/dijo en su lengua de aves y de rosas,/cuando al ocaso, ante la luz dispersa,/quieras decir inolvidables cosas”⁶¹⁶. ¿Cómo, en efecto, ir detrás de esos músicos que nos han sacado de nuestro sopor? ¿Cómo saltar y fingir alegría, cuando tan sólo el halo del sueño que ellos han roto nos parecía protector?

Un gesto sanciona la entrada en el mundo de cada nuevo ser humano. Tras verlo nacer, sus padres toman la decisión definitiva con respecto a cómo se va a llamar. Ese gesto de sus progenitores marcará su vida. ¿Obedece al azar? Lo más sencillo, diríamos, es admitir que se trata de algo azaroso. Aunque más simplificador aún sería evitar la pregunta, considerando que es una de esas cuestiones sin sentido, por las que mejor ni preguntar. En uno de los versos del poema titulado —Una brújula”, dice Borges: —~~D~~etrás del nombre hay lo que no se nombra”⁶¹⁷.

La Filosofía está llena de cuestiones de este tipo, a las que muchos no se aproximarán, por considerar que tienen algo mejor que hacer antes que perder

⁶¹⁶ *Ibíd.*, p. 21.

⁶¹⁷ *Ibíd.*, p. 6.

el tiempo con ellas. Para Jacques Derrida y Michel Deguy no hay mejor forma de hacer Filosofía que perder el tiempo abordando este tipo de cuestiones.

Max Loreau nos dice que —hay una noción clave en la poética de Deguy, ésta es la de figura⁶¹⁸. Y añade, precisando las características de ese desplazamiento que caracteriza la escritura de Deguy: —...cuando pretende deslizarse desde el tono teórico hacia la poesía, la escritura que busca procede insertando en el seno del logos teórico metáforas tomadas del mundo —por tanto, extraídas de lo que en principio está fuera de la teoría. Más exactamente: remplazando ciertas palabras teóricas por un equivalente extraído del mundo sensible⁶¹⁹.

La dicotomía que aquí se presupone, de obvia raíz platónica, no se sostiene bien. En realidad, se trataría más bien de un desplazamiento al que correspondería un reemplazamiento, que se repite continuamente. La posición teórica buscada, se hace asequible a partir del lenguaje vinculado a las experiencias cotidianas. Lo extraordinario sólo puede emerger entre lo trivial. Esto cuadra muy bien con las dos direcciones que, a juicio de Deguy, puede tener el lenguaje poético. En primer lugar, —al poesía como lenguaje de las esencias” y, en segundo término, —al poesía como lenguaje del lenguaje⁶²⁰.

Estas dos direcciones no son excluyentes, sino complementarias, en la poesía de Deguy. La principal vía de conciliación está en —al poesía como lenguaje de las esencias del lenguaje⁶²¹. Derrida supo ver en ello la íntima conexión que existe entre la poesía, así concebida, y la Filosofía.

⁶¹⁸ Loreau, M., *Michel Deguy, La poursuite de la poésie tout entière*, Paris, Gallimard, 1980, p. 15.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 25.

⁶²⁰ *Ibidem*, p. 27.

⁶²¹ *Ibidem*.

En todo caso, el elemento reflexivo que, de forma necesaria, está presente en la poesía, tiene un gran peso en la obra de Deguy. Hay en ella, en primer lugar, una *figuración* o representación de la realidad. También una vinculación con la —*sinaxis de lo visible*—; pero, en última instancia, hay una teoría en la propia poesía, pues ésta es fruto de una reflexión continua sobre el lenguaje y en el lenguaje. En *Fragments du cadastre*, escribe: —el poeta yerra a la busca de los lugares de la esencia. Quiere escuchar el precipicio, la pendiente, la tormenta, la colina, heraldos del ser, y quien le anuncie de qué manera está en el mundo”⁶²².

Los ecos heideggerianos y derridianos son perceptibles en esta toma de posición de Deguy⁶²³. Por otra parte, dicho posicionamiento coincide en buena medida con lo expresado por Jorge Luis Borges, en el Prólogo de su obra *El Otro, el Mismo*. En concreto cuando nos dice que

Peter escribió que todas las artes propenden a la condición de la música, acaso porque en ella el fondo es la forma, ya que no podemos referir una melodía como podemos referir las líneas generales de un cuento. La poesía, admitido ese dictamen, sería un arte híbrido: la sujeción de un sistema abstracto de símbolos, el lenguaje, a fines musicales. Los diccionarios tienen la culpa de ese concepto erróneo. Suele olvidarse que son repertorios artificiosos, muy posteriores a las lenguas que ordenan. La raíz del lenguaje es irracional y de carácter mágico. El danés que articulaba el nombre de Thor o el sajón que articulaba el nombre de Thunor no sabía si esas palabras significaban el dios del trueno o el estrépito que sucede al relámpago. La poesía quiere volver a esa antigua magia⁶²⁴.

La escritura de Deguy supone un constante merodear en torno a esas ideas que Borges expresaba a propósito de la poesía, conectando el lenguaje y el mundo a partir de la experiencia de la corporeidad. —El cuerpo bastante profundo, bastante comprometido, bastante atrapado en el ser para que el

⁶²² Deguy, M., *Fragments du cadastre*, Paris, Gallimard, 1960, p. 10.

⁶²³ Derrida, J., « Comment nomer », en Charnet, Y. (Dir.), *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*, Paris, La Table Ronde/Belin, 1996, pp. 204-5.

⁶²⁴ Borges, J. L., *Op. Cit.*, p. 5.

corazón esté oprimido en él, para que en él nazcan las lágrimas. El hombre señal de alarma. Abandona el rebaño dispersado del ser. Asiste al terror del rebaño”⁶²⁵.

Por su parte, Derrida relaciona corporeidad y escritura en los planos más diversos imaginables. En un texto al que ya me he referido y que lleva por título —*le folie doit veiller sur la pensée*”, que es en realidad una entrevista realizada por François Ewald en 1995⁶²⁶, plantea algunas cuestiones que ahora vienen al caso. En concreto, en un momento de la misma, el entrevistador le pregunta a propósito de su identidad personal y Derrida responde que quiere buscarla y vivirla más como forma de resistencia que como recurso agresivo de autoafirmación⁶²⁷.

En esas mismas páginas, Derrida recuerda la importancia de la obra de André Gide en su despertar literario-filosófico. En particular se refiere a *Nourritures terrestres*, obra que le influyó mucho. Como también lo hizo su aproximación juvenil a Nietzsche y a Rousseau. Un libro de éste último tenía para él una resonancia particular. Se trata de las *Rêveries*. En ese mismo contexto habría que situar su lectura de Albert Camus. Algo más tarde, según su propia confesión, trabaría contacto con el pensamiento de Bergson y el de Sartre⁶²⁸. Derrida realiza así su propia experiencia del desajuste, del desasosiego y la inadaptación.

Es curioso que, tanto en la explicación del punto de partida de la Filosofía como en la del origen la poesía, sea recurso común la apelación a un estado psicológico que se ha definido como *asombro*. Éste sería además el punto de

⁶²⁵ Deguy, M., *Poèmes de la presque île*, Paris, Hemann, 1961, p. 49.

⁶²⁶ Derrida, J., “*Une folie doit veiller sur la pensée* », en Derrida, J., *Points de suspension*, Edic. Cit.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 350.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 352.

partida de una entrega a la contemplación que daría otro sentido y dimensión a la vida. Habría que preguntarse, en el caso particular de la Filosofía, por qué hemos de considerar que nació del asombro ante el mundo y no de la desazón frente a él. Esto último, a saber, que el origen de la Filosofía está en la frustración que la realidad nos produce y no en el obnubilado admirarse frente a la magnificencia de la misma, es lo que plantea Simón Critchley en su libro *La demanda infinita*. No puedo sino estar de acuerdo con él⁶²⁹.

En cuanto a la poesía, si la entendemos tal como la entienden Deguy y Derrida, está claro que hay una analogía con el origen del despertar filosófico. En ambas se comparte una suerte de emoción del descubrimiento, que es tan incontenible como el desbordamiento de la pasión amorosa. Pero, al mismo tiempo, hay en su origen una desazón, una herida. Sea como fuere, admitiendo el peso que en ella puedan tener el azar y la emoción, nada debería ser para nosotros más razonable que la búsqueda de una explicación de tales factores, por más que esa búsqueda pueda aproximarnos a la sinrazón. Desde esta perspectiva, nada parece ser más razonable que cierta forma peculiar de locura que, desde el ámbito poético y el filosófico, vigila la razón establecida.

Pues en ambas se trata de hacer sin haber perfilado mentalmente los límites del hacer. Si bien, contra todo pronóstico, ese hacer no lleva de manera necesaria al error. Incluso podría suceder que nos encontráramos con la sorpresa de un nivel de acierto similar al resultante de los más afinados cálculos. ¿Es tan grande el peso de la intuición en el conocimiento? ¿Es en verdad inmenso el precio a pagar en la moneda del orgullo? En cualquier caso, pienso que el ser humano debe poner el mismo empeño en el lento y penoso

⁶²⁹ Critchley, S., *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*, London-New York, Verso, 2007, pp. 1-2.

construir que en la búsqueda del fulgurante descubrimiento. El ámbito del Derecho constituye una excelente ejemplificación de las dificultades y bondades del construir, como labor individual y colectiva a un tiempo.

Conviene traer aquí a colación que el problema socrático central no era tanto encontrar las definiciones esenciales de lo esencial, sino conseguir que los ciudadanos de Atenas se embarcaran, con todas las consecuencias, en la búsqueda de las mismas. Esto es lo que importa también ahora, por encima de cualquier otra consideración: explotar la energía producida por la insatisfacción, por la desazón frente al mundo, haciendo de ella el medio para cuestionarlo y embarcarse en el intento de construir un sentido para la acción. También ahora ese proceso ha de iniciarse caso a caso, uno a uno, desde lo individual a lo colectivo.

Al leer la correspondencia entre Michel Deguy y Jacques Derrida vemos que las numerosas cartas que cruzaron a lo largo de su vida dan testimonio constante de una gran amistad pero, sobre todo, de una instigación mutua al socrático despertar. En ellas se aprecia, ante todo, el apoyo mutuo y el calor humano, aunque también pueden rastrearse las huellas de un permanente intercambio de ideas y un flujo de emociones compartidas, ante la tarea filosófica y la labor de la escritura. Derrida va mostrándose, a través de sus cartas, como un intelectual cada vez más seguro de sí mismo, más centrado en su proyecto filosófico personal. Sin embargo, esto no le conduce a ninguna actitud prepotente. Por el contrario, lo vemos siempre cercano y sencillo con su viejo amigo, al que precisamente llama siempre —*mon vieux Michel*”.

También hay un reconocimiento constante de la deuda intelectual que él mismo tiene con Deguy. Derrida demuestra tener un carácter muy cálido. Es

siempre correcto y educado, pero jamás frío o distante. Podríamos decir que su actitud hace honor al canon del perfecto caballero. Admite la confrontación intelectual con otros como una especie de inevitable mal menor que va unido a la profesión, pero aprecia sobre todo la lectura intensa de los textos importantes, el diálogo con los grandes pensadores y la cómplice amistad con los compañeros de viaje, como siempre lo fue Michel Deguy.

Así pues, en el caso particular de las cartas de Derrida a Deguy, la impresión que transmite su lectura es la de una amistad duradera, con un fuerte componente de conexión intelectual. Se hace evidente que Derrida sentía una gran admiración por la poesía de Michel Deguy, así como un gran respeto por sus opiniones y juicios filosóficos, aunque en ocasiones discrepe de estos últimos.

Se entiende que el respeto era mutuo y que, de igual manera, Deguy admiraba en Derrida al intelectual tanto como a la persona, si es que ambas cosas pueden separarse en este caso. Queda asimismo claro que Deguy valoraba mucho la lealtad de su amigo Jacques, máxime cuando sabemos que le hicieron sufrir mucho algunas traiciones que padeció, por parte de quienes él consideraba personas de absoluta confianza.

Si alguna reticencia de Deguy puede apreciarse, se produce tan sólo por la amistad o relación que Derrida mantuvo con ciertas personas que él consideraba hostiles o, sencillamente, detestaba. Pero, en estas ocasiones, se trata más bien de respuestas emocionales, que sólo se pueden entender en un contexto determinado: el de la escena cultural parisina, en la que hay que darse muchos empujones y codazos unos a otros, con objeto de asegurarse un hueco y no quedar fuera de la foto de tan mal avenida *familia*.

Una cuestión central es la expresión del pensamiento, aunque ésta no puede desvincularse de otras dos: el instrumental lingüístico adecuado para ser empleado en dicha construcción y el modo de trascender o romper con las formas usuales de pensar.

En lo que se refiere a la primera de ellas, hay que hacer referencia a la búsqueda incesante de las posibilidades expresivas de la lengua francesa. Ante todo, haciendo una incursión en el lenguaje poético, ya sea desde la Filosofía o desde la creación literaria. Esto es evidente en Deguy, pero también está presente en Derrida. El intercambio de ideas entre ellos es continuo. Además, ambos comparten la admiración por ciertos poetas, de un modo especial por Paul Celan. Puesto que afecta de forma directa al asunto que estamos abordando recordemos que, en una entrevista que concedió a Évelyne Grossman, se refería Derrida a Paul Celan y a su relación con la lengua alemana.

Celan no era alemán, el alemán no era la única lengua de su infancia y no escribió sólo en alemán. Sin embargo, hizo todo lo posible, no diría que para apropiarse la lengua alemana, ya que lo que sugiero es que uno no se apropia una lengua, sino para soportar un cuerpo a cuerpo con ella. Lo que intento pensar es un idioma (y el idioma quiere decir justamente lo *propio*, lo que es propio) y un registro en el idioma de la lengua que hace al mismo tiempo la experiencia de la inapropiabilidad de la lengua⁶³⁰.

Para Derrida, como sabemos, es imposible que un individuo se apropie una lengua, aunque sí puede adueñarse de un idioma. Su idioma es propio, tiene los límites que sus características singulares como individuo y su historia personal le confieren.

Surge así, necesariamente, la cuestión de la traducción. La poesía nos ofrece los mejores ejemplos de las dificultades que presenta la traducción. La poesía

⁶³⁰ Derrida, J., « La langue n'appartient pas », entretien avec Évelyne Grossman, *Europe*, 7^e année, n° 861-862, Janvier-Février, 2001, p. 83.

no es traducible y, sin embargo, cada lectura de un poema es al propio tiempo una traducción del mismo. Por tanto, nos encontramos en ella frente a la posibilidad y la imposibilidad, la dificultad y la necesidad de la traducción. Es una cuestión en la que las posiciones respectivas de Deguy y Derrida se encuentran una y otra vez.

En una carta que Derrida dirige a Deguy, fechada el día 30 de marzo de 1964, distingue entre la *traducción* como *hecho* y la *traducibilidad*, entendida como *posibilidad*. En este último caso, se trata de una posibilidad nunca realizada o materializada de forma definitiva⁶³¹.

La reflexión sobre la apropiabilidad o inapropiabilidad de la lengua ha de conectarse con esta de la traducción. La lengua es inapropiable, por tanto, la traducción es imposible. Sin embargo, el proceso que aboca a la posesión de un conocimiento del idioma nos puede dar una pista sobre cómo enfocar la cuestión de la traducción, que tan sutilmente se vincula al problema de la identidad. En el caso concreto de la poesía, la comprensión del poema conduce al lector a una suerte de apropiación. Lo apropiado no es sólo lo figurado o representado en el poema, sino unas formas peculiares de representación, que pasarán a formar parte del patrimonio idiomático del lector.

Afirma Deguy que —traducir tiene lugar, o se entiende, según dos isotopías, en principio distintas⁶³². Añadiendo que se —se trata, al mismo tiempo, de desverbalizar y de (re)verbalizar⁶³³. Y establece, en este contexto, una conexión con cuestiones, como la hospitalidad, que en principio parecerían muy alejadas de él. Nos dice, en efecto, que —el esquema de la hospitalidad es el de *privarse para ser como*. Traducir es traducirse hacia, *ante* el que llega.

⁶³¹ IMEC – Archives, Fonds Deguy, DGY 26.7.

⁶³² Moussaron, J. P. (coord.), *Grand cahier Michel Deguy*, Paris, Le bleu du ciel, 2007, p. 62.

⁶³³ *Ibidem*, p. 63.

Hasta donde su lengua puede salir de sí ante el otro, buscando el encuentro, con intercambios, ésta es la cuestión-experiencia de la hospitalidad, en la emulación siempre es limitada. He aquí la cuestión de los estilos de traducción y los riesgos de abuso⁶³⁴. En este ámbito, Deguy recuerda la posición de Derrida, quien consideraba que una buena traducción debe siempre sobrepasar los límites comúnmente aceptados y *abusar* de las posibilidades que ofrece el idioma.

Por lo que respecta a la segunda cuestión, los juegos de algunos escritores, como Mallarmé o Joyce, sirven de acicate para emprender caminos arriesgados, en los que los soportes lógicos habitualmente empleados en Filosofía van dejándose al margen. Así, frente a verdades lógicas como —~~A~~ es igual a A” o —~~A~~ no-A”, se explora la virtualidad hermenéutica de expresiones como —~~A~~ es distinta de A”.

Son planteamientos que intentan coquetear con el deseo de pensar lo imposible. Es cierto que Derrida hace de ello uno de los motivos más reiterados de sus reflexiones, pero lo es asimismo que Michel Deguy se embarca en aventuras intelectuales que remiten inicialmente a un mismo propósito.

La posibilidad de lo imposible tiene una expresión lógica en la ruptura de la identidad, es decir, de la completa relación especular de un elemento consigo mismo. La no identidad, en el caso en que ésta parece más obvia y esperable. Que un elemento difiera de sí mismo es una posibilidad-imposible, que permite pensar la idea de Derrida del diferir. Diferir por irrupción del tiempo. Irrupción temporal que rompe la identidad del individuo consigo mismo, que hace emerger lo que Derrida ha llamado la *differance*. Pero, a la vez, podemos

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 65.

pensar así un diferir que no es simultaneidad, que no requiere la intromisión del tiempo más allá de la apercepción de la simultaneidad.

En este preciso instante, —~~A~~no es A”, A difiere de sí misma, no puede ser reducida a su existencia inmediata ni ser identificada con su propio ser. De semejante absurdo, o a partir de la consideración de la posibilidad de que algo absurdo llegue a ser real, como un imposible que alcanza su realización, surge un modo de pensar que ha de enfrentarse a un inveterado silencio. El recurso a la escritura poética es un punto de apoyo para rasgar ese silencio. Pero ese silencio es en realidad un callar que no apela a un sujeto que es dueño de su decir, sino a un individuo que piensa y calla, sea porque no puede verbalizar el resultado de su pensamiento, al no encontrar palabras para ello, sea porque ha de callar al percibir el abismo que se abre ante él. Se trata del abismo sin fin del desasimiento a los modos habituales de pensar.

Podría decirse que esta forma de pensamiento conduce a una suerte de irracionalismo, del que sería imposible escapar una vez que se ha optado por él. Las reacciones agresivas y defensivas contra la exploración que lleva a cabo Derrida en muchos de sus escritos nos ofrecen constantes ejemplos de todo ello.

Si —A no es A— entonces puede darse —~~A~~ no A”, es decir, puede darse al mismo tiempo la verdad de una proposición y su contraria. Acabaría de ese modo un largo camino que se inició con los estudios lógicos de Aristóteles. El logocentrismo dejaría de ser la posición dominante en el pensamiento occidental. Sin embargo, se derrumbarían con él otras muchas cosas, como la coherencia interna que ha de existir en el texto jurídico o la equidad que ha de determinar su aplicación.

Por otra parte, enunciar esa posibilidad-imposible no basta. Si así fuera, con la mitad de lo que escribió Hegel tendríamos suficiente y hasta todo estaría ya dicho aún antes de que Hegel hubiese escrito esa mitad, como anunciara en su día La Bruyère. Pero no es así, no sobra ninguna de las exploraciones posteriores; incluida la de Derrida, como es evidente.

Deguy, refiriéndose al contenido de *L'autre cap*, ha sostenido que se trata de un texto —sí, que plantea o está escrito a partir de una forma de contradicción nueva: —A síA”. La filosofía de Derrida es un pensar la posibilidad de la deconstrucción, tomando en consideración esa afirmación contradictoria pero, se pregunta Deguy, ¿qué queda después de ella?⁶³⁵ Para él, —al paradoja de Mallarmé con su negación de la negación (la aparición deviene ahí exática *impotencia* que ha de desaparecer), en su aposición cerrada de contrariante oxymórica parecida a la fase de asalto de una lucha de arbotantes posee un resorte exaltante: si es una forma que ca que pensar, es una que permanece muy alejada de una neutralización paralizante”⁶³⁶.

Un decir de esa naturaleza está más próximo, como ya he apuntado, a algunas formas de la expresión poética, tal como las conocemos o reconocemos en los poemas de Michel Deguy. Unas formas, por otro lado, que lo aproximan al silencioso decir de los grandes poetas místicos. Pero, ¿qué puede ser más fuerte que el obstinado silencio del místico? Tal vez la voluntad de conocer y de reconocer, el reconocimiento, pese a la debilidad, pese a la contradicción. —Toda voz quiere ser oída de nuevo”⁶³⁷.

En todo caso, en la concepción de la poesía que comparten el primer elemento cuestionado es el sujeto de la escritura, el autor. Bien sabemos que

⁶³⁵ Deguy, M., « De la contemporaneité », *Edic. Cit.*, p. 84.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁶³⁷ Deguy, M., *Où dire*, Paris, Gallimard, 1966, p. 12.

esto no es una originalidad de Derrida, como tampoco lo es de Deguy.

Podríamos encontrar sin dificultad toda una legión de pensadores que, al amparo del paraguas del estructuralismo, han hablado de ello. Desde las altas torres de una forma de ser sujeto que no quiere afirmarse a través de la autoafirmación, Blanchot, Barthes, Foucault y muchos otros han proclamado a voces su voluntad de acallar lo que hay detrás de cada párrafo que escribieron.

En el caso de la subjetividad, la memoria crea la ilusión de la unidad y la mentira del sentido. Esas ilusorias invenciones conducen a pensar que —~~es~~ igual a A”.

Sin embargo, Derrida sigue otra dirección aunque parte del mismo lugar común. Acude a diferentes sitios: al lenguaje poético, al verbo teológico, a la construcción metafísica que deconstruye la metafísica. De todo ello extrae un balance generoso o empobrecido, según se mire. Son muchos libros, muchas páginas, explorando esa posibilidad-imposible, recorriéndola a través del estudio del don, de la amistad, del perdón, de la democracia, de la hospitalidad.

Pero también, desde otra perspectiva, podríamos considerar que los resultados son más bien escasos, ya que no hay ningún capítulo cerrado, ningún libro que al cerrarse sobre sí mismo encierre toda la verdad y transmita la impresión de una gran certeza.

Que todo esto es una posibilidad-imposible, que proyecta la certeza de un pensar encaminado, aunque no sepamos a dónde conduce el camino; todo ello parece incuestionable, después de haber sido tantas veces cuestionado.

En las cartas dirigidas por Michel Deguy a Derrida durante la década de los 60, destaca sobre todo la intensidad de los intercambios intelectuales entre

ambos. Además de las demandas de colaboración, entre otros ámbitos en la revista *Critique*, hay una muestra tras otra del respeto que Deguy tiene a Derrida como filósofo. Siendo él mismo un gran conocedor de la Filosofía, recurre sin embargo una y otra vez a Derrida, para que le ayude a afrontar cuestiones y también para que actúe como tutor de algunos alumnos que necesitan un apoyo filosófico específico.

Se puede ver cómo hay autores que están siempre presentes en sus intercambios epistolares. En poesía, además del ya mencionado Celan, debemos citar a Rimbaud y Mallarmé.

Ni que decir tiene que la lectura de Deguy es muy valorada por Derrida y viceversa. Pero, en el terreno filosófico, se aprecian reticencias de Deguy con respecto a la interpretación que Derrida hace de Heidegger, lectura que podemos intuir que considera demasiado benévola. Parece que Deguy no quiere en esos momentos hacer abstracción del contexto histórico en el que se desarrolla el pensamiento de Heidegger, ni de su influencia en la actualidad desde la que él piensa y escribe. En una carta que escribe a Derrida, fechada el 3 de agosto de 1965, Deguy afirma que la idea subyacente a muchos planteamientos de Heidegger es que puede darse una reaproximación de los alemanes al espíritu de Hölderlin. Para él, tal idea no tiene ningún sentido, ni referida a los alemanes de la época de Hitler ni a los actuales⁶³⁸.

El trabajo de Derrida es, no obstante, tomado siempre por Deguy como ineludible punto de referencia, sea cual sea el objeto de su escritura. Por otra parte, valora de forma muy positiva los estudios de Derrida sobre el lenguaje, su atención crítica a Saussure y su replanteamiento y profundización en

⁶³⁸ IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

asuntos que el estructuralismo había planteado, pero a los que Derrida ha sabido dar un enfoque original. También hay en las cartas de esa década una clara delimitación del contexto filosófico francés, en función de la actitud de Derrida en él y de las posiciones respectivas que los otros ocupan con respecto a sus tomas de postura.

En la correspondencia de la década de los años 1970 entre Deguy y Derrida se siguen planteando interesantes cuestiones literarias y filosóficas. Pueden rastrearse en esas cartas, además, toda una serie de consideraciones acerca de la élite intelectual francesa durante esos años. En efecto, las reflexiones que hacen ambos nos permiten comprender cómo funcionaban los círculos de poder y qué dificultades tenían, incluso intelectuales de renombre, para dar a conocer su trabajo. Por ejemplo, en una carta de Deguy a Derrida, fechada el 22 de mayo de 1977, afirma —*tú* sabes que soy uno de tus más antiguos lectores y de los más interesados, y fielmente, en tu trabajo; encontrando ridículo e ininteligible el aire de insolencia con el que es a veces habitual tratarte aquí y allá⁶³⁹. La expresión utilizada por Deguy para referirse al carácter habitual de esas críticas de las que es objeto Derrida -*de messe*-, puede tener diversos sentidos. En mi opinión, alude a las *capillas* que se formaban en determinados ambientes filosóficos, en los que sus *sacerdotes* impartían doctrina a los fieles en un desempeño que podía, en efecto, calificarse de *misa* (*messe*), tanto por su ritualidad como por su limitado horizonte.

Deguy parece tan atento al contenido de la palabra poética, como al ritmo y musicalidad del lenguaje. Se produce así una curiosa situación,

⁶³⁹ IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

complementaria de la que caracteriza a Derrida. Éste hace continuas incursiones en la palabra poética, partiendo de la Filosofía. Deguy sigue el camino inverso. Sin embargo, son aplicables a ambos las palabras que Jude Stefan utiliza a propósito de la concepción que Deguy tiene de la escritura. En efecto, para él, la escritura supone siempre una ruptura. —Sies así como hay que escribir: romper con la unidad de sentido, y romper, irse lejos⁶⁴⁰.

Los encuentros son constantes, las discrepancias ni siquiera parecen dignas de mención. En muchos casos, la discrepancia surge como expresión de una toma de posición, que es previa al objeto de discusión. Así sucede con Heidegger, pues la lectura que de su filosofía hace Derrida es admirada y cuestionada al mismo tiempo. En efecto, Deguy ve en Derrida un inigualable conocedor del pensamiento de Heidegger, tal vez el único que pueda en Francia comentar sus ideas con absoluta solvencia y profundidad. Sin embargo, no comparte el entusiasmo de Derrida, tal vez porque considera que el pensamiento de Heidegger es expresión de algo más profundo y siniestro, que trasciende al autor y lo condena —a él y a sus lectores- a entrar en un proceso de autodestrucción.

En una carta de Deguy a Derrida, fechada un 10 de julio, aunque no consta el año, pregunta a su amigo sobre la relación entre *denken* y *dichten*, en Heidegger, así como sobre la forma en que Derrida entiende que el pensador alemán enfoca la cuestión de la metáfora y, en general, el papel del poeta (*Dichter*)⁶⁴¹. Es de gran relevancia que Deguy vea que estas cuestiones ocupan un lugar muy especial en los escritos de Derrida. Son cuestiones esenciales y no meras referencias efectuadas al hilo de otras reflexiones de más enjundia.

⁶⁴⁰ Stefan, J., “Lexique d’amitié”, en Chamet, Y. (Dir.), *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*, Paris, La Table Ronde, 1996, p. 16.

⁶⁴¹ IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

Son auténticas cuestiones de fondo, asuntos cruciales, para ambos. Como así también lo fueron para Heidegger, un pensador por el que, pese las discrepancias de interpretación ya comentadas, ambos sienten gran admiración.

En este sentido, en una carta de Deguy a Derrida dice aquel, continuando a todas luces un diálogo precedente con éste: -En efecto, me había sentido mal ante los ataques de Lévinas a Heidegger; me parecía que había en ellos caricaturización y mala fe, en la polémica que sobre el lugar o la ‘ouche’; en cuanto al perpetuo regreso de Lévinas al ‘ostro desnudo del hombre’, no lo comprendo bien”⁶⁴².

Respecto al mundo editorial, el hecho más llamativo es que, a través del estudio de la correspondencia entre Deguy y Derrida puede colegirse que éste último realizó diversos intentos fallidos de publicar en la editorial Gallimard. En ese objetivo le ayudó, o al menos intentó ayudarlo, Michel Deguy, quien durante años formó parte del comité de lectura de esa importante casa editorial y ha publicado en ella la mayor parte de sus obras.

El fracaso en tal proyecto es un indicio interesante, pues nos permite poner de relieve las reticencias que Derrida suscitaba en su propio país, aun siendo el filósofo francés con mayor proyección internacional, al lado de Michel Foucault o incluso por delante de éste, durante algunos años. Esa situación no se ha corregido del todo. En efecto, tras su fallecimiento, Derrida ha seguido siendo objeto de controversia y la ambivalencia con la que es valorado en su país no ha sido superada.

⁶⁴² Ibídem. Ver también, Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 191. Asimismo, Dastur, F., *Heidegger: la question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 103.

En este sentido, justo es señalar la dificultad de hacer crecer una obra, caracterizada por un acento tan marcado y personal. Comparada con la obra de Foucault, quien ofrece a través de sus trabajos detallados programas de investigación que invitan a sus seguidores a avanzar en las direcciones por él abiertas; la obra de Derrida parece condenada a un rechazo dictado por la incomprensión o a una exégesis exaltada, que reproduce su lenguaje y evalúa una y otra vez sus temas, pero que no añade nada a lo que él nos dejó. Es casi imposible aumentar el círculo inicial y conseguir que abrace y abarque más de lo abarcado por el propio Jacques Derrida.

En todo caso, la impresión inicial que pueden transmitir los libros de Derrida, o al menos la mayoría de ellos, es muy engañosa. En efecto, pueden hacer pensar a un lector poco advertido que se trata de trabajos circunstanciales, surgidos a partir de determinadas urgencias profesionales, pero que no son fruto de planteamientos profundos y de largo alcance. Nada más lejos de la realidad, pues sus obras son resultado de sus preocupaciones profundas, de arraigadas y permanentes obsesiones que lo acompañan a lo largo de toda su vida, aunque el acicate puntual para emprender el ejercicio de escritura que acaba en un libro haya sido la preparación de un curso o ciclo de conferencias y su posterior ampliación.

Envueltos a veces en un horizonte brumoso, adoleciendo en otras ocasiones de lo que él mismo ha llamado 'mal de archivo', cada cosa que aparece lo hace en medio de un acontecer sin sentido, en medio de una acumulación de sucesos que tan pequeños parecen ser. Notas, cartas, ideas asomando entre las hojas de un libro en realidad nunca escrito. Una vida, unas vidas, que se

otear entre borrones de tinta y símbolos que esperan un intérprete. Alguien, un autor que pese a todo cuestiona su propia impronta, hizo la labor de clasificar; ahora ha de emprenderse la tarea de resignificar. Esa es nuestra tarea.

Para ello, disponemos ya de cierta distancia, de determinada perspectiva. La perspectiva nos invita a fijar un punto en el espacio, a situar un punto imaginario detrás de lo que quieres ver. En ese sentido, cabría preguntarse si ha cambiado la pintura nuestra forma de ver, si nos ha enseñado la fotografía ciertas astucias para no pensar en el mirar, para no tener que pensar en el mirar. Son cuestiones que el propio Derrida se planteó y que ahora nos toca a nosotros replantearnos en relación a su obra.

Pero no olvidemos que el mirar es indagatorio, pregunta a las cosas, quiere hacer descubrimientos. El mirar es intento de desvelar, de quitar el velo, de descubrir la verdad en la que no se había reparado. El mirar es preludeo del pensar, cuando el mirar lo es de verdad. Decir que lo es de verdad es querer decir que lo es fuera de la verdad, decir que quiere descubrir la verdad.

Pensar sin mirar es pensar en dificultad, desde la abstracción prepotente o a partir de la carencia insalvable y lastimosa. Apena la invidencia, pero causa una pena aún mayor la ceguera del que, por prepotencia, no se detiene a mirar.

Puede la mirada anteceder al tocar, pero no hay una sola forma de tocar⁶⁴³. No hay un esquematismo que con la rigidez de lo visual condicione de igual manera el resultado del tocar. Podemos tocar sin haber mirado y mirar sin tocar, podemos mirar de otra manera por haber tocado de otra manera. La ceguera es una invitación permanente a ver a través del tocar, por eso cerrar los ojos aumenta la intensidad del tocar y abrirlos después de haber tocado es

⁶⁴³ Derrida, J., *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, pp. 60 y ss. Ver asimismo, Rooden, Van A., "Poésie haptique. Sur l'(ir)réalité du toucher poétique chez Jean-Luc Nancy", *Revue Philosophique de Louvain*, 107 (1), 2009, p. 129.

un despertar⁶⁴⁴. Valga esta breve digresión como modesto tributo al pensador, por afrontar con extrema intensidad la tarea a la que todo ser humano se enfrenta de conectar pensamiento, palabra y mundo.

El pensamiento social y político ha ido explicitándose de forma cada vez más contundente en Derrida. Desde unos inicios en los que su pensar se ocupaba principalmente de cuestiones fenomenológicas, en la línea del pensamiento filosófico de Husserl, Derrida pasa a ocuparse de problemas relacionados con la Lingüística y la Filosofía del Lenguaje, para acceder más tarde a asuntos relacionados con la expresión y la crítica literarias. Sin embargo, ni siquiera en esos momentos la reflexión sobre la sociedad y la política están ausentes, ya que, detrás de problemas aparentemente ajenos al ámbito político, está siempre presente una preocupación por la comprensión y la transformación social. Más tarde, tales cuestiones se imponen al lector desde el propio planteamiento que estas tienen en las obras de Derrida. El caso de Michel Deguy tiene muchos paralelismos con el de Derrida, también en ese sentido. Pese a ello, Deguy se ha mantenido a cierta distancia de la primera línea de la discusión social y política. Ha intervenido desde la creación literaria y filosófica y a través de ellas. No ha llegado a ocupar la primera línea del debate en esos terrenos.

No significa esto que sus intereses estén al margen de dichas preocupaciones. Es importante leer su poesía teniendo en mente el trasfondo de pensamiento social que hay detrás de muchos de sus escritos. El suyo no es un compromiso con la poesía, concebida como forma sublime y sublimadora de expresión. Vemos, por el contrario, que Deguy, a través de su *geo-poética*,

⁶⁴⁴ Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 274 y ss.

expresa su compromiso social. Lo dice de una forma específica, diferente, pero más intensa y profunda.

El poeta no puede describir el mundo sin denunciar lo que chirría o no marcha en él. El filósofo no se ha limitado jamás a interpretar el mundo, en contra de lo que Marx dejó escrito en su momento y tantos otros vienen repitiendo desde entonces. Por el contrario, el filósofo ayuda a transformar el mundo cada vez que acierta a ofrecer una interpretación correcta de algo que acaece o hay en él. Esto es algo que se produce en cualquier disciplina filosófica y que acaece, de forma singular, en la Filosofía del Derecho. Algo análogo le sucede al poeta, como he intentado mostrar en estas páginas. En ellas he querido asimismo mostrar la pertinencia de sus ideas a propósito del que es el problema central de esta Tesis. A saber, definir y definirse, o lo que es lo mismo, la cuestión de la identidad. Llegados a este punto, fácil es colegir que la indagación en las conexiones profundas entre la creación poética y el pensar filosófico, tal como la conciben y practican Derrida y Deguy, es asimismo una exploración de uno de los más hondos sustratos de la identidad.

12

Identidad, permanencia y acabamiento.

—Yue el instante en que ya era lo mismo estar y haber estado”⁶⁴⁵.

Afirma Derrida en su *De la gramatología* que —tod grafema es de esencia testamentaria”⁶⁴⁶. Es decir, que acompaña a su esencia un tributo permanente rendido a la memoria. Se verifica en la escritura, en consecuencia, el entrecruzarse en un peculiar doble juego tan fieramente humano de la muerte y la perdurabilidad. La ceniza, metáfora tantas veces usada por Derrida, sería una forma testimonial de dicho juego, cuando se llega a la última expresión del mismo con el proceso en el que el propio soporte de la escritura queda amenazado de extinción. Algo perdura, pese a todo. A ese algo, en efecto, es a lo que podríamos denominar *ceniza*, utilizando así una palabra cargada como pocas de resonancia y significación.

En *Points de suspension* aparece una referencia al concepto de “eendre” (ceniza), planteado como concepto filosófico. Anota allí Derrida que la ceniza es —el que impide a la Filosofía cerrarse sobre sí misma”⁶⁴⁷. Con ello, la ceniza imposibilita el fin de la Filosofía, su acabamiento en otras formas de conocimiento que han pretendido transmutar su ser y constituirse en cierre y acabamiento de la misma.

En este sentido, habría que pensar en la ceniza como rastro de un pasado desaparecido pero que, de alguna forma, como resto, como residuo o traza, sigue estando presente. En el caso específico de la Filosofía, las

⁶⁴⁵ Padorno, E., *Cuaderno de apuntes y esbozos poéticos del destemplado Palinuro Atlántico*, Edic. Cit., p. 47.

⁶⁴⁶ Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 100.

⁶⁴⁷ Derrida, J., *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 224.

interpretaciones canónicas dejarían fuera un resto ininterpretado, e incluso ininterpretable, que impide la clausura o el cierre de una época del pensamiento o del pensamiento filosófico de un autor. Por esa misma razón, la ceniza evidencia una traza, una huella a seguir. Nos induce a sospechar que hay algo que ha quedado por pensar, allí donde todo parecía pensado. De esa forma, la razón se murmura a sí misma las razones de la Razón.

Este mismo concepto es clave en otras dos obras de Derrida, *Feu la cendre*⁶⁴⁸ y *Glas*⁶⁴⁹. También se refiere a él en el libro dedicado a la poesía de Paul Celan, *Schibboleth*⁶⁵⁰. La referencia a la ceniza explora en todos esos casos la relación entre el fuego, el resto y la huella. En el pensamiento de Derrida tales términos tienen el valor de metáforas fundacionales, ya que son otras tantas vías de entrada a la Filosofía. Derrida utiliza esa suerte de trampillas que dan acceso al sótano de la casa. De esa forma puede iluminar y mirar en un espacio en el que durante mucho tiempo nadie había querido o podido escudriñar.

El uso de algunas palabras marca un camino para la escritura que, lo quieras o no, luego vas a tener que seguir. De ese modo, más que volver a transitar como un peregrino cansado la ruta que lleva a la tumba del Apóstol, es preferible quedarse mirando con filosófico asombro un horizonte en el que no quisieras confundirte, pues sólo vienen a tu mente palabras-trampa cuando estás en disposición de emprender el camino. Me refiero a esas palabras que llegan con suma facilidad a la mente, porque reproducen las formas de pensar establecidas.

⁶⁴⁸ Derrida, J., *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes, 1999.

⁶⁴⁹ Derrida, J., *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

⁶⁵⁰ Derrida, J., *Schibboleth, pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.

En todo caso, habría que insistir en que la experiencia que más impulso puede dar a la Filosofía es la insatisfacción. El asombro puede conducir al éxtasis inactivo o al goce contemplativo del monje. Por el contrario, la insatisfacción posibilita con mayor facilidad conducir a la acción transformadora del mundo⁶⁵¹.

Refiriéndose a lo que pone en marcha el trabajo filosófico, en una carta a Deguy particularmente reveladora, en cuyo encabezamiento consta la fecha 20 de agosto, pero no el año, Derrida habla de la —destrucción de la metafísica” como una —máquina” que ya está en marcha. Pero se escandaliza pensando que dicha máquina puede ser puesta en marcha por alguien que no haya leído a Platón⁶⁵². Es necesario mantener un trato respetuoso con las cenizas del pensamiento, deberíamos concluir.

Sería necesario explorar, para adentrarnos en el enfoque que Derrida da a este asunto, en la relación entre *événement* y *succès*. El primero de estos términos tiene la connotación de un acaecer que desborda o destaca sobre el continuo de lo esperable. El segundo término posee el significado de un logro, de la realización de un objetivo o la consecución de una meta. Con ello, al conectar ambos términos, ponemos de relieve el carácter problemático del logro, la equivocidad del éxito, pero hablamos también de su luminosidad frente a la gris configuración de la actualidad.

La actualidad es presente porque está configurada con los materiales con los que el tiempo tropieza en un instante determinado, pero está actuando en ella, de forma más o menos manifiesta, el logro de un objetivo, la consecución de

⁶⁵¹ Critchley, S., *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*, London-New York, Verso, 2007, pp. 1-2.

⁶⁵² Derrida, J., « Carta a Michel Deguy » (20.08), IMEC-Arhives, Fonds Deguy, DGY 26.7

una meta. Sin embargo, puede suceder que la actualidad sea un presente sin acontecimiento, un mero acaecer.

El acontecimiento, diríamos también, no permite ser considerado siempre como un logro. La catástrofe inesperada, la muerte que se presenta sin avisar, el derrumbe de algo que considerábamos sólidamente establecido, son acontecimientos. Sin embargo, podríamos pensar que el mayor de los absurdos se produciría si alguien los considerase éxitos (*succès*) o logro de determinadas metas.

Sin alejarnos de esta apreciación, ya nos asalta la sospecha de la dispersión y la heterogeneidad de las valoraciones, al considerar que la destrucción y la muerte pueden ser concebidas como objetivo y meta. Por tanto, que nuestra relación con ellas puede ser considerada como éxito o fracaso.

Una vinculación más oscura entre acontecimiento y éxito se abre paso desde esta perspectiva. Un enfoque en el que no es agradable demorarse, porque la violencia, en sus diversas formas, merece ser tan solo, para tanta gente, objeto de una breve recensión que condense el sentido y la encierre entre los límites de un discurso que parece conjurar el peligro de su reiteración. No se piensa, en efecto, en la violencia ejercida por el pensamiento y desde el pensamiento, aspectos sobre los que Derrida no dejó de meditar a lo largo de su vida.

Una cierta violencia marca siempre la emergencia del acontecimiento, como materialización inesperada de una esperanza, nos seduce más y nos empuja el afán de aferrarnos a él, aunque los indicios de la novedad de su acaecer brillen por su ausencia.

Que la muerte sea un acontecimiento no nos resulta, en modo alguno, chocante, ya que la muerte, aun cuando es más previsible, es siempre

inesperada. Es siempre un acontecimiento. No obstante, el acaecer puede estar asimismo centrado en una llegada, en lugar de hacerlo en un punto de partida. La llegada es acontecimiento cuando es realmente inesperada. Pero, ¿cuál es la densidad de ese acontecer?

En primer lugar, habrá que cuestionar la novedad de lo que llega o del que llega; preguntarnos si, en el fondo, era esperable su llegada y en qué medida lo era. Aun así, la llegada que no es esperable, aunque fuese en términos relativos, puede adoptar los matices del éxito o apuntar hacia un inesperado fracaso. La llegada inopinada de alguien cambiará el entorno social en que se produce, con una u otra intensidad, en una u otra dirección. El acontecimiento puede embrumar o iluminar el presente.

Lo que *está a la mano*, puede ser objeto de manipulación y apropiación. Lo inesperado no estaba a la mano ni va a estarlo, al menos durante el tiempo necesario para que la actualidad lo absorba en su seno. El acontecer es ruptura y, en cierta manera, ese desgarró en la homogeneidad que produce es siempre positivo.

Derrida señala que «el otro es la condición de mi inmanencia»⁶⁵³. Pero no olvidemos que también es el otro la posibilidad de la trascendencia. El otro y lo Otro constituyen la sustancialidad del acontecimiento y la más obvia posibilidad de afrontar el reto del fracaso. Éxito y fracaso acaban siendo consumidos por una actualidad de la que ya no pueden formar parte de otro modo que como cenizas.

Hoy podemos imaginar que en el futuro llegue a elaborarse una máquina que reconstruya la individualidad y la dote de existencia virtual. Sería de este modo

⁶⁵³ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Paris, Galilée, 1994, p. 63.

posible dar en esta forma una nueva existencia a un individuo fallecido, en función de los testimonios audiovisuales que deja en este mundo cuando muere: Facebook, Twitter, fotografías, grabaciones de audio, grabaciones de video, etc. Podemos, pues, preguntarnos cómo sería esa nueva existencia reconstruida a partir de las cenizas electrónicas. ¿Qué valor concederemos a los espectros que se construirán con ellas? Por el momento, nuestros cotidianos constructos con la huella electrónica que dejamos arrojan un resultado más que inquietante, pues nos hacen pensar en el carácter transespectral de las imágenes que traen a nuestra mente. Incluso el propio individuo ve cuestionada su unidad individual y comprende que es más real la imagen electrónica que la que él mismo proyecta en un espejo. Descubre que el verdadero espectro es él y no lo que recoge de las cenizas electrónicas. El sujeto advierte de la forma más impactante su condición fantasmal. Todo ello hace aún más problemática la regulación y defensa del derecho a la privacidad o del derecho a la protección de la propia imagen.

Derrida nos dice que *-Phantasma* denomina también, para los griegos, la aparición del espectro, la visión del fantasma o el fenómeno del aparecido. Por lo tanto, lo fabuloso y lo fantasmático tienen un rasgo en común: *stricto sensu*, en el sentido clásico y prevalente de estos términos, no indican ni lo verdadero ni lo falso, ni lo veraz ni lo mentiroso. Pertenecen más bien a una especie irreductible del simulacro o quizá de la simulación, en la penumbra de una virtualidad: ni ser ni nada, ni incluso un posible, por tanto, del que una ontología o una mimetología podría dar cuenta u otorgar razón. En no menor medida que el mito, la fábula o el fantasma no son, indudablemente, verdades o enunciados

verdaderos como tales. Pero tampoco son errores, engaños, falsos testimonios o perjuros”⁶⁵⁴.

Aquí tenemos un excelente ejemplo del terreno que Derrida se ha dedicado a explorar. Un terreno ajeno a los temas más trillados de la tradición filosófica pero, sin embargo, lleno de interés y casi virgen para la investigación. Entre lo uno y lo otro, bien sea previamente definidos o inexplorados, aún quedaba –y queda- mucho por pensar.

Derrida hace que quien lo sigue se sienta interlocutor suyo, lo induce a escuchar su palabra y a responder frente a lo que dice. Hay en su escritura una incitación permanente a la discusión. Percibimos que está esperando una objeción, un comentario, una palabra que le lleve a esforzarse aún más en la búsqueda de otras respuestas. Nunca pretende haber proporcionado la respuesta definitiva. El sueño del filósofo es un diálogo amable pero proyectado en el tiempo. Su contenido apunta a que no sea el silencio sino el eco, lo que marque un cierto final. La dispersión de los ecos no señala un final tajante pero, en la construcción filosófica, eso es lo más parecido a un final.

En todo caso, una de las cuestiones que Derrida plantea una y otra vez, sobre todo durante los últimos años de su vida, es la del *revenant*. Historias de infancia, de esas que se contaban para dar miedo, para sentir miedo juntos, en las tardes de invierno, son como ecos en esa insistente voz de Derrida, que resuena en esos años como si ya no fuese del todo la suya.

El espectro del que regresa, el que regresa en forma espectral, nos trae a la mente otro gran asunto, de esos grandes asuntos en los que se relativizan todos los demás: la muerte. La muerte aparece, en relación con el *revenant*,

⁶⁵⁴ Derrida, J., “Histoire du mensonge“, en VVAA, *Derrida*, Paris, Cahier de L’Herne, 2004, p. 495.

como algo relativo o relativizable a partir de la constatación de la presencia espectral y el regreso desde el más allá que esa presencia testimonia. Se entiende, por ello, que también el espectro de Derrida sigue recorriendo el mundo, continúa hablando a quienes saben escuchar.

Digo esto por una razón: no son sólo sus textos, es su imagen y su voz algo que sigue estando ahí, incitándonos a seguir la inacabable tarea de filosofar. Sus textos parecen estar escritos para que sea él mismo quien los lea para nosotros (de hecho, literalmente es así en muchos casos). Su escritura parece demandar la presencia de su voz. En eso se aprecia que la escritura de Derrida es una escritura poética, es la escritura del poeta que toda su vida quiso ser. En efecto, la escritura poética pide siempre la voz del poeta que la concibió y se concibió a través de ella. Todo poeta lo sabe. ¿Cuántas veces no se habrá preguntado Michel Deguy por el ritmo y la voz que han de permanecer latiendo en el poema? El latir de un corazón hace tiempo detenido, un corazón que late en el lenguaje por medio del sucesivo e interminable proceso de reavivamiento que la lectura provoca, cuando el lector se piensa a sí mismo, se dice en el decir otro, se reconoce en la otredad. Otro filósofo poeta, al que tanto Derrida como Deguy admiraban profundamente, escribió estos extraños versos:

—~~At~~ solamente/El dios; por lo demás,/ Ninguna de las cosas –/ Sólo la muerte/ Corresponde nuevamente/ En el anillo/ Al poema matinal/ Del Ser”⁶⁵⁵.

Siguiendo su estela, he de continuar estas páginas, preguntándome qué tipo de definición puede darse de la muerte, al margen de la caracterización como acontecer biológico que pudiera ofrecerse en términos científicos. Como es bien sabido, Heidegger ensayó en *Ser y tiempo* una definición de otra índole,

⁶⁵⁵ Heidegger, M., “Correspondencia”. El poema “Correspondencia” forma parte de un grupo de cinco que Heidegger dedicó a Hannah Arendt. Arendt, H. – Heidegger, M., *Correspondencia 1925-1975*, edición de Úrsula Ludz, versión castellana de Adam Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000, p. 75.

fruto de una reflexión acerca de la muerte en el contexto de su ontología existencial. Es casi imprescindible que nos detengamos ahora en ella. Ante todo, hay que recordar que para construirla toma como punto de partida la conceptualización que de forma previa ha realizado del *Dasein*. Nos dice así que —la muerte, como posibilidad, no le presenta al *Dasein* ninguna cosa por realizar’, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia ..., de todo existir”⁶⁵⁶.

Posibilidad de la imposibilidad, la muerte acecha como la quietud parece estar esperando la ocasión propicia para imponerse al movimiento. La hipótesis del movimiento continuo recuerda el planteamiento de la virtualidad de la vida eterna. Lo más llamativo es que, en la interpretación metafísico-religiosa de ésta última, se haya hablado de inmovilidad en lugar de hacerlo de eternidad del movimiento. Con ello, ese supuesto género de vida que definimos como eterna no se distinguiría en lo esencial de la eternidad de la muerte. Aunque nos remitiría, al propio tiempo, al rasgo primordial con el que Aristóteles distinguía al Absoluto. Compartiría el ser humano el don de la inmortalidad al precio de ser asimilado como insignificante engranaje por el Primer Motor, que es inmóvil.

Por el contrario, la finitud de la existencia humana queda, como es obvio, marcada por la presencia ineludible de la muerte. Lo singular, no obstante, del modo de existencia del *Dasein* es la comprensión de esa finitud, el actuar teniendo presente que ese final ha de llegar⁶⁵⁷. Se trata, por decirlo en otros

⁶⁵⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2005, parágrafo 53, p. 281.

⁶⁵⁷ Es interesante traer aquí a colación una apreciación de Ortega y Gasset. “Como no es frecuente que coincida con Heidegger me complace subrayar que en este punto estamos de acuerdo. En fenómeno –

términos, de no vivir como si fuera posible escapar de la muerte. La experiencia de la finitud no otorga, en sí misma, un sentido a la vida, pero sí que introduce en ella algo que la hace intensamente humana.

El planteamiento de Heidegger descansa, como no podía ser de otro modo, en la incidencia de la muerte en el hacer proyectivo. Nos dice que —el adelantarse hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente por sí mismo del poder-ser en el que está radicalmente en juego su ser más propio. La muerte no ‘pertenece’ tan sólo indiferentemente al propio *Dasein*, sino que ella *reivindica a éste en su singularidad*⁶⁵⁸. Asumir la inevitabilidad de la muerte singulariza su modo de existir, lo hace diferente de otras formas de estar en la existencia en las que la muerte no es horizonte o es negada como tal.

En efecto, el *Dasein* es consciente de su ser como ser para la muerte. Al propio tiempo, la identificación de su esencia como algo que ha de construirse a partir de su existencia, le confiere la posibilidad de elaborarse un destino. No puede escapar a la muerte pero sí hacer que la certeza de la misma le proporcione el impulso necesario para trascender un modo concreto de estar en el mundo. Hay un límite que no puede ser superado. Ante eso caben actitudes muy diferentes, pero tan sólo algunas de ellas entran en lo que podríamos considerar cómo la estrategia más consecuente con lo que en realidad somos. Sabemos, en efecto, que

realidad V[ida] consiste ante todo en un sabor, temple o *-Befindlichkeit*. Mas por mala ventura esta concordancia es la de dos tangentes que se cortan en un punto para seguir luego, como traían antes, distinta dirección. En efecto, ya en el punto contigo nos alejamos: en cuanto se habla de concretar ese ‘sabor’ *-a qué sabe im Grunde la V[ida]* resulta que tenemos paladar distinto”. Ortega y Gasset, J., “Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”. Edición de Molinuevo, J. L. – Hernández, D., *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 2, mayo, 2001, p. 18.

⁶⁵⁸ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 53, p. 282.

la posibilidad más propia e irrespectiva es *insuperable*. El estar vuelto hacia ella hace comprender al *Dasein* que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la de renunciar a sí mismo. Sin embargo, el adelantarse no esquivo la insuperabilidad, como lo hace el impropio estar vuelto hacia la muerte, sino que se pone en *libertad para* ella. El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia alcanzada⁶⁵⁹.

El adelantarse es anticipación de la muerte. Puede considerarse, por tanto, como vivencia intelectual o representación de la no presencia. Este es el requisito preliminar para poner en pie una ética de corte estoico, que nos impele a concentrarnos sobre el presente con toda la intensidad que puede transmitirnos la certeza de su fugacidad y la presencia de la nada en el horizonte.

El *Dasein* asume la certeza de la muerte como el hecho más radical de cuantos ha de afrontar en la tarea de la búsqueda un sentido a la existencia⁶⁶⁰. En efecto, la certeza de la muerte es una certeza de otro género. —El tener-por-verdadera la muerte —muerte que es siempre la mía propia— muestra una forma distinta y más originaria de certeza que la relativa a un ente que comparece dentro del mundo o a objetos formales; en efecto, aquella certeza de la muerte está cierta del estar-en-el-mundo⁶⁶¹. El vivir ignorando la muerte es una pieza primordial en la composición de la existencia inauténtica. Es ésta una forma de vida que, en la confrontación con la concepción existencial de la muerte,

⁶⁵⁹ Ibídem, párrafo 53, p. 283.

⁶⁶⁰ Ortega y Gasset plantea, a propósito de este enfoque, una curiosa objeción: “Contra Heidegger.- Es imposible que la V[ida] tenga ninguna ‘*eigentliche Möglichkeit*’ —porque entonces tendría una esencia. El que el H[ombre] muera no quiere decir que ‘esté ahí’ para morir —No es imposible la inmortalidad —y desde luego no lo es la perpetuación progresiva de la V[ida]”. Ortega y Gasset, J., *Op. Cit.*, p. 20.

⁶⁶¹ Heidegger, M., *Op. Cit.*, párrafo 53, p. 284.

manifiesta plenamente su fatuidad. La identidad revela la precariedad y la heteronomía que están en su fundamento, en su confrontación con toda forma de existencia que asuma la radical importancia de la muerte.

El estar en el mundo propio del *Dasein* necesita saberse un estar limitado, aunque desconozca sus bordes precisos⁶⁶². La certeza de la muerte supone la percepción de un límite absoluto, por eso marca la existencia de una frontera cuyo trazo nos es desconocido pero de cuya existencia no nos cabe duda alguna. Ante ella puede surgir la angustia, que convierte la existencia humana en un vivir de modo permanente bajo el peso de una amenaza indefinida. Ya hemos visto que la dificultad de superar la angustia tiene su origen en la imposibilidad inicial de determinar su causa. En el límite, podemos reconocer como causa el conocimiento del carácter inexorable de la muerte, pero eso no nos permite encontrar modos de superación que no resulten ser, al fin, ilusorios. No podemos atacar la causa de la angustia porque, en última instancia, no nos es posible remontar la muerte. Como Heidegger señala, *la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia*. Estando en ella, el *Dasein* se encuentra ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia⁶⁶³.

La angustia nos urge a un hacer, en ocasiones desesperado, sabiendo que existirá el momento en el que todo hacer será ya imposible. La angustia que produce la certeza de la inevitabilidad de la propia muerte es la forma más

⁶⁶² En este punto resulta también sugerente la inflexión orteguiana: “Mi idea de que el mundo es lo que es bajo la presión determinada del yo-proyecto. Viceversa el yo-proyecto lo es con respecto, en vista del mundo y por tanto la V[ida] es lo que positiva o facticiamente es por esa presión. En Heidegger 193 *–Das Sinkönnen ist es, worumwillen das Dasein je ist, wie es faktisch ist*. Es decir, que la ‘realidad’ del mundo depende de mi posibilidad”. Ortega y Gasset, J., *Op. Cit.*, p. 15.

⁶⁶³ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 53, p. 285.

radical en que se nos manifiesta la naturaleza del ser. Lo que para nosotros aparece envuelto en un dramatismo desmesurado es, en suma, que la naturaleza del ser remita a la nada. Si algún consuelo puede encontrarse, éste ha de estar envuelto en los pliegues de la existencia cotidiana. Oculto, a buen seguro, por la materialidad del mundo y la deliberada ignorancia del límite radical de nuestro existir. No olvidemos, pues, que —el estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia”⁶⁶⁴.

No obstante, para el *Dasein* el estar vuelto hacia la muerte se torna estarlo, de la manera más consciente y comprometida, hacia la vida⁶⁶⁵. En este permanente conflicto entre la posibilidad del ser y la certeza de la nada queda atrapada la existencia cuando asumimos que ha de sobrevenirle la forma radical de acabamiento que supone la muerte.

Dentro de ese paisaje desolador surge a veces lo que Heidegger denomina la *llamada*. Ésta se presenta como una apelación a la conciencia, aunque su contenido no resulte especificable en términos discursivos. En efecto, —[¿..] cómo determinaremos lo *dicho* en este discurso? ¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando – nada. La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Y menos que nada pretende abrir en el sí-mismo interpelado un diálogo consigo mismo”⁶⁶⁶. No trae, pues, un mensaje ni puede interpretarse en el contexto de las experiencias discursivas.

⁶⁶⁴ Ibídem.

⁶⁶⁵ En ese sentido, el planteamiento de Lévinas a propósito de la muerte, en contra de lo que él sostiene, está también incurso en el horizonte del pensar Heideggeriano en torno a la muerte, tal como éste se manifiesta en *Ser y Tiempo*. Cfr. Lévinas, E., *La mort et le temps*, Paris, Éditions de l'Herne, 1991, pp. 11 y ss. Ver también, Ibídem, pp. 25 y ss.

⁶⁶⁶ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 56, p. 293.

El fenómeno de la llamada tiene, sin embargo, una importancia crucial, pese a que ésta tan sólo dice que es posible la conciencia en tanto que conciencia moral. Es decir, que no nos transmite otro mensaje que el de la aludida posibilidad. Hay, no obstante, un sustrato subyacente con el cual el *Dasein* puede o no acordar el sentido de su conducta, eso vendría a decir la llamada, si pretendemos expresar las connotaciones de la misma en el interior de un discurso. —La llamada carece de toda expresión vocal. No se manifiesta de ningún modo en palabras —y, a pesar de ello, no es en absoluto oscura ni indeterminada. *La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al *Dasein* interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo⁶⁶⁷.

Sobra la palabrería, falta el hacer. En el proceso de construcción de la identidad, oír la llamada no es, por tanto, escuchar la voz de la conciencia. Después de la llamada, todo decir sin compromiso con la acción es un decir engañoso. —La conciencia llama al sí-mismo del *Dasein* a salir de su pérdida en el uno. El sí-mismo interpelado permanece indeterminado y vacío en su qué. La manera como el *Dasein* interpreta inmediata y regularmente *lo que él es* desde aquello de que se ocupa, es dejada de lado por la llamada. Pese a ello, el sí mismo es inequívoca e inconfundiblemente alcanzado⁶⁶⁸.

La llamada de la conciencia apela a superar la indefinición y la indeterminación. ¿Para qué existir si nuestra existencia no es un existir diferenciado? Esta podría ser una verbalización de la pregunta que la llamada deja flotando en el interior de la conciencia. Porque la llamada en sí se capta en forma de desasosiego, inquietud o desazón frente a la propia existencia,

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, parágrafo 57, p. 294.

pero no como mensaje que llegue hasta nosotros desde no se sabe qué lugar⁶⁶⁹.

La palabra es puesta por el *Dasein*, en respuesta a la llamada. Sólo él puede encontrar las palabras con las que puede decirse el contenido de la llamada y esbozar el discurso que ha de corresponder a su actitud frente al mismo, a su actuar en consonancia con él.

En un pasaje de especial belleza, Heidegger nos dice que

la llamada no relata ningún hecho, ella llama sin ruido de palabras. La llamada habla en ese modo desazonante que es el *callar*. Y habla así tan sólo porque la llamada no llama a entrar en la habladuría pública del uno, sino que, sacando de ésta, llama al silencio del poder-ser existente. ¿Y en qué se funda la desazonante, fría y ciertamente inevidente seguridad con la que el vocante acierta en el interpelado, sino en que el *Dasein*, aislado en sí mismo dentro de su desazón, es para sí mismo absolutamente inconfundible? ¿Qué es lo que le arrebató al *Dasein* tan radicalmente la posibilidad de malentenderse desde alguna otra parte y la posibilidad de desconocerse, sino el desamparo en el cual está abandonado a sí mismo?

La desazón es el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo⁶⁷⁰.

La encubre la distracción y el ruido que la acompaña. En efecto, para hacer frente a la desazón hay que salir de uno mismo, distraerse. Nada más fácil para el que la padece que hundirse en el zumbido del enjambre. Perderse en la masa proporciona una confianza tal que el que ha llegado a ella huyendo de la desazón tiene dificultades para apartarse y volver a ubicarse en la diferencia.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Un paso más en esa dirección lo da Jankélévitch en *La mala conciencia*, al abordar de una forma peculiar el análisis de la experiencia de la vergüenza. Para él, “la vergüenza lucha contra la falta como la fiebre lucha contra la infección; pero así como la fiebre prueba la vitalidad de un organismo que resiste desesperadamente al peligro de la muerte, así la vergüenza es testimonio de nuestro pudor o, como suele decirse, de nuestra conciencia; no nos ruborizaríamos si no tuviésemos mala conciencia, pero no tendríamos mala conciencia si no hubiésemos guardado el sentimiento de nuestra dignidad y esta especie de orgullo delicado y secreto que ennoblece a tantas conciencias caídas”. Jankélévitch, V., *La mala conciencia*, México, FCE, 1987, p. 106.

⁶⁷⁰ Heidegger, M., *Op. Cit.*, parágrafo 57, p. 296.

⁶⁷¹ Pero, por otra parte, nada más ilusorio que pretender una existencia *pura*. Jankélévitch lo ha planteado en estos términos: “El hombre no es a la vez ángel y bestia, es mitad-ángel-mitad-bestia, es alternativamente ángel y bestia, pero la bestia, por su parte, es para el ángel a la vez órgano y obstáculo. Las relaciones infinitamente equívocas entre la bestia y el ángel nos demuestran que si la pureza no está nunca al alcance de la mano, la impureza no es más inextricable, irremediable y definitiva”. Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990, p. 180. Previamente había insistido en que

En consecuencia, ninguna ilusoria visión de la muerte, ninguna elucubración acerca del más allá, puede conducirnos a la superación de la misma. La muerte está-ahí, para cada uno de nosotros, esperándonos en un claro del bosque, y la aceptación de ese hecho incuestionable tan sólo se convierte en algo positivo cuando actúa como un aldabonazo que nos despierta de la modorra y nos revela con absoluta claridad la posibilidad de imponernos la tarea de llegar a ser lo que queremos ser. Ser para la muerte es al mismo tiempo ser en plenitud para la vida. La dicotomía se manifiesta tan superficial y equívoca en este nivel de interpretación que parece extraño que Heidegger haya podido ser, en ese punto, objeto de tan erráticas interpretaciones. El mismo Sartre se queda en esa engañosa superficialidad. Porque, ¿acaso cabe definición alguna de nuestra existencia haciendo abstracción del horizonte de la muerte? Como certeramente afirma Vladimír Jankélévich,

la furtiva muerte no está encerrada en la vida como el contenido en el continente, la joya en un cofre o el veneno en un frasco. ¡No! La vida está a la vez investida y penetrada por la muerte; envuelta por ella de cabo a rabo, empapada e impregnada por ella. El que el ser hable únicamente del ser y la vida de la vida es debido únicamente a una lectura superficial y demasiado literal. La vida nos habla de la muerte, no habla de otra cosa más que de la muerte⁶⁷².

Jankélévich se aproxima así, más de lo que le hubiese gustado reconocer, al planteamiento heideggeriano del problema de la muerte. Esta impresión se fortalece aún más cuando le vemos detallar su forma de aproximación al asunto que nos ocupa. En efecto, para él, —ya al menos tres maneras de eludir el obstáculo de la indecibilidad: la primera es el *eufemismo*, la segunda la *inversión apofántica*, y la tercera, que será la nuestra, la *conversión a lo*

“La pureza semeja a la muerte, que también es una especie de pureza y que, para todo nuestro ser, representa lo mismo que la nada para el todo”. *Ibidem*, p. 9.

⁶⁷² Jankélévitch, V., *La muerte*, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 66.

*inefable*⁶⁷³. En la reflexión acerca de la muerte, la *conversión a lo inefable* es en realidad reconocimiento de lo inefable, confrontación con aquello que es absolutamente imposible rodear. *Incontournable* porque no es un obstáculo en el camino que pueda ser rodeado o esquivado, sino que es el final del camino mismo para cada uno de nosotros.

Por otra parte, también plantea con claridad los elementos que permiten remarcar su distancia con respecto a Heidegger pues, para él,

la muerte representa la precariedad, la fundamental inconsistencia de todo lo que es humano: lejos de proporcionar a una vida esencialmente infundada el fundamento y la base que le faltan, abre en esta vida, por el contrario, el hueco y el vacío problemático del no-sentido; la mortalidad termina por hacer fugaz, poroso, fantasmal, ese devenir privado de antemano de consistencia. La muerte no es del mismo signo ni tiene el mismo sentido que la continuación del ser, sino un sentido y un signo contrarios: contradice esa continuación es el Menos de su Más, la negación de su positividad. La relación de nuestro ser con su propia nada arruina completamente los cimientos de este ser. ¿Cómo iba a poder la muerte cimentar el sentido de la vida? La muerte tiene tan poco de cimiento, que si hay algo que necesite cimentarse es precisamente ella misma⁶⁷⁴.

En efecto, pensar la muerte se aproxima más a pensar la nada que a una labor destinada a fundamentar la existencia. Aunque se haya intentado tantas veces, la reflexión sobre la muerte no conduce, por sí misma, a una fundamentación del sentido de la vida. Más bien sucede lo contrario, ya que alumbró pensamientos que nos incitan a vaciar la vida de sentido o a fiar la posibilidad del sentido en alguna forma de trascendencia. No sin razón afirma Jankélévitch que —la muerte cierra todas las salidas y detiene toda futurición. En ningún caso, de ninguna forma, en ninguna circunstancia, bajo ninguna condición, en ningún momento la muerte desmiente su gran rechazo. La

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 68.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, pp. 75-6.

muerte no es el horizonte infinito que nos atrae, sino el muro opaco que nos detiene”⁶⁷⁵.

La realización de nuestras posibilidades tiene un acicate y un momento de balance radicales debido a la conciencia de la inevitabilidad de la muerte. Jankélévitch señala que —la muerte permite la realización de nuestros posibles, pero no crea esos posibles”. Y añade además que —la muerte, contándonos parsimoniosamente los años, impide la realización íntegra de la mismidad, y la mismidad irrealizada se queda fuera y más allá de una muerte siempre prematura”⁶⁷⁶.

La muerte siempre llega a destiempo, por esperada que sea. Con su llegada, para aquellos que sobreviven a la muerte del otro, se hace imperiosa la obligación de gestionar, tanto de forma individual como colectiva, los peligros de la nihilización de la existencia. Ésta última es la transmutación más perniciosa de la muerte. Para lograrlo, Jankélévitch propone lo siguiente:

El misterio de la nihilización es por tanto paradójicamente nuestra esperanza, a pesar de que no sea en absoluto una razón para esperar (pues no tiene pruebas ni razones para ello). La consagración del intervalo vivido, consagración que resulta de la muerte, nos remite en definitiva a la vida misma. Pues no hay nada más precioso que la vida. La inminencia de la muerte pone al descubierto este infinito valor del Ser que durante el transcurso de su continuación permanece generalmente insensible. Y este valor infinito es independiente del género de vida que se haya vivido⁶⁷⁷.

Para terminar esta aproximación a una cuestión que siempre habrá de superarnos, parece imprescindible una referencia al pensamiento filosófico, que ha considerado desde su mismo origen que el problema de la muerte era una de sus cuestiones centrales. Al mismo tiempo, la importancia de esta cuestión en la historia del humanismo occidental nos conduce a evocar su vinculación

⁶⁷⁵ *Ibíd.*, p. 84.

⁶⁷⁶ *Ibíd.*, p. 422.

⁶⁷⁷ *Ibíd.*, p. 430.

con las cuestiones éticas esenciales. Pongamos pues de relieve cómo, en *La paradoja de la moral*, recuerda Jankélévitch que —Pascal, al considerar lo irracional de la muerte y el vacío al que estamos abocados, se preguntaba si filosofar valía la pena—. Y respondía con contundencia: —Claro que sí, la Filosofía vale la pena a condición de no eludir el problema radical de su propia razón de ser, que siempre es, en algún grado, moral”⁶⁷⁸.

El poema de Heidegger que he citado páginas atrás, nos hablaba de un dios ateo, de un dios que era en realidad el único ateo posible, el único que no podía creer, creer en sí mismo, en su omnipotencia, en su omnisciencia, en su intemporalidad, dudar de su infinitud y prohibirse cualquier forma de existencial autoconsuelo. También nos hablaba de la muerte, como la única cosa que se renueva sin cesar, formando parte de la realidad *anular* del Ser, entregada a un eterno recomenzar⁶⁷⁹. Tal vez, ante palabras como esas, ante cada una de las palabras de ese breve poema, lo mejor habría sido seguir el consejo de Wittgenstein, guardando un cauteloso y fascinado silencio. A pesar de ello, he intentado, de la mano de Derrida, Heidegger y Jankélévitch, romper ciertas inercias y arriesgarme en este capítulo a hablar de lo indecible. Bien sé que el resultado jamás podrá ser satisfactorio. Aun así, reconozcamos que tan humano como irreprimible es el deseo de pensar la muerte y, desde ese pensar, buscar un apuntalamiento del sentido de la vida, vislumbrable siempre en la promesa de la identidad.

⁶⁷⁸ Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983, p. 12.

⁶⁷⁹ Arendt, H. – Heidegger, M., *Correspondencia 1925-1975, Edic. Cit.*, p. 75

13

Logos y bíos.

Foucault, Favorino y Luciano.

—Popereza, soñé que llegaría el día en el que sabría con antelación lo que quería decir y no tendría más que decirlo. Ha sido un reflejo de envejecimiento. Había imaginado que había alcanzado la edad que permite desarrollar lo que uno sabe. Era a la vez una forma de presunción y una reacción de abandono. Y, sin embargo, trabajar significa emprender el camino para pensar algo diferente de lo que hasta entonces se pensaba”.
Foucault, M., —L’*intérêt pour la vérité*”⁶⁸⁰.

Este capítulo pretende ofrecer una incursión en el planteamiento de la cuestión de la identidad en el mundo clásico. Me centro en él en aspectos relacionados con el cuidado de uno mismo y la libertad moral. La cuestión de fondo es, sin embargo, la necesidad de buscar un equilibrio entre pensamiento (*logos*) y vida (*bíos*). Me ha parecido pertinente acabar esta exploración de la identidad, apelando a la necesidad de buscar una coherencia entre nuestras ideas y nuestras acciones.

13.1. *Subjetivación y cuidado de sí.*

Un pasaje de la conferencia de Michel Foucault titulada —L’*culture de soi*”, bien puede servir como punto de partida de estas reflexiones. En concreto, se trata del momento en que relata parte del contenido de una obra escrita a finales del siglo segundo después de Cristo. Se trata de un diálogo en el que

Luciano nos presenta a cierto Hermótimo, que camina murmurando por la calle. Uno de sus amigos, Licino, lo ve, atraviesa la calle y le pregunta: ¿Qué estás murmurando? Y llega la respuesta: Trato de recordar lo que

⁶⁸⁰ Foucault, M., “L’*intérêt pour la vérité*”. Entretien avec François Ewal. *Magazine Littéraire*, n° 207, 1984. Entretien avec François Ewal. *Magazine Littéraire*, n° 207, 1984.

debo decir a mi maestro'. De la conversación de estos dos personajes, Hermótimo y Licino, colegimos que Hermótimo frecuenta a su maestro desde hace veinte años, que está casi arruinado por el coste muy elevado de estas preciosas lecciones; y llegamos a saber que Hermótimo podría tener necesidad de otros veinte años para dar por terminada su formación. Pero comprendemos también el contenido de estas lecciones: su maestro enseña a Hermótimo como cuidarse a sí mismo de la mejor forma posible".

Haciendo alarde de simpatía y dando asimismo una muestra evidente de su cintura intelectual, Foucault dice a continuación a su auditorio:

Estoy seguro de que ninguno de ustedes es un moderno Hermótimo, pero apuesto a que la mayor parte de ustedes se han encontrado al menos con alguna de estas personas que, en nuestros días, frecuentan con regularidad este tipo de maestro, que se queda con su dinero a cambio de enseñarles cómo cuidar de sí mismos. Pero, por fortuna, he olvidado cuál es, ya sea en francés, en inglés o en alemán, el nombre de estos maestros modernos. En la Antigüedad, se les llamaba filósofos⁶⁸¹.

En nuestros días, aunque Foucault no quisiera decirlo a sus oyentes, bien sabemos todos que reciben diferentes nombres: psicoanalistas, *coaches*, dietistas, entrenadores personales, *personal shoppers*, etc. Aunque también habría que incluir en el grupo a ciertos modernos gurús, que a menudo lanzan en los medios de comunicación mensajes que nos sorprenden por su falta de calado y su simpleza.

En todo caso, la ironía de Michel Foucault viene a sumarse al tono irónico con el que Luciano se refiere a los filósofos, que en su época habían montado un suculento negocio afirmando ser detentadores de un conocimiento imprescindible para la vida y proponiendo la transmisión, previo pago de su importe estimado, de ese saber esencial cuyo objetivo último es el cuidado de uno mismo. Como Luciano denunciara en su momento y Foucault recoge en ese pasaje de su conferencia al que me acabo de referir, esos maestros en el arte de vivir, expiden sus recetas a precio de oro y sin asegurar jamás al

⁶⁸¹ Foucault, M., "La culture de soi", en Foucault, M., *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015, p. 81.

educando que en algún momento de su existencia logrará finalizar sus estudios.

Es cierto que el aprendizaje del cuidado de uno mismo no puede acabar jamás. No obstante, de la misma forma, hemos de pensar que tampoco puede considerarse ese saber vivir como una enseñanza susceptible de ser transmitida de manera análoga a como se forma a un alumno en el conocimiento de la gramática, la física o cualquier otra forma de conocimiento cuyos resultados puedan condensarse en fórmulas precisas. Esto lo sabe bien Foucault, pese al distanciamiento irónico del que hace alarde en el mencionado pasaje de su conferencia, pues ya sabemos que él mismo ha hecho del cuidado de sí el centro de la propuesta ética que fue construyendo durante los últimos años de su vida. Por ello, cuando deja de lado la ironía para entrar a fondo en la cuestión, afirma que —~~es~~ cultura de sí nueva, o en parte nueva, que podemos observar en la cultura greco-romana de los dos primeros siglos de nuestra era, esta nueva cultura de sí implica” cuatro formas de relación que envuelven otras tantas prácticas que se han de materializar a partir de ellas:

- 1) —una relación permanente consigo mismo”, que no se centra en la preparación para ejercer el poder político.
- 2) —una relación crítica con uno mismo”, que pretende una transformación profunda del individuo y no sólo contrarrestar las lagunas dejadas por una —~~pe~~agogía deficiente”.
- 3) —una relación de autoridad con el maestro”, a propósito de la cual Foucault precisa que ésta no es una relación de amor, sino de construcción de la subjetividad del alumno bajo la dirección espiritual del maestro.

4) Por último, destaca la importancia de —un conjunto de prácticas, de prácticas ascéticas, muy diferentes de la pura contemplación del alma”.

Foucault subraya —que estas cuatro ideas de una relación permanente a sí mismo, de una relación crítica consigo mismo, una relación de autoridad con el otro para tomar cuidado de sí, y esta idea de que tomar cuidado de sí no es una simple contemplación, sino un conjunto de prácticas, todo eso es característico, no solamente de la cultura de sí de los primeros siglos de nuestra era, sino también del cuidado de sí cristiano y, en cierta forma, de nuestra propia cultura de sí”⁶⁸².

Por tanto, el cuidado de sí nos remite a la construcción y aplicación de una serie de técnicas de transformación del sujeto por sí mismo, que se desarrollaron durante el período grecolatino y medieval. Foucault las llamará, —tecnologías del yo”⁶⁸³, considerando que, una vez depuradas de ciertos aditamentos, esas técnicas antiguas de trabajo sobre uno mismo pueden cumplir una función liberadora en el mundo actual.

Volviendo a nuestro punto de partida, habría que recordar que es *Licino o de las sectas*, la obra de Luciano a la que Foucault se refiere en su conferencia —La culture de soi”. Partiendo de ese texto y de las alusiones de Foucault, pero sobre todo, centrándome en la visión de Luciano y la de Foucault acerca de la filosofía, voy a abordar acto seguido una nueva línea de reflexión.

Ante todo, es importante comenzar subrayando los rasgos de la época en que vivió Luciano. Este fino analista de su tiempo, nació en Samosata, ciudad situada en el territorio de la actual Turquía, en el año 125 d. C. Como tantas otras figuras intelectuales de su época, se estableció en Atenas, donde falleció

⁶⁸² Ibídem, p. 91.

⁶⁸³ Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 50 y ss.

en el año 180 d. C. Existe una serie de llamativos rasgos que nos permiten correlacionar su época y el turbulento siglo en que vivimos nosotros. En efecto, fue aquél un período en el que los grandes sistemas filosóficos construidos durante el período griego clásico manifestaban ya un acusado desgaste. Esto se pone en evidencia, ante todo, en la enseñanza que transmiten las respectivas escuelas, que han caído en la reiteración de unos contenidos cada vez más alejados de la realidad cotidiana en la que viven los estudiantes. Algo análogo sucede en nuestra época, aunque sean otros los sistemas y escuelas que son sacudidos por el desprestigio. De ahí que la filosofía tenga que buscar de nuevo, en este siglo que habitamos, su lugar en el ámbito de la reflexión y en el de la acción.

Por otra parte, Luciano, como también lo fue Foucault, es muy crítico con la escolástica filosófica que tan extendida estaba en su época, análogamente a como lo está en la nuestra aunque, como es evidente, ahora sea otra escolástica la que padecemos. Por eso, al igual que hará tantos siglos después el pensador francés, Luciano construye su filosofía contra la filosofía establecida y comúnmente aceptada. Es un crítico de cierta forma de entender la práctica filosófica, pero no un defensor del abandono de la filosofía. Para él, la filosofía tiene futuro, pero su futuro se opone de forma radical a su presente, a aquel presente de crisis de la civilización pagana, que no era menos complejo y confuso que el nuestro, en el que asistimos al declive del neopaganismo contemporáneo, ante la brutalidad del fundamentalismo religioso.

13.2. *Favorino y Demonacte.*

Una ilustración de algunas de esas actitudes de Luciano de Samosata, puede encontrarse en su obra, *Vida de Demonacte*. Podemos leer en ella algunas anécdotas que pretenden describir el pensamiento y la actitud ante la vida de ese pensador, de cuya existencia muy poco sabemos hoy⁶⁸⁴. En todo caso, sí es posible colegir que Demonacte podría ser considerado un filósofo cínico, aunque sin llegar a los extremos de algunos de los representantes más radicales de esa corriente de pensamiento. En esos pasajes se evidencia una actitud frente a la filosofía que, punto por punto, reafirma el argumentario crítico característico del cinismo. Es indudable que dicho argumentario sigue teniendo fuerza y actualidad, como se pone de manifiesto en la incesante repercusión de los dos últimos cursos que Foucault impartió en el Collège de France, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*, dedicados en gran parte a la filosofía cínica. No obstante, me gustaría centrarme ahora en los pasajes en los que Luciano habla de la tensa relación existente entre los filósofos Demonacte y Favorino, cada uno de los cuales representa una posición antagónica a propósito del modo en que ha de abordarse el trabajo filosófico. Más aún, creo que, desde otra perspectiva, bastante chocante para nosotros, resulta atractivo el acercamiento a dicha polémica. No deberíamos olvidar la relación profunda que parece haber entre el pensamiento de Demonacte y el cuidado de sí. No en vano, en una referencia recogida por el neoplatónico Estobeo, podemos leer que, —preguntársele a Demonacte cuándo empezó a filosofar, respondió: cuando empecé a ocuparme de mí

⁶⁸⁴ Martín García, J. A. (Edit.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Vol. II, Madrid, Akal, 2008, pp. 937 y ss.

mismo”⁶⁸⁵. Pero esta vertiente positiva, como veremos, no puede ocultar nuestro rechazo a otras facetas de su pensamiento.

A su vez, en un elocuente pasaje, Luciano pretende elogiar la ingeniosidad de Demonacte y lo hace de una forma cuando menos sorprendente. –Quiero citar –nos dice- algunos de sus oportunos y certeros comentarios. Bien podría empezar con Favorino y lo que le replicó. Como quiera que Favorino hubiese oído decir que Demonacte se burlaba de sus conferencias, y en especial del relajamiento de su ritmo, diciendo que era vulgar, afeminado y nada acorde con la filosofía, fue a su encuentro y preguntó a Demonacte quién era él para burlarse de sus creaciones. «Un hombre —contestó—que no tiene los oídos fáciles de engañar». Muy molesto por su respuesta, Favorino insistió en su reclamación de explicaciones preguntándole: «¿Con qué títulos, Demonacte, has pasado de la escuela a la filosofía?» «Con testículos», respondió”⁶⁸⁶.

La acusación hecha por Demonacte a Favorino se basa, en última instancia, en su supuesto *afeminamiento*. Recordemos que Favorino, que fue considerado como hermafrodita al nacer, acabó encontrando en la filosofía el medio para cambiar su vida e intentar cambiar también las vidas de sus discípulos. Es el único filósofo hermafrodita del que tenemos noticia. Sabemos que se oponía a la filosofía estoica, entonces la más extendida y apreciada entre la élite política en el imperio romano. De hecho, sus críticas al modo en que esa filosofía era practicada y usada como manto protector por el poder político, le valieron una condena de confinamiento en la isla de Quíos, por parte del emperador Adriano. Digamos en este sentido que, pese al relato amable que nos dejó Marguerite Yourcenar en sus *Memorias de Adriano*, el emperador

⁶⁸⁵ Martín García, J. A. (Edit.), *Op. Cit.*, p. 951.

⁶⁸⁶ Luciano de Samosata, *Vida de Demonacte*, en Luciano de Samosata, *O. C.* Vol. I, Madrid, Gredos, 1996, párrafo 12.

no estaba en absoluto dispuesto a que se cuestionara la interpretación filosófica del mundo que había hecho suya, al menos de palabra y tal vez de intención, aunque no tanto en sus acciones cotidianas que no eran precisamente un ejemplo de estoicismo. Así, para complacerlo, cuando Favorino cayó en desgracia, las estatuas que se habían erigido en honor del filósofo en Atenas y Corinto, fueron destruidas.

Volviendo al texto que antes citábamos, hemos de recordar que Demonacte culmina su ataque aludiendo a la falta de testículos de Favorino. Parece pensar que la carencia de testículos de Favorino, descalificaría su pensamiento o lo incapacitaría para practicar una filosofía rigurosa, viril, capaz de penetrar en el conocimiento de la realidad de las cosas. Recordemos, dicho sea de paso, que las metáforas de penetración y desfloración son harto frecuentes en el discurso filosófico, desde sus orígenes hasta nuestros días. En ese sentido, el modo de entender la práctica filosófica de Favorino, que desarrolla un pensamiento escéptico, será considerado poco o nada viril por los adictos a las afirmaciones tajantes e incontestables. En efecto, se le cataloga como como un filosofar afeminado porque se instala en la crítica permanente y no realiza afirmaciones dogmáticas, sino que, antes al contrario, se ocupa en desmontar toda forma posible de dogmatismo. Todo ello debería ser considerado como un activo, en lugar de utilizarlo como motivo de desprecio, considerándolo un lastre insoportable, interpretándolo como un pasivo en la cuenta de resultados del pensar.

Frente a ese filosofar supuestamente afeminado, Demonacte se jacta de practicar una filosofía testicular. Podríamos preguntarnos qué efectos tiene sobre el filosofar la ausencia o escasez de testosterona. También habría que

preguntarse, una vez determinados cuáles son, caso de ser esto posible, si esos efectos son positivos o, por el contrario, si un alto nivel de testosterona produce deformaciones peculiares en el pensamiento, frente a las que mejor haríamos poniéndonos en guardia en lugar de seguir practicando su alabanza.

En esa misma línea prosigue la narración del conflicto entre ambos. Así, a la luz de otro pasaje de la obra de Luciano, diríamos que Demonacte pensaba que la barba hace al filósofo. Dicho de otra forma, que la espesura y longitud de la pilosidad facial podrían servir como indicios para distinguir el sistema filosófico que el individuo profesa. En ese sentido, si bien es cierto que basta ver ciertas barbas para saber que corresponden a un *hípster* o a algún miembro de otra tribu urbana - *cool* o *retro* - de hoy en día, Demonacte está aludiendo al espíritu de seriedad del que pretendían hacer ostentación ciertos filósofos de su época. Resulta paradójico que, aunque él no respete tales sistemas filosóficos, lo cierto es que descalifica a Favorino por querer presentarse como filósofo careciendo de barba.

Evoca Luciano, en efecto, que –en otra ocasión el mismo sujeto se acercó a Demonacte para preguntarle cuál era su sistema filosófico predilecto. Éste le replicó: « ¿Quién te ha dicho que soy un filósofo? » Y, en cuanto se apartó de su lado, estalló en una gran carcajada. Al preguntarle Favorino por qué reía, él respondió: «Me ha parecido ridículo que trates de distinguir a los filósofos por su barba, cuando tú mismo no tienes barba»⁶⁸⁷.

En el pasaje que acabo de leer, Demonacte quiere desmarcarse de la filosofía, tal como ésta era profesada en las escuelas de pensamiento más importantes de la época, en particular en las escuelas estoica y epicúrea. Pero,

⁶⁸⁷ *Ibíd.*, parágrafo 13.

él sigue siendo un filósofo, aunque su pensamiento sea independiente y próximo, como ya he indicado, al que caracterizó a los cínicos. En todo caso, de nuevo aparece la acusación de debilidad filosófica, y la explicación que implícitamente se da a propósito de la causa de ésta remite al nivel de testosterona. Si bien es cierto que se nos dice asimismo que la diferencia entre las escuelas filosóficas de la época es superficial y cosmética, representándose ésta en el tipo de barba que portan los maestros que profesan cada una de las filosofías al uso.

Bien sabemos que Luciano, también próximo al cinismo, compartió algunas de las ideas de Demonacte sobre el declive de la filosofía. Por su parte, la forma en que Foucault concibe la filosofía hace que la fuerza de ésta no radique en la presencia o ausencia de barba o en su tamaño. Para él, el trabajo filosófico ha de orientarse a la paciente construcción de una ontología del presente, que será necesario apuntalar con conocimientos científicos de diversa índole. Dicha ontología del presente ha de concebirse como el primer paso para la crítica consecuente de lo que está sucediendo a nuestro alrededor.

No obstante, la finalidad última de todo ello es buscar una armonía entre *logos* y *bíos*, entre pensamiento y vida. Si Luciano denuncia la inutilidad de las escuelas filosóficas de su época, es precisamente por la contradicción que en la existencia personal de sus figuras estelares se da entre *logos* y *bíos*. Tal contradicción es lo que tratan de ocultar los representantes de las escuelas filosóficas, prolongando la longitud de sus barbas. Esa virilidad de opereta ha servido de base a diferentes líneas de pensamiento. Sin embargo, todas ellas

tienen en común su agresión permanente al otro, su rechazo a lo otro, su hostilidad a la diferencia.

Con ello queda demostrado que la testosterona no es el combustible adecuado para poner en marcha la ética del cuidado de sí. Esta ética, practicada de forma apasionada por Luciano y reelaborada por Michel Foucault en los últimos años de su vida, tiene por objetivo que el individuo reconstruya libremente su subjetividad. Para ello ha de conquistar un poder sobre sí mismo, un control sobre su existir que le abre a una relación constructiva y armónica con los otros.

13.3. El cuidado de sí y la libertad moral.

La relación con el otro es el elemento clave de la ética del cuidado de sí, aunque, a primera vista, ésta pueda parecer una concepción ética que tiende a recentrar en el sujeto aislado el punto clave de la acción y la reflexión. En efecto, cuando abordamos la relación del individuo con aquello que le proporciona placer o dolor, se hace presente la tentación de encerrar la reflexión ética en la apelación a un emotivismo subjetivista. Esto es algo que la teoría utilitarista siempre ha intentado combatir. Sin embargo, la orientación que Foucault da a la ética está muy lejos de toda forma de utilitarismo. Como ha señalado Katy Barasc, —al finalidad de una ética de los placeres no es en absoluto establecer una base que quedaría vinculada a ella, sino mostrar cómo se escapa a su servidumbre rechazando toda forma de alienación de sí. Saber

gozar es, en definitiva, saber-ser-libre”⁶⁸⁸. Esta última idea liga el dominio de uno mismo en la práctica de los placeres a los otros sujetos-objetos de placer, a través del ejercicio de la libertad, que es siempre tanto una experiencia colectiva como, hablando con todo rigor, un bien social.

He realizado en este capítulo una aproximación a las posiciones que, en relación a la libertad de pensar y actuar, sostuvieron algunos autores que hoy siguen siendo clásicos para nosotros, como es el caso de Luciano de Samosata y otros, como Favorino o Demonacte, que fueron considerados clásicos durante unos siglos, para luego caer en el olvido del que hoy por unos momentos hemos tratado de rescatarlos. Todos ellos se han enfrentado, de una u otra forma, al problema de la libertad. En todos ellos hay, como hemos visto, una atención a la ética del cuidado de sí, considerando a éste como la base de todo ejercicio coherente de la libertad. Sin duda, la ética del cuidado de sí era el asidero al que agarrarse en una época tan convulsa en todos los sentidos como la que forman el período helenístico y los dos primeros siglos del Imperio Romano.

En todo caso, como Foucault nos ha mostrado en numerosos trabajos, en la cultura griega clásica, encontramos ya una atención a la ética del cuidado de sí, poniéndose de relieve a través de ella que el individuo ha de hacerse sujeto y objeto de la libertad, sin cercenar para ello las posibilidades de proyección social de los valores y acciones éticos. En la figura del joven, el efebo, vemos con mayor claridad el sentido de esa encrucijada. En efecto, son manifiestas las dificultades ligadas a la paradoja que emerge en esa época en torno a la figura del joven, que durante una etapa de su vida podría ser objeto del placer

⁶⁸⁸ Barasc, K., « Michel Foucault: stylistiques d'Éros », en VVAA, *L'Usage des plaisirs et Le souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses Universitaires de Caen – IMEC, 2014, p. 140.

de otros, mientras que luego debería convertirse en sujeto de su propio placer. Como Foucault nos recuerda en su *Historia de la sexualidad*, estas dificultades fueron resueltas en cierto modo en la erótica platónica a través de tres planteamientos básicos:

- a) Vincular la cuestión del individuo amado con la naturaleza misma del amor.
- b) Establecer la estructura de la relación amorosa, considerándola como una relación con la verdad.
- c) En lugar de levantar una línea de separación entre lo honorable y lo no honorable, introducir una erótica centrada en la ascesis del sujeto y el acceso común a la verdad⁶⁸⁹.

Sin duda son líneas de pensamiento y acción muy valiosas las que pueden abrirse en función de esos tres planteamientos fundamentales. A pesar de ello, el rechazo de Platón a toda forma de relativismo mermó las posibilidades de desarrollo que tienen las mencionadas ideas, si se despliegan en la dirección de la ética del cuidado de sí. Por su parte, Foucault nos ha mostrado cómo la ética del cuidado de sí permite una articulación de lo individual y lo colectivo, que hace viable la superación del dogmatismo platónico. Vista desde una perspectiva amplia, su aproximación escéptica a las tradiciones filosóficas en las que se formó, aparece como un punto de partida adecuado para abordar la tarea del pensar, en contra de toda escolástica filosófica. Por ello se pregunta en *El uso de los placeres*, segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*:

—¿De qué serviría el empecinamiento del saber si no debiera asegurar otra cosa que la adquisición de conocimientos, en lugar de, en cierta forma y en la

⁶⁸⁹ Barasc, K., *Op. Cit.*, p. 144.

medida en que pueda hacerse, la pérdida del que conoce?” Respondiendo, de una forma brillante y contundente, que —~~ay~~ ay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar de otro modo diferente del que se piensa y percibir de otra forma que se ve, es indispensable para continuar mirando y reflexionando”⁶⁹⁰.

Es difícil no estar de acuerdo con él. También lo es no compartir sus inquietudes, cuando dirige a sus lectores dos preguntas estremecedoras, con las que quisiera terminar estas reflexiones.

—~~Pe~~ Pe, ¿qué es la Filosofía hoy —quiero decir, la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si ella no consiste, en lugar de en legitimar lo que ya se sabe, en impulsar el saber cómo y hasta donde sea posible pensar de otra manera?”⁶⁹¹ Este planteamiento tiene una relevancia particular en el ámbito de la Filosofía del Derecho. En efecto, en línea con lo que Foucault plantea, la función de ésta ha de ser más crítica que legitimadora o normativa.

⁶⁹⁰ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14.

⁶⁹¹ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 15.

14

Conclusiones.

Preliminares: Derecho y deconstrucción.

En octubre de 1989, Jacques Derrida participó en un coloquio titulado —~~a~~ deconstrucción y la posibilidad de la justicia”, celebrado en la *Cardozo Law School* de New York. En su conferencia realizó una interesante alusión al relato de Franz Kafka titulado, *Ante la ley*, así como a otros escritos de singular valía y transcendencia en relación a ese mismo asunto que debemos a otros pensadores, como Michel de Montaigne, Blaise Pascal y Walter Benjamin. Esas reflexiones, junto con el texto de la conferencia que dictó el año siguiente en la universidad de California Los Ángeles, quedaron recogidas en la obra que apareció con el título de *Force de loi*⁶⁹².

Un elemento esencial de sus consideraciones es la contraposición entre la accesibilidad y la inaccesibilidad de la ley⁶⁹³. A este respecto, Derrida considera que Kafka habla de una situación, —~~la~~ vez ordinaria y terrible, del hombre que no llega a ver y sobre todo a tocar, a encontrar la ley: porque esta es trascendente en la misma medida en que es él quien debe fundarla, como porvenir, en la violencia”⁶⁹⁴.

El escrito de Kafka se inicia con las siguientes palabras: —~~Ante~~ la Ley hay un guardián. Hasta ese guardián llega un campesino y le ruega que le permita entrar a la Ley. Pero el guardián responde que en ese momento no le puede franquear el acceso”⁶⁹⁵. Es un texto breve, en el que cada elemento tiene una

⁶⁹² Derrida, J., *Force de loi : le « Fondement mystique de l'autorité »*. *Cardozo Law Review*, nº 11, 1990.

⁶⁹³ *Ibidem*, p. 992.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ Kafka, F., “Ante la ley”, en Kafka, F. *Cuentos*. Buenos Aires: Orión, 1974.

fuerte impronta simbólica y que, como otras obras del mismo autor, resulta tremendamente inquietante.

El escrito de Kafka nos hace pensar que cualquier persona desea disponer del amparo de una legislación tutelar, con capacidad para proteger sus Derechos y a la que pueda tener acceso, con una finalidad reparadora, en caso de ser necesario. El campesino del relato de Kafka ve que la puerta que da acceso a la ley está abierta, él piensa que debería estarlo siempre, que la ley ha de ser accesible a los ciudadanos. Pero se encuentra con el guardián que le cierra el paso y le advierte que, en caso de atravesar la puerta que él custodia, se encontrará después con otras puertas y otros guardianes, mucho más fieros aún que él. El campesino decide esperar a que el guardián le permita atravesar la puerta de la ley, pero morirá aguardando a que éste le franquee el paso. Cuando el campesino que buscaba el amparo de la justicia está a punto de morir, el guardián le confiesa que hay otras puertas que dan acceso a la ley, pero que aquella ante la que en su momento se detuvo era la que le correspondía al campesino, era su punto de acceso a la ley aunque no se le haya permitido atravesarla y acceder al interior. La puerta está abierta, pero en torno a ella, y sobre todo detrás de ella, impera la más completa opacidad. El campesino muere implorando la ayuda de la ley y sin lograr un atisbo de la justicia que reclama. Para llegar a un conocimiento de ésta sería necesario que percibiera cierta transparencia en relación al proceso de elaboración e implantación de la ley, a quién juzga, por qué y con qué criterios.

El origen de la relación del individuo con la ley es indeterminable, pero aun permaneciendo en una nebulosa cargada de mistificaciones, siempre está presente. El choque derivado de la singularidad del individuo frente a la

universalidad de la ley suscita una amplia gama de controversias y conflictos. Derrida percibe un silencio de la ley en relación a la atención que reclama el individuo de un trato diferenciado y personal cuando busca su amparo. Sin embargo, hay una resistencia del aparato jurídico-legal a ofrecer ese trato, que pondría en riesgo el carácter universal de la ley. Para Derrida, —~~o~~ se puede hablar directamente de la justicia, tematizar y objetivar la justicia, decir ‘esto es justo’ y menos aún ‘~~soy~~ justo’, sin traicionar inmediatamente a la justicia, cuando no al Derecho”⁶⁹⁶.

En todo caso, el origen mismo del Estado no puede dissociarse de la objetivación legislativa. Comentando un pasaje de los *Ensayos* de Montaigne, Derrida señala que —~~las~~ leyes no son justas en tanto que leyes. No se les obedece porque sean justas, sino porque están impregnadas de autoridad”⁶⁹⁷. Derrida, partiendo de las alusiones al respecto realizadas por Montaigne y Pascal, ha hecho hincapié en la importancia del ~~fundamento~~ místico de la autoridad”⁶⁹⁸. Tal vez resulte imposible eliminar ese tipo de fundamentación por completo, pero es incuestionable que el peso de la mistificación en relación al Derecho y la justicia ha de ser reducido al mínimo posible. Es posible esclarecer éste y otros problemas, sometiendo el Derecho a un proceso de deconstrucción. A este respecto, Derrida afirma lo siguiente: —~~que~~ el Derecho sea deconstruible no es una desgracia. Se puede incluso encontrar en ello la oportunidad política de todo progreso histórico”⁶⁹⁹.

Derrida apunta que —~~esta~~ estructura deconstruible del Derecho, o si lo prefieren, de la justicia como Derecho, lo que asegura la posibilidad de la

⁶⁹⁶ Derrida, J., *Op. Cit.*, p. 934.

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p. 938.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 942.

⁶⁹⁹ *Ibidem*.

deconstrucción. La justicia en sí misma, si tal cosa existe fuera o más allá del Derecho, no es deconstruible. No más que la deconstrucción misma, si tal cosa existe. La deconstrucción es la justicia”⁷⁰⁰.

En última instancia, la experiencia de la justicia encerraría una aporía insoluble. Como él mismo nos dice, una aporía es un “no-camino”, por ello, “la justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no podemos hacer la experiencia”⁷⁰¹. A pesar de esto, Derrida sostiene que no puede haber justicia sin esa experiencia de la aporía. En tal sentido, sostiene que “la justicia es una experiencia de lo imposible”⁷⁰².

Afirma con contundencia que “el Derecho no es la justicia. El Derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya Derecho, pero la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable”⁷⁰³. Calcular con lo incalculable conlleva medir la acción concreta con un instrumento de medición de proporciones infinitas. ¿Cómo medir lo finito con lo infinito? Si lo intentamos hacer, uno de los dos elementos resultará perjudicado, o tal vez los dos.

Comentando la idea de Lévinas, expresada en *Totalidad e infinito*, que viene a sustentar la verdad en la justicia, Derrida llega a plantear que no hay nada verdadero, aparte de la justicia. Para él, esto tiene unas consecuencias relevantes en lo que se refiere a la concepción de la justicia, pero también en lo que tiene que ver con el estatuto de la verdad⁷⁰⁴.

Cada avance en el ámbito de lo político exige cambios sustanciales en el terreno de lo jurídico. “La politización (...) es interminable, incluso si no puede y no debe nunca ser total. Para que esto no sea un truísmo o una trivialidad, es

⁷⁰⁰ Ibídem, p. 944.

⁷⁰¹ Ibídem, p. 946.

⁷⁰² Ibídem.

⁷⁰³ Ibídem.

⁷⁰⁴ Ibídem, p. 968.

preciso reconocer la consecuencia siguiente: cada avance de la politización obliga a reconsiderar, y por tanto a reinterpretar, los fundamentos mismos del Derecho, tal y como éstos habían sido calculados o delimitados con antelación”⁷⁰⁵.

En la segunda parte de su conferencia, Derrida aborda el comentario del texto de Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, que data de 1921 (Benjamin, 1986). Este texto puede entenderse, así nos lo indica el propio Derrida, como una crítica de las insuficiencias y fracasos de las instituciones democráticas de la Europa, y en particular de la Alemania, de ese tiempo.

Derrida nos habla de dos formas de *violencia* vinculadas al Derecho, que serían la violencia que conlleva su establecimiento como Derecho y la violencia que se relaciona cotidianamente con su mantenimiento o conservación efectiva en cuanto tal⁷⁰⁶. Además de ello, señala que —el Derecho positivo permanecería ciego ante la incondicionalidad de los fines”, mientras que el Derecho Natural lo haría ante —la condicionalidad de los medios”⁷⁰⁷. Lo que constituye una efectiva descripción de los aspectos que se contraponen en ambos enfoques del Derecho.

Lo realmente decisivo en relación al Estado es la —violencia fundadora”, que es capaz de instituir Derecho o modificar las relaciones de los individuos en relación al Derecho. Tal violencia pertenece al orden mismo del Derecho, aunque pueda dañar nuestro —sentimiento de justicia”⁷⁰⁸. Por tanto, aquello que amenaza al Derecho, —pertenece ya al Derecho, al origen del Derecho”⁷⁰⁹.

⁷⁰⁵ Ibídem, p. 970.

⁷⁰⁶ Ibídem, p. 982.

⁷⁰⁷ Ibídem, p. 984.

⁷⁰⁸ Ibídem, p. 988.

⁷⁰⁹ Ibídem, p. 990.

Lo expresa con la mayor contundencia al decir que —la ley se muestra amenazante de la misma forma que el destino”⁷¹⁰. Pero tras la amenaza hay también una promesa, la promesa de la justicia. La ley puede adquirir una apariencia amenazante y, aun así, la justicia sigue apareciendo ante la conciencia que la piensa como el destino del ser humano. Derrida, que ya había hecho notar la proximidad de ciertas afirmaciones de Benjamin a otras de Carl Schmitt y Martin Heidegger, realiza en este texto un análisis de los planteamientos de ambos y acaba exponiendo el calado que tiene la apelación de Benjamin a la violencia divina como violencia fundadora. En efecto, la considera íntimamente próxima a la violencia ejercida por el poder del monarca y opuesta en cierto modo a la violencia mística⁷¹¹.

Sin embargo, habría que añadir que el poder siempre se presenta envuelto en halo místico y, tras dicho envoltorio, intenta ocultar la violencia inherente a su ejercicio. Es uno de los recursos primarios en los que se apoya el poder para legitimar su tendencia a la opacidad.

14.1. *No puede afirmarse que vivamos en una sociedad disciplinaria.*

A lo largo de este trabajo he ido analizando diversos factores que inciden sobre la configuración de la subjetividad y pueden condicionar que su desarrollo se realice en un ámbito marcado por constricciones disciplinarias.

⁷¹⁰ *Ibíd.*, p. 1004.

⁷¹¹ *Ibíd.*, p. 1036.

Para ello he querido poner el acento en la indagación de aquellos aspectos de la subjetividad que pueden ser esclarecidos desde un ángulo filosófico, señalando el interés que tal esclarecimiento puede tener para la Filosofía del Derecho. El pensamiento de Michel Foucault ha sido de gran ayuda en esa tarea, pero considero que ha resultado iluminador el contraste que se ha ido realizando a lo largo de las páginas anteriores entre el pensamiento de dicho autor y el de Jacques Derrida, así como la contraposición entre las ideas de estos dos autores y otros pensadores clave en la tradición filosófica occidental.

En este sentido, he de decir ahora que aunque a veces se interpreta el pensamiento de Foucault como tendente a defender una visión pesimista y cerrada de la sociedad, que no dejaría margen para el despliegue de una subjetividad libre, podemos afirmar que esa interpretación no es correcta. En efecto, la evolución intelectual de Foucault le ha conducido a defender las posibilidades que en nuestra sociedad existen para una afirmación libre de la subjetividad. Esto no supone, antes al contrario, negar la existencia de factores que presionan a los individuos para su existencia se mueva en la dirección contraria.

En *Surveiller et punir*, realiza Michel Foucault una de esas contraposiciones iluminadoras que con tanta frecuencia encontramos en su obra. Me refiero a la que viene a oponer el tratamiento que los poderes sociales dieron, a lo largo de la historia de Occidente, a dos enfermedades: la lepra y la peste. Es cierto que, en lo que se refiere a la segunda, los historiadores han insistido en cómo su aparición iba con frecuencia acompañada de una ruptura del orden establecido, empezando por la subversión del sistema de valores vigente hasta entonces. En tal sentido, la peste ha sido descrita como la ocasión que propiciaba la

ruptura con lo establecido y la postulación de un enloquecido desorden que emergía al amparo de la aceptación desesperada de la inminencia de la muerte. Sin embargo, Foucault insiste en la importancia de reparar en todo un conjunto de novedades que la atención política hacia dicha enfermedad hace aparecer. Se refiere con ello a la emergencia de técnicas que persiguen el objetivo de hacer aún más fluida la capilaridad del poder y aumentar, al mismo tiempo, el saber sobre el que éste se asienta, estableciendo la *verdad* sobre el enfermo y la enfermedad⁷¹².

Desde tal perspectiva, Foucault insiste en la mencionada obra en la contraposición de dos modelos de actuación asociados a cada una de estas dos enfermedades. En primer lugar, el de la exclusión, en el caso de la lepra, que prefigura la actuación que se llevará a cabo con la locura. En segundo término, el que apela a la multiplicación de las escisiones y separaciones, para fomentar un mejor conocimiento de la enfermedad y los enfermos, así como para generar una serie de prácticas individualizadoras, en lo que se refiere a la peste⁷¹³. El sueño político, o más bien la utopía negativa, que se pone en evidencia cuando analizamos con detenimiento la actuación de los poderes sociales con respecto a esta última enfermedad es, a juicio de Foucault, el de una sociedad disciplinaria⁷¹⁴.

⁷¹² Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 201.

⁷¹³ *Ibidem*, pp. 201-2.

⁷¹⁴ "... lo propio de las disciplinas es que intentan definir respecto de las multiplicidades una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (económicamente, por el escaso gasto que acarrea; políticamente por su discreción, su poca exteriorización, su relativa invisibilidad, la escasa resistencia que suscita), hacer que los efectos de este poder social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna; ligar en fin este crecimiento *económico* del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema". M. Foucault, *Surveiller et punir, Edic. Cit.*, p. 221.

Su concepción de ese tipo de sociedad se construye sobre la base de una interpretación del poder que, a su juicio, —debe ser analizado como algo que circula o más bien, algo que no funciona sino en cadena. No se encuentra jamás localizado aquí o allá, no está nunca en las manos de algunos, no resulta jamás objeto de apropiación, como una riqueza o un bien⁷¹⁵. Ya que, lejos de permanecer ubicado en un espacio desde el que ejerce su acción protegido por una distancia protectora, —el poder transita por el individuo que él ha constituido⁷¹⁶.

En base a ello, Foucault señala con insistencia que —este nuevo tipo de poder, que no es, por tanto, traducible en términos de soberanía, es, creo, una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Ha sido uno de los instrumentos fundamentales de la puesta en práctica del capitalismo industrial y del tipo de sociedad con él correlacionado. Este poder no soberano, extraño, por tanto, a la forma de la soberanía, es el poder *disciplinario*⁷¹⁷.

En este punto se manifiesta con toda nitidez la distancia que separa el análisis foucaultiano del poder, del que realiza Derrida. Así, frente a la centralidad que este último concede a la cuestión de la soberanía, para Foucault tienen mucha más relevancia e interés otros aspectos, que consiguen que el funcionamiento del poder disciplinario no haya cesado de incrementar su eficiencia. Tal es el caso de la aparición de la policía, así como de la

⁷¹⁵ Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-6)*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 26.

⁷¹⁶ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 27.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 33. Ver también, Dreyfus, H. – Rabinow, P., *Michel Foucault un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 185 y ss. Una perspectiva más próxima al enfoque de Derrida, salvando las enormes distancias entre las posiciones éticas y políticas de ambos, es la que abre Carl Schmitt, cuando sostiene que “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 13. Observemos que, en tal caso, la suprema expresión del poder soberano se daría en el líder totalitario, que convierte la política en un estado de excepción permanente.

implementación de reglamentaciones de muy diverso orden y objetivo, que el funcionamiento de aquella trae consigo⁷¹⁸.

Sin embargo, en *Au-delà du principe du pouvoir*, título de la contribución de Jacques Derrida al homenaje a Foucault, que realizó la Universidad de New York, en abril de 1986, encontramos el claro testimonio de una profunda conexión entre ambos pensadores. En el comienzo de la misma Derrida, tras excusarse alegando problemas de salud, pasa a aludir en tono similar a su escaso conocimiento de la obra de Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, que dice frecuentar desde hace poco.

Empieza, pues, hablando del contenido del primero de los tres volúmenes que se llegaron a publicar del proyecto foucaultiano, *La volonté de savoir*, y se centra, desde los primeros acordes de su intervención, en el problema del poder tal y como allí se plantea. La tesis central defendida es que el cuestionamiento que hace Foucault de la idea unitaria del poder, ha de ir aparejado a otro paralelo de la interpretación unívoca del placer. Precisa además, que está de acuerdo con Foucault en que la idea de un poder que anula, reprime, aniquila, ha de ser puesta entre paréntesis. Según admite de manera explícita, aquella vieja idea ha de ser arrinconada en beneficio de la tesis de un poder inductor y creador; en este caso, que produce el placer o incita a producirlo. Esto ha de llevarnos, apunta, a rechazar la interpretación ingenua que señala que el placer puede liberarnos de las ataduras del poder. Como es bien sabido, ésta última es una de las ideas clave en el análisis del poder realizado por Foucault, que Derrida se apropia en el curso de estas reflexiones: la producción del placer está vinculada a estrategias de poder; en

⁷¹⁸ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-8)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004, p. 351.

consecuencia, en sí misma, no nos libera sino que más bien tendríamos que pensar que nos somete con engañosas cadenas. Se entiende así la insistencia de Foucault en la exploración de nuevas formas de placer, capaces tal vez de ayudarnos a contornear la influencia del poder que, desde distintos planos del orden social, se ejerce sobre cada uno de nosotros.

Derrida, tras haber aludido al paralelismo que existe entre el título de su exposición, *Más allá del principio de poder*, y el del escrito de Freud, *Más allá del principio de placer*, recuerda su propia indagación acerca de la tesis freudiana en su obra *La carte postale*. Lo insondable, el abismo, aparece en dicho texto como vislumbre primero en la aproximación al placer y algo similar, estima, debería suceder cuando intentamos hacer un análisis consecuente del principio del poder. De esta forma, la díada poder-placer sólo puede ser objeto de investigación a través de un esquema espiral que, de forma singular, va desde la infinitud a la infinitud.

Al hilo de tan hegeliana conclusión, se detendrá en recordarnos la funcionalidad que en Freud tiene la pulsión de muerte, *Thanatos*, frente al papel de *Eros*, diciéndonos que hay cierta similitud entre el planteamiento de Foucault y el del fundador del Psicoanálisis en este punto. Si bien esa relación entre poder, dominación y placer que, de acuerdo con los propios presupuestos de su discurso, debería haber sido esclarecida por el autor de la *Histoire de la sexualité*, sigue estando para nosotros entre tinieblas⁷¹⁹. Ya se sabe que Foucault no llega a completar el plan indagatorio que trazó cuando se propuso

⁷¹⁹ Derrida, J., "Au-delà du principe du pouvoir". Transcripción conferencia impartida en la Universidad de New York, en abril de 1986. IMEC-ARCHIVES. DRR 164. En *La carte postale* señala Derrida : « J'ai toujours été enchanté par ce passage de *Au-delà du principe de plaisir* où, après tant de laborieuses hypothèses inutiles, Freud en vient à déclarer sur un ton apparemment embarrassé mais dans lequel j'ai toujours perçu quelque satisfaction maligne : le résultat auquel nous parvenons enfin, c'est qu'au lieu d'une inconnue, nous en avons maintenant deux. Comme s'il enregistrerait alors un certain bénéfice ». Derrida, J., *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 27.

realizar esta obra. Sin embargo, a juicio de Derrida existen diversas razones que conducen a tal resultado, al margen, claro está, de la prematura muerte del que fuera considerado de forma casi unánime como el filósofo del poder. Una lectura detenida del texto de su intervención parece sugerir que Derrida encontraba en Freud una capacidad para asumir el carácter irresoluble de ciertas aporías, que echaba en falta en Foucault. En efecto, cuando el padre del Psicoanálisis escribe sobre la persistencia de tales dicotomías, lo hace de tal forma que parece que considerase tal cosa como algo positivo, pese a que esas aporías no resueltas vengan a poner de algún modo en evidencia las limitaciones de su propia investigación⁷²⁰. Aunque no hay que olvidar que ese es precisamente el tono de toda esta obra de Freud, que está escrita bajo la retórica de la modestia, fuese ésta real o fingida. Por un lado, según sostiene Derrida, –el principio de realidad no impone ninguna inhibición definitiva, ninguna renuncia al placer, solamente un rodeo para diferir el gozo, el descanso de una *différance*⁷²¹. Por otro, la pulsión de la vida y la de la muerte realizan su trabajo, de manera más sonora en el caso de la primera, más callada por lo que se refiere a la segunda. De cualquier forma, la labor que acometen y cumplen es una tarea tan enigmática como inexorable.

Se trata de hacer hablar pero, al mismo tiempo, de acallar la voluntad de destrucción, encontrando la forma de imponer la vida a la muerte, aún en la misma muerte y más allá de la muerte⁷²². Este es el imposible que ha de imponerse a la voluntad de destrucción del otro, a la persistente búsqueda de

⁷²⁰ *Ibidem*.

⁷²¹ *Ibidem*, p. 301. Ver también, “Foucault-Derrida, el eco vivo de una vieja polémica”, en Fernández Agis, D., *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, Santa Cruz de Tenerife, Idea, 2007, pp. 231 y ss.

⁷²² De acuerdo con una interesante apreciación de Butler, “la responsabilidad se presenta como una exigencia planteada al perseguido, y su dilema central es si uno puede o no matar en respuesta a la persecución”. Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo*, *Edic. Cit.*, p. 128.

su absoluta sumisión aniquiladora, que conllevaría a su vez el aniquilamiento del que quisiera ejercer el papel de verdugo. En efecto, en una sociedad disciplinaria resultaría una quimera la libertad y la autorrealización de todos los ciudadanos, incluso de aquellos que viviesen en la creencia de ejercer un dominio completo sobre la existencia de los demás. Cabe entender de esa manera una de las innumerables frases enigmáticas que podemos leer en *La carte postale*: «Había leído en su mirada que mendigaba lo imposible»⁷²³.

14.2. *No vivimos bajo un panoptismo generalizado.*

He podido mostrar, a lo largo de estas páginas, la existencia de diversas constricciones que pesan sobre la subjetividad. Pero también he intentado poner de relieve, capítulo a capítulo, la existencia de espacios para la libertad y la autorrealización. Por tanto, creo que podemos concluir que no vivimos bajo un panoptismo generalizado. Sin embargo, he mostrado asimismo que sí existe en las sociedades desarrolladas una peligrosa tendencia panoptizante. De ahí la importancia social del Derecho, como instrumento de garantía y defensa de los derechos individuales. En ese contexto hay que interpretar la valoración positiva que Foucault realiza del liberalismo clásico.

Es bien conocido que Michel Foucault explicaba cómo el Panóptico es un dispositivo, que permite distribuir un espacio cerrado en unidades que pueden ser objeto de una vigilancia intensa y pormenorizada⁷²⁴. El carácter centrípeto del poder disciplinario se muestra a las claras a través de la disposición

⁷²³Derrida, J., *La carte postale*, Edic. Cit., p. 19.

⁷²⁴Foucault, M., *Surveiller et punir*, Edic. Cit., p. 203.

espacial propia de esta ingeniosa propuesta benthamiana. Su peculiar modo de organizar dicho espacio hace que el detenido sea consciente de estar siendo sometido a una vigilancia permanente, lo cual refuerza el efecto disciplinario del poder que se ejerce sobre él⁷²⁵. De esta forma, el Panóptico consigue resultados homogéneos en un conjunto heterogéneo de individuos⁷²⁶.

Analizado tanto desde una perspectiva teórica como a partir de los resultados obtenidos por su utilización práctica, su eficiencia puede llevarnos a engaño, por lo que no debemos considerarlo como un simple modelo arquitectónico, adecuado para lograr objetivos concretos. Más allá de esto y de una manera esencial, el Panóptico es ante todo la estructura ideal de una forma de poder: el poder disciplinario⁷²⁷. No obstante, este esquema intensifica el funcionamiento de cualquier instrumento de poder, asegurando la continuidad de su fundamento, con la mayor economía de medios posible⁷²⁸.

Por su parte, Derrida hace referencia al Panóptico, tanto desde el punto de vista de la disposición espacial de los mecanismos de vigilancia, como desde la perspectiva de un ideal de control social que va más allá del modelo arquitectónico. De ahí que realice una extensa referencia a las tecnologías de comunicaciones, en particular a la utilización de satélites de vigilancia. Habla así de —transparencia panóptica”, en relación a los sucesos en zonas sensibles en el mundo actual⁷²⁹. Con ello se apoya en los resultados de la investigación foucaultiana del poder, pero completa y amplía el horizonte de los planteamientos de Foucault a este respecto.

⁷²⁵ Ibídem, p. 204.

⁷²⁶ Ibídem, p. 206.

⁷²⁷ Ibídem, p. 208.

⁷²⁸ Ibídem, p. 209. Ver asimismo, Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-9)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.

⁷²⁹ Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Vol. I (2001-2)*, Galilée, Paris, 2008, p. 66.

14.3. *Existe una interacción entre soberanía y disciplina.*

En efecto, otra de esas contraposiciones iluminadoras de las que hablaba al inicio de estas páginas en las que se intentan exponer de forma sistemática las conclusiones más relevantes de esta investigación, es la que se da entre *soberanía* y *disciplina*. Foucault considera que ambas formas de ejercicio del poder, aunque puedan coexistir en algunos contextos, son antagónicas y la aparición de la segunda de ellas marca un cambio trascendental en el ejercicio del poder político. Para él, la soberanía y el monarca que la encarna se encuentran en el extremo opuesto de la nueva forma de ejercicio del poder que queda caracterizada con el modelo del Panóptico. Esta última, el poder disciplinario, se interesa por la atención prestada a las estrategias de control sobre los cuerpos de los individuos y la configuración de la subjetividad específica de los mismos⁷³⁰. El modelo del Panóptico se extiende por diferentes ámbitos, amparándose y propiciando a la vez el desarrollo de otros mecanismos, como es el caso de la policía, en el sentido original del término, tal como ésta inicia su despliegue en Alemania en el siglo XVIII. La finalidad de esta novedosa institución es extender un fino peinado que tiende a generar una información exhaustiva acerca del comportamiento de los individuos⁷³¹.

El desarrollo de nuevas técnicas y procedimientos, a partir del momento histórico señalado, no ha hecho sino aumentar la eficiencia de este modelo de poder. Por ello, contra Debord y Baudrillard, aunque sin mencionarlos de forma expresa, Foucault señala que —nuestra sociedad no es la del espectáculo, sino

⁷³⁰ Foucault, M., *Surveiller et punir, Edic. Cit.*, p. 211.

⁷³¹ *Ibíd.*, p. 217.

la de la vigilancia”⁷³². En efecto, el ejercicio del poder huye desde hace mucho tiempo de toda espectacularidad, se refugia en el reforzamiento de la eficacia en contra de la ostentación de su capacidad opresiva. Ésta última, en las sociedades poscapitalistas, se ha reducido al mínimo posible.

Haciendo referencia al inicio del proceso que culmina en este resultado, en su curso *Il faut défendre la société*, apunta que –en las sociedades occidentales, y esto desde la Edad Media, la elaboración del pensamiento jurídico se ha hecho esencialmente alrededor del poder real. Igualmente en su beneficio, para servirle de instrumento o justificación se ha elaborado el edificio jurídico de nuestras sociedades. El Derecho en Occidente es un Derecho de mandato real”⁷³³.

Como vemos, la importancia del Derecho, en el modelo de poder centrado en la soberanía, es un aspecto que Foucault considera con detenimiento. En tanto que estudioso de la genealogía del poder, no podía dejar de concederle a este aspecto la relevancia que merece. Para él, –la teoría del Derecho tiene como función esencial, desde la Edad Media, fijar la legitimidad del poder: el problema mayor, central, alrededor del cual se organiza toda la teoría del Derecho es el problema de la soberanía”⁷³⁴.

Este es uno de los puntos cruciales, ha de insistirse en ello, en los que advertimos una diferencia de hondo calado entre el planteamiento de Foucault y el de Derrida. En efecto, el primero insiste y centra su interés en, –antes de demandarse cómo el soberano aparece en lo alto, tratar de saber cómo, poco a poco, de forma progresiva, real, son materialmente constituidos los sujetos, el sujeto, a partir de la multiplicidad de cuerpos, fuerzas, energías, materias,

⁷³² *Ibidem*, p. 220.

⁷³³ Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-6)*, Edic. Cit., p. 23.

⁷³⁴ Foucault, M., *Op. Cit.*, p. 24.

deseos, pensamientos, etc". Insistiendo en que —scoger la instancia material de la sujeción en tanto que constitución de sujetos sería (...) exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer en el *Leviatán*"⁷³⁵. Remarca, por tanto, la originalidad de su enfoque a través de la referencia directa a la obra en la que se da una exaltación mayor del poder soberano.

Frente a esto, a Derrida le interesa sobre todo estudiar el poder desde la perspectiva hobbesiana, de ahí su interés por analizar los fundamentos de la soberanía. El contraste entre ambos planteamientos puede ilustrarse de forma aún más clara a través de la lectura del pasaje de *La voluntad de saber* en el que Foucault relaciona el origen y privilegios del poder soberano, con el derecho de vida y muerte, propio de la *patria potestas* romana, que otorgaba al padre de familia el derecho de *disponer* de la vida de sus hijos y de la de sus esclavos. El argumento subyacente descansaba sobre la idea de la vida otorgada, que puede ser quitada por aquél que la otorgó. Sin embargo, Foucault acentúa el atenuamiento del peso de tal derecho en los propios teóricos de la soberanía, que irán elaborando una filosofía política en la que el privilegio de quitar la vida ya no puede ejercerse de una forma absoluta e incluso hay, como señala el propio autor, —una especie de derecho de réplica"⁷³⁶, por el que los súbditos están legitimados para reaccionar contra el abuso de ese derecho ancestral por parte del soberano. Siguiendo a Carl Schmitt, tendríamos que poner el acento en la concentración del poder de decisión que se da en el poder soberano. En este sentido, indica Schmitt, —omos que en tal caso la decisión se separa de la norma jurídica y, si se nos

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 26

⁷³⁶ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, versión castellana de U. Guiñazú, *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 163.

permite la paradoja, la autoridad demuestra que para crear Derecho no necesita tener derecho”⁷³⁷.

No es fácil encontrar mejor caracterización del modo en que el poder totalitario, sin tener derecho ni apoyarse en él, —~~ca~~ Derecho”. Sin embargo, es también en los regímenes totalitarios donde el poder biopolítico y disciplinario logra su mayor desarrollo. Con ello, se advierten ciertas grietas en la concepción foucaultiana de esta forma de poder. En ellas se situará la indagación de Derrida.

En esa misma línea de reflexión, Foucault se preguntará si es correcta la interpretación del origen de la soberanía, en la estrategia especulativa seguida por Hobbes. Como es sabido, éste entiende que se produce un desplazamiento hacia el soberano del poder que cada individuo posee de defender su propia vida. Al respecto habría que señalar que, incluso en este punto, la diferencia con la línea hobbesiana es clara. En efecto, para Foucault aparece un conjunto de derechos que tienen que ver, de forma directa, con la emergencia de un nuevo *ser jurídico*, que es el soberano⁷³⁸.

No obstante, como ya hemos dicho, el punto en el que él centra su atención no es en la disimetría inherente al derecho que ejerce el soberano sobre la vida de sus súbditos, sino que enfoca su interés sobre la aparición de un nuevo poder que no tiende a administrar la muerte, ya que su objetivo es gestionar la vida⁷³⁹.

Esta transformación llega a calar incluso en el núcleo mismo del ejercicio del poder del soberano. De esta forma, la guerra, fundamento de la grandeza, el prestigio y la riqueza de los reyes, adquiere un perfil por completo singular. En

⁷³⁷ Scmittt, C., *Op. Cit.*, p. 18.

⁷³⁸ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. I, *Edic. Cit.*, pp. 163-4.

⁷³⁹ *Ibíd.*, p. 164.

el nuevo contexto, subraya Foucault, —las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a las poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad de vivir”⁷⁴⁰. En este sentido, las amenazas, reales o ficticias, a las que responde la declaración de guerra tienen que ver con la intromisión o infección de la nación por parte de un agente que la contamina y amenaza su supervivencia. Por ese motivo, Foucault concluye su argumento con esta desoladora afirmación: —las matanzas han llegado a ser vitales”⁷⁴¹. Hasta tal punto que, en la actualidad, la gestión de la vida está vinculada de la manera más estrecha con la detentación de un poder que se ha apropiado la posibilidad de la exterminación masiva. Desde esta perspectiva, Foucault constata que —la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia”⁷⁴².

Habría que reseñar, pese a todo, que existen puntos de contacto entre las interpretaciones de ambos, al margen de los que ya hemos apuntado con anterioridad. En este sentido, Derrida habla del interés del Estado en construir un saber apropiado para el logro de sus propósitos. Claro que el objetivo inmediato de tal saber está más, a su juicio, en favorecer la línea de acción propia del poder soberano, pues —se trata siempre de saber dar miedo, de aterrorizar haciendo saber”, dejando traslucir que se sabe, que se dispone de un conocimiento que pone la vida de los dominados a disposición de los dominantes. Con lo que Derrida remite de nuevo sus conclusiones al *Léviathan* de Hobbes, quien, como él mismo nos recuerda en su Seminario de 2001-

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁷⁴¹ *Ibidem*.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 166.

2002, consideraba que el miedo era –al pasión política por excelencia, el resorte de la política”⁷⁴³. Pese a lo cual, en su enfoque de la cuestión sigue pesando la impronta foucaultiana, con su característica correlación de saber y poder.

El contraste entre ambos puntos de vista puede remarcarse aún más evocando las ideas de Foucault, cuando éste subraya que

desde que el poder asumió como función administrar la vida, no fue el nacimiento de sentimientos humanitarios lo que hizo cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio. ¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden? Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico⁷⁴⁴.

⁷⁴³ J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Vol. I (2001-2)*, Edic. Cit., p. 67. Tomas Hobbes insiste en un aspecto crucial: “...una ley fundamental es aquella en virtud de la cual los súbditos están obligados a mantener todo poder que le haya sido dado al soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea soberana, sin el cual el Estado no puede subsistir. Tal es el poder de hacer la guerra y la paz, el de judicatura, el de elección de oficiales y el de procurar todo lo que sea necesario para el bien público”. Hobbes, Th., *Leviatán*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p.342. En este y otros pasajes, podemos encontrar elementos que avalan la tesis de Derrida sobre el origen de la biopolítica: esta es un aspecto consustancial a toda forma de poder político.

⁷⁴⁴ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, Edic. Cit., pp. 166-7.

14.4. *Lo jurídico tiene una relación compleja con lo disciplinario.*

Considerado desde la perspectiva de las normas que regulan su funcionamiento, el poder disciplinario se opone asimismo a otras formas de ejercicio de la dominación fundadas sobre la aplicación del Derecho. En esa línea de reflexión se sitúa Foucault cuando señala que, —por regular e institucional que sea, la disciplina, en su mecanismo, es un *contraderecho*. Y si el juridismo universal de la sociedad moderna parece fijar los límites al ejercicio de los poderes, su panoptismo difundido por doquier hace funcionar, a contrapelo del Derecho, una maquinaria inmensa y minúscula a la vez que sostiene, refuerza, multiplica la disimetría de los poderes y vuelve vanos los límites que se le han trazado”⁷⁴⁵.

En el Curso *Il faut défendre la société*, impartido en el *Collège de France* durante el año académico 1975-6, Foucault se extiende en el análisis del triángulo formado a partir de los vértices *Poder, Derecho, Verdad*⁷⁴⁶. Como señala allí, —estamos sometidos por el poder a la producción de la verdad y no podemos ejercer el poder si no es mediante la producción de la verdad. Esto es cierto en cualquier forma de sociedad, pero en la nuestra tal relación entre Poder, Derecho y Verdad se organiza de una forma muy particular ⁷⁴⁷. En efecto, Foucault ha analizado la exigencia del poder de producir la verdad en distintos momentos históricos, constatando su presencia constante. Sin embargo, ha llegado a concluir que a partir de la *Época Clásica*, esa exigencia se intensifica, al amparo de tecnologías y procedimientos cada vez más

⁷⁴⁵ Foucault, M., *Surveiller et punir*, Edic. Cit., p. 226.

⁷⁴⁶ Foucault, M., *Il faut défendre la société*. Edic. Cit., pp. 21-2.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 22.

eficientes. Por medio de ellos, –el poder no cesa de interrogar, de interrogarnos; no cesa de investigar, de guardar información; institucionaliza la búsqueda de la verdad para poder producir sus riquezas”⁷⁴⁸.

En lo que respecta al poder biopolítico y su relación con la sociedad disciplinaria, Foucault hace notar que esta forma de poder inició su despliegue desde el siglo XVII, a través de dos grandes estrategias, que él no concibe como necesariamente antitéticas. Por un lado, una estrategia centrada en el trabajo sobre el cuerpo-máquina, a través de los procedimientos educativos, el desarrollo de sus potencialidades y el aumento progresivo de sus funcionalidades útiles, así como de los procedimientos beneficiosos. Todo ello dio lugar a lo que Foucault denomina una *anatomopolítica del cuerpo humano*. La segunda de las estrategias que mencionábamos se fue formando hacia mediados del siglo XVIII, y se centró en el estudio del *cuerpo-especie*, atendiendo con ello a la *mecánica de lo viviente* y a los procesos biológicos y centrándose, en consecuencia, en el conocimiento de la vida y la muerte, la enfermedad, la reproducción, etc. Esta última estrategia configurará lo que Foucault denomina una *biopolítica de la población*⁷⁴⁹.

A su juicio, —~~el~~ establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y específicamente atenta a los procesos de la vida- caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente. La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, Edic. Cit., p. 168.

la gestión calculadora de la vida”⁷⁵⁰. En consecuencia, pese a que puedan coexistir en distintos grados, las estrategias de un poder metódico y calculador se han impuesto sobre las de otra forma de dominación que se hace omnipresente a través del miedo a la aniquilación que suscita entre los súbditos.

Como es obvio, Foucault relaciona el desarrollo de estas estrategias de poder con la presencia de transformaciones epocales de gran calado que se están produciendo en esa misma coyuntura histórica. Por esa razón afirma que —se bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general; sin por ello tornarlas más difíciles de dominar”⁷⁵¹.

Se añade a ello otro rasgo que Foucault juzga determinante. Se trata de la importancia que para el *biopoder* tiene el desarrollo de todo un sistema de control basado en el imperio de las normas, más que en —el sistema jurídico de la ley”⁷⁵². Así pues, frente al poder que ejerce su dominio por medio de la ley y refuerza el respeto a la misma con la amenaza de un castigo, cuyo caso extremo se sitúa en la pena de muerte; se alza otra forma de poder que quiere dominar la vida y, para ello, regularla a través de normas.

⁷⁵⁰ Ibídem, p. 169.

⁷⁵¹ Ibídem, p. 170.

⁷⁵² Ibídem, p. 174.

14.5. *La biopolítica condiciona sensiblemente la construcción de la identidad personal.*

Acabaré el apartado relativo a la conclusión anterior hablando de la forma predominante de poder en nuestra sociedad: el poder biopolítico. Ahondaré ahora en este aspecto, cuya centralidad he intentado demostrar a lo largo de toda esta Tesis.

Con el significado que atribuye a esta expresión, viene a decirnos Foucault que,

por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma⁷⁵³.

Esta forma de poder, como ya hemos señalado coloca a la vida en el centro de sistemas de control y regulación, soportados por operaciones de cálculo cada vez más afinado, construidas a su vez sobre un saber. Poder-saber, por consiguiente, que intenta conocer y dominar la vida de forma exhaustiva, aunque ésta escape siempre a su absoluto control⁷⁵⁴.

A su vez, siguiendo una deriva que guarda grandes similitudes con los planteamientos de Foucault, Derrida hace referencia a cierta transformación que se produce a partir de la Revolución francesa, cuando las instituciones científicas vienen a ocupar su lugar en las dependencias en las que antes se realizaban experiencias *científicas*, como la disección de un elefante, que él

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 172.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 173.

comenta *in extenso*, pero que a fin de cuentas eran concebidas como un entretenimiento singular para disfrute del monarca y su corte. En este contexto señala Derrida que, —el modelo arquitectónico”, seguirá siendo el mismo, si bien sus funciones llegarán a ser por completo diferentes⁷⁵⁵. Podríamos ver en esto una crítica implícita a la función que Foucault atribuye al modelo del Panóptico, ya que, en este caso, un mismo modelo arquitectónico pasa a desempeñar funciones diferentes. No obstante, el planteamiento general de Derrida, en este punto, está muy cerca de la definición foucaultiana de biopolítica. Esto se pone de manifiesto, cuando señala que con la mencionada transformación, —se pasa, por tanto, del lujo y el gasto inútil, se transita de las bestias suntuarias a las bestias útiles, a la manipulación rentable, beneficiosa: beneficiosa para el saber, pero también (...) a la economía”⁷⁵⁶.

Es fácil apreciar que está hablando del mismo contexto en que Foucault sitúa el nacimiento de la biopolítica, utilizando además un entramado conceptual muy similar al manejado por aquel. En la duodécima sesión de su Seminario, que tuvo lugar el 20 de marzo de 2002, Derrida se extiende en un análisis de los planteamientos de Foucault a propósito de la biopolítica. Manifiesta tener un gran conocimiento de las ideas de éste al respecto. En tal sentido, hay que destacar su comentario crítico de las objeciones que realiza Agamben a Foucault en su obra *Homo sacer*. En estos pasajes, brillantes y cargados de sugerencias, Derrida demuestra conocer la filosofía de Foucault mucho más a fondo que el filósofo italiano, que afirma seguir sus pasos sin comprender a veces el alcance de los mismos⁷⁵⁷.

⁷⁵⁵ Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Vol. I (2001-2)*, Edic. Cit., p. 378.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, p. 379.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, pp. 430 y ss.

Puesto que nos aproximamos ya al final de este trabajo, para no alargarme demasiado en estas consideraciones, señalaré, a través de sus propias palabras y de la forma más concisa posible, que la crítica de mayor calado que Derrida realiza a Foucault se refiere a lo siguiente: —No digo, por tanto, que no exista un nuevo bio-poder, sugiero que el *bio-poder* en sí mismo no es nuevo. Hay novedades inauditas en el bio-poder, pero el *bio-poder* o el *zoo-poder* no es nuevo”⁷⁵⁸. Derrida, por tanto, está de antemano en desacuerdo con el esquema temporal en el que Foucault ubica el nacimiento de la biopolítica. Pero no sólo esto, también considera que el bio-poder coexiste desde siempre con el poder fundado sobre el criterio de la soberanía.

14.6. *En nuestra sociedad existe una interacción relevante entre sexo, poder e identidad.*

Se ha mostrado asimismo en esta Tesis la importancia de los diferentes aspectos vinculados a la sexualidad en la configuración de la identidad. Es importante subrayar en estas conclusiones que la relación entre sexo y poder se sitúa, por su propia naturaleza, en el centro de las indagaciones de Foucault sobre la biopolítica. Para él, si el sexo adquiere tal importancia que llega a situarse en el corazón del juego político, se debe a que se encuentra en el *cruce de dos ejes*, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía

⁷⁵⁸ *Ibíd.*, p. 438.

de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce⁷⁵⁹. Así, en su opinión, los procedimientos de poder que fueron desarrollándose durante la *época clásica* y poniéndose en práctica en el período histórico inmediatamente posterior a las revoluciones burguesas, indujeron cambios culturales y políticos significativos, en la línea de la transformación de la *simbólica de la sangre* a la *analítica de la sexualidad*⁷⁶⁰. Fruto de esta analítica es la aparición de un saber-poder en torno a lo que Foucault denomina, el *dispositivo de la sexualidad*⁷⁶¹. Éste hace posible la centralidad de lo sexual en una cultura que, en sus discursos más difundidos, parece relativizar la importancia del sexo⁷⁶². Por expresarlo a través de sus propias palabras,

al crear ese elemento imaginario que es *el sexo*, el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo – deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al *sexo* mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros al imperio de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, mientras en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo⁷⁶³.

Enfrentarnos a la tiranía del dispositivo de la sexualidad es una tarea que envuelve grandes dificultades, ya que la propia eficiencia de tal dispositivo, que el individuo llega a considerar como aquello que define su mismo ser en relación a la sexualidad, nos indica hasta qué punto el poder atraviesa nuestros cuerpos y rige nuestros deseos. Hasta qué punto, en consecuencia, la

⁷⁵⁹ Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*, Edic. Cit., p. 176.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 179.

⁷⁶¹ *Ibidem*, p. 182.

⁷⁶² “El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, estrictamente histórico, como hoy el sexo está atravesado por el instinto de muerte. Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas”. *Ibidem*, pp. 189-190.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 190.

dominación es eficaz. Por eso, para oponernos a él, tenemos que intensificar la experiencia de la corporeidad a través, por ejemplo, de la búsqueda de placeres desconocidos, ya que el sistema sexo-deseo, está inducido por efectos de poder⁷⁶⁴. Ese es el motivo por el que Foucault sostiene que -debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos y los placeres, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas. Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra *liberación*"⁷⁶⁵.

La conclusión a que esto nos lleva es que la relación amorosa no puede construirse ni expresarse sin opacidades. Para cimentarla, es preciso mantener secreto aquello que la transparencia impuesta por el poder amenaza con destruir. Puede aseverarse sin temor a incurrir en el error que todo placer guarda relación con el atesoramiento de un secreto. Hay aquí un último punto de conexión entre nuestros dos pensadores que quisiera señalar, para concluir con ello esta indagación. En efecto, Derrida afirma: -Mi gusto del secreto (a-b-s-o-l-u-t-o): no puedo gozar sino bajo esta condición"⁷⁶⁶. Gozar en secreto, en el secreto, del secreto. Hemos visto las paradojas jurídico-políticas que suscita la imposición de pautas estrictas para definir la sexualidad. Bien podríamos acabar esta investigación relacionando ésta con el derecho a la intimidad. No sabemos si es cierto que *sólo tenemos un sexo*⁷⁶⁷ pero, en todo caso, de lo que

⁷⁶⁴ Ibídem, p. 191. Ver también, Rochlitz, R., "Esthétique de l'existence", VVAA, *Michel Foucault philosophe*, Des Travaux-Seuil, Paris, 1989, p. 296.

⁷⁶⁵ Ibídem, pp. 193-4. Ver también, Sorrentino, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Meltemi, Roma, 2008, pp. 181 y ss.

⁷⁶⁶ Derrida, J., *La carte postale*, Edic. Cit., p. 53.

⁷⁶⁷ Ibídem, p. 57.

sí podemos estar seguros es de que, al igual que la misma identidad personal, éste se alimenta del inacabable juego entre la transparencia y la opacidad.

Bibliografía

- Abellán, F., *Enfermería y paciente: cuestiones prácticas de bioética y derecho sanitario*, Granada, Comares, 2007.
- Agamben, G., *Stanze*, Torino, Einaudi, 2006.
- Alfonso X, *Las siete partidas del rey don Alfonso el sabio*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1807.
- Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1985.
- Alonso, G. – Zapata, M., *Cibercriminalidad y derecho penal: la información y los sistemas informáticos como nuevo paradigma del derecho penal*, Montevideo, IB de F, 2006.
- Alonso Olea, M. – Fanego Castillo, F., *Comentario a la Ley 41-2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica*, Cizur Menor, Civitas, 2003.
- Álvarez-Cienfuegos Suárez, J. M^a, *La defensa de la intimidad de los ciudadanos y la tecnología informática*, Pamplona, Aranzadi, 1999.
- Álvarez Sarabia, M., *–Res ipsa loquitur y daño desproporcionado en la responsabilidad médica–*, *Anales de Derecho* 2, 2016.
- Aparicio Aldana, R., *Derecho a la intimidad y a la propia imagen en las relaciones jurídico laborales*, Cizur Menor, Thomson Reuters / Civitas, 2016.
- Arendt, H. - Heidegger, M., *Briefe 1925 bis 1975 and andere Zeugnisse*, Frankfurt am Main: Viottorio Klostermann GmbH, 1999. Versión española,

Arendt, H. - Heidegger, M., *Correspondencia 1925 – 1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona, Herder, 2000.

Aristóteles, *La generación de los animales*, Madrid, Gredos, 2001.

Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, Madrid, Gredos, 1992.

Aroz Santisteban, X., *Videovigilancia, seguridad ciudadana y derechos fundamentales*, Cizur Menor, Thomson Reuters / Civitas, 2010.

Balza, I., "Fras los monstruos de la biopolítica", *Dilemata*, (5)12, 2013.

Barasc, K., « Michel Foucault: stylistiques d'Éros », en VVAA, *L'Usage des plaisirs et Le souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses Universitaires de Caen – IMEC, 2014.

Barbin, H., *Mes souvenirs*, editado en, *Herculine Barbin dite Alexina B* (presenté par Michel Foucault), Paris, Gallimard, 1978.

Barroso Asenjo, P., *Ética y deontología informática*, Madrid, Fragua, 2007.

Baudrillard, J., "La realidad integral y el desencanto radical", *Debats*, Otoño, 2001.

Baudrillard, J., *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1978.

Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2010.

Bénatouïl, Th., "Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault", Gros, F.- Lévy, C. (Edits.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kime, 2003.

Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

Bensussan, G., *Éthique et expérience. Lévinas politique*, Strasbourg, la Phocide, 2008.

- Bloch, E., *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1961. Vers. Española, Bloch, E., *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dickinson, 2011.
- Bodas Daga, M^a E., *La defensa "post mortem" de los derechos de la personalidad*, Barcelona, Bosch, 2007.
- Boix Reig, J. (Dir.), *La protección jurídica de la intimidad*, Madrid, Iustel, 2010.
- Borges, J. L., *El Otro, el Mismo*, Buenos Aires, Emecé, 1966.
- Butler, J., *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- Canosa Usera, R., *El derecho a la integridad personal*, Valladolid, Lex Nova, 2006.
- Carroy, J., *Nuits savantes. Une histoire des rêves*, Paris, Éditions EHSS, 2012.
- Carroll, L., *Alicia a través del espejo*, Madrid, Alianza, 1986.
- Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- Chevalier, P., —Michel Foucault et le "soi chrétien". Astéris11: 1-12, 2013.
- Changeaux, J. P., *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe. 1985.
- Clark, K., *Civilización*, Madrid, Alianza, 1979.
- Cioran, E., *Aveux et anathèmes*, Paris, Gallimard, 1987. Vers. Cast., Cioran, E., *Ese maldito yo*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- Collin, F., —"Pensar l'éthique", en VVAA, *L'Usage des plaisirs et le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2014.
- Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1980.

- Critchley, S., *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*, London-New York, Verso, 2007.
- Crick, F., *La búsqueda científica del alma*, Madrid, Debate, 1994.
- Dastur, F., *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.
- Dastur, F., *Heidegger: la question du logos*. Paris, Vrin, 2007.
- Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 2005.
- Dastur, F., *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004.
- Davidson, A. I., —“La fine dell’ermeneutica del sé”, in Foucault, M., *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, Napoli, Cronopio, 2012.
- Davidson, A. I., *L’émergence de la sexualité*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Defert, D., “Volontà di verità e pratica militante in Michel Foucault. Intervista a Daniel Defert”, en *Materiali Foucaultiani*, 2, 2012.
- Deguy, M., Correspondance avec Derrida. IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7, 1969.
- Deguy, M., IMEC – Archives, Fonds Deguy, DGY 26.7.
- Deguy, M., *Ouï dire*, Paris, Gallimard, 1966.
- Deguy, M., *Poèmes de la presqu’île*, Paris, Hemann, 1961.
- Deguy, M., *Fragments du cadastre*, Paris, Gallimard, 1960.
- Deleuze, G. – Guattari, F., *El antiedipo*, Barcelona, Barral, 1974.
- Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Deleuze, G., “Quatre propositions sur la psychanalyse”, *Présentaine* (5), 1996.
- Deleuze, G. - Guattari, F., *Politique et psychanalyse*, Paris, Des mots perdus, 1977.
- Derrida, J., IMEC – Archives, Fonds Derrida, DRR 32.7.

- Derrida, J., « Carta a Michel Deguy » (20.08), IMEC-Arhhives, Fonds Deguy, DGY 26.7
- Derrida, J., *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.
- Derrida, J., *Séminaire La bête et le souverain. Vol. I (2001-2)*, Galilée, Paris, 2008.
- Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- Derrida, J., —Histoire du mensonge—, in VVAA, *Derrida*, Paris, Cahier de L'Herne, 2004.
- Derrida, J., « La langue n'appartient pas », entretien avec Évelyne Grossman, *Europe*, 7^a année, n° 861-862, Janvier-Février, 2001.
- Derrida, J., « Une certaine possibilité impossible de dire l'événement », Derrida, J. (et alii), *Dire l'événement, est-ce possible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Derrida, J., *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.
- Derrida, J., *Feu la cendre*, Paris, Des Femmes, 1999.
- Derrida, J. - Malabu, Ch., *La contre-allée*, Paris, La Quinzaine - Vuitton, 1999.
- Derrida, J., *Psyché. Invention de l'autre*, vol. I, Paris, Galilée, 1998.
- Derrida, J., « Comment nomer », en Charnet, Y. (Dir.), *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*, Paris, La Table Ronde/Belin, 1996.
- Derrida, J., *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Paris, Galilée, 1994.
- Derrida, J., *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994. [1^a edic., Derrida, J., *Force de loi : le « Fondement mystique de l'autorité »*. *Cardozo Law Review* 11, 1990].
- Derrida, J., *Points de suspensión*, Paris, Galilée, 1992.

Derrida, J., <"Être juste avec Freud". L'Histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse>, VVAA, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris, Galilée, 1992.

Derrida, J., *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

Derrida, J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

Derrida, J., *Schibboleth, pour Paul Celan*, Paris, Galilée, 1986.

Derrida, J., *Parages*, Paris, Galilée, 1986.

Derrida, J., « 'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet ». Entretien avec Jean-Luc Nancy paru dans *Cahiers Confrontation*, 20, hiver 1989, en Derrida, J., *Points de suspension, Edic. Cit.*

Derrida, J., «Chorégraphies». Correspondance avec Christie V. McDonald parue dans *Diacritics*, 12 (2), 1982, Johns Hopkins University Press. En, Derrida, J., *Points de suspension*, Paris, Galilée. *Edic. Cit.*

Derrida, J., «Dialangues», en DERRIDA, J., *Points de suspension, Edic. Cit.*

Derrida, J., —Rhetorique de la drogue", en Derrida, J., *Points de suspension, Edic. Cit.*

Derrida, J., *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980.

Derrida, J., *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Derrida, J., « La double séance», en Derrida, J., *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

Derrida, J., "Cogito et histoire de la folie", Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

Derrida, J., "Au-delà du principe de pouvoir", Conférence à l'occasion d'un hommage à Michel Foucault organisé par Thomas Bishop à l'Université de New York, en avril 1966.

Derrida, J., *Norme et fait*, Cours à la Sorbonne, 1962 – 1963. IMEC-ARCHIVES, DRR 162.

Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1992.

Donzelot, J., —"Espacio cerrado, trabajo y moralización", en VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981.

Dworkin, R., *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 2012.

Eco, U., *Construir al enemigo*, Barcelona, Lumen, 2012.

Eribon, D., *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

Eribon, D., *Échapper a la Psychanalyse*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2005.

Eribon, D., *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

Eribon, D., *Michel Foucault*, Paris, Fayard, 1989.

Fernández Agis, D., —"Vladimir Jankélévitch. Filosofar desde la pasión", *Alpha* 44, 2017.

Fernández Agis, D., —"The theory of subjectivity and the legal-political profiles of confession and alethurgy in the thought of Michel Foucault", *Bollettino della Società Filosofica Italiana*. Nuova Serie 213 (settembre/dicembre), 2014.

Fernández Agis, D., —"Biopolítica y subjetividad", *Dilemata*, 12, 2013.

Fernández Agis, D., —"Filosofía y poder. Control, seguridad, transparencia", en Sierra, A. – Martínez, F. (Edits.), *La Filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*, Barcelona, Laertes, 2013.

Fernández Agis, D., —"El verdadero sexo del individuo: la problematización social y moral del hermafroditismo", *La Página*, 91, 2011.

- Fernández Agis, D., *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2007.
- Fernández Agis, D., —Foucault, ¿una teoría política?” *Eikasía* (III) 14, 2007: <http://www.revistadefilosofia.com/14-02.pdf>
- Fernández Agis, D., —Pedro Abelardo y la ética del conocimiento de sí”. *A Parte Rei* 46, 2006: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/agis46.pdf>
- Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique?*, Paris, Vrin, 2015.
- Foucault, M., —La culture de soi”, en Foucault, M., *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, Vrin, 2015.
- Foucault, M., —About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth”. *Political Theory* (21) 2, 1993, pp. 198-227. Versión italiana, Foucault, M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*. Napoli, Cronopio, 2012.
- Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard / Seuil, 2012.
- Foucault, M., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, University of Chicago Press/Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- Foucault, M., *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI, 2008.
- Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-8)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.
- Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-9)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.

- Foucault, M., *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2003.
- Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.
- Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, Gallimard / Seuil, 1999.
- Foucault, M., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-6)*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997.
- Foucault, M., *Dits et écrits*, 4 vols., Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, M., "Mon corps, ce papier, ce feu", en, Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994.
- Foucault, M., *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Foucault, M., —"Les anormaux", en Foucault, M., *Résumé des cours*, Paris, Collège de France/Julliard, 1989.
- Foucault, M., —"Herméneutique du sujet", *Concordia*, Frankfurt, 1988.
- Foucault, M., —"Ejercicio y la norma", en VVAA, *Discurso, poder, sujeto*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- Foucault, M., —"El sexo como moral", en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Foucault, M., —"Foucault responde a Sartre", en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Foucault, M., —"La angustia de juzgar", en Foucault, M., *Saber y verdad*, Edic. *Cit.*
- Foucault, M., —"A propósito de *Las palabras y las cosas*", en Foucault, M., *Saber y verdad*, Edic. *Cit.*

- Foucault, M., « La vie : l'expérience et la science », en *Dits et Écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1985.
- Foucault, M., — « Seguridad social: sistema finito frente a una demanda infinita », en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Foucault, M., — « El juego de Michel Foucault », en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Foucault, M., — « El combate de la castidad », en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985.
- Foucault, M., — « Más allá del bien y del mal », en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit.
- Foucault, M., — « Orso del 14 de enero de 1976 », en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit.
- Foucault, M., — « Entrevista sobre la prisión: el libro y su método », Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit.
- Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols. Madrid, FCE, 1985.
- Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós, 1984.
- Foucault, M., — « Pourquoi étudier le pouvoir? La question du sujet », en Dreyfus, H. – Rabinow, P., *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, M., — « L'intérêt pour la vérité ». Entretien avec François Ewal. *Magazine Littéraire*, n° 207, 1984. Entretien avec François Ewal. *Magazine Littéraire*, n° 207, 1984.

- Foucault, M., *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- Foucault, M., —“L'intérêt pour la vérité”. Entretien avec François Ewal. *Magazine Littéraire*, 207, 1984.
- Foucault, M., —“La gubernamentalidad”, en VVAA, *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981.
- Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, 1978. Vers. Española, Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- Foucault, M., —“Poderes y estrategias”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Foucault, M., —“Poder-cuerpo”, en Michel FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Foucault: —“Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en M. Foucault: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- Foucault, M., —“Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Edic. Cit.
- Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Foucault, M., —“Surcellerie et folie”, entretien avec R. Jaccard, *Le Monde*, 23.4.1976.
- Foucault, M., *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1974.
- Foucault, M., *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1970.
- Foucault, M., *Nietzsche, Marx, Freud*, Barcelona., Anagrama, 1970.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

- Freud, S., *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2006.
- Freud, S., *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1970.
- Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1970.
- Frisby, D., *Fragments of modernity*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
- Fritsche, J., —Heidegger's *Being and Time* and National Socialism", *Philosophy Today*, (56) 3, Fall, 2012.
- Fromm, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Madrid, FCE, 1979.
- Garaudy, R., —Estructuralismo y "muerte del hombre", en VVAA, *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1971.
- García Calvo, A., —Los dos sexos y el sexo: las razones de la irracionalidad", en Savater, F. (Edit.), *Filosofía y sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Gazier, B., "L'économie et ses représentations", *Sociétés et Représentations*, nº 3, novembre, 1996.
- Gehlen, A., *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1980.
- Giddens, A., *The Transformation of Intimacy*, 1992. Versión española, Giddens, A., *La transformación de la intimidad*, Madrid. Cátedra, 1998.
- Godard, E. E., "A better reading", *Canadian Medical Association Journal*, 173 (9); 2005.
- González Salinas, P. – Lizarraga Bonelli, E. (Coord.), *Autonomía del paciente, información e historia clínica: (Estudios sobre la Ley 41/2002, de 14 de noviembre)*, Cizur Menor, Civitas, 2004.
- Groddeck, G., *El libro del ello*, Madrid, Taurus, 1986.
- Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Recherches, 1977.
- Guedez, A., *Foucault*, Paris, Éditions Universitaires, 1972.

- Guwy, F., *De ander in ons. Emmanuel Lévinas in gesprek : een inleiding in zijn denken*, Amsterdam, SUM, 2008.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Hadot, P., « Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’ », en VVAA, *Michel Foucault, philosophe*, Paris, Seuil, 1989.
- Habermas, J., —En la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant, ‘Was ist Aufklärung?’”, en Máiz, R. (Edit.), *Discurso, Poder, Sujeto: lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
- Habermas, J., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Vol. VIII, 1927. Vers. Cast., *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- Heidegger, M., —Correspondencia”. El poema —Correspondencia” forma parte de un grupo de cinco que Heidegger dedicó a Hannah Arendt. H.
- Hobbes, Th., *Leviatán*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.
- Homero, *Ilíada*. Trad. Antonio López Eire. Madrid, Cátedra, 2004.
- Jankélévitch, V., *La muerte*, (Valencia, Pre-textos, 2002.
- Jankélévitch, V., *El perdón*, Barcelona, Seix-Barral, 1999.
- Jankélévitch, V., *Lo puro y lo impuro*, Madrid, Taurus, 1990.
- Jankélévitch, V., *La mala conciencia*, México, FCE, 1987.
- Jankélévitch, V., *La paradoja de la moral*, Barcelona, Tusquets, 1983.
- Kafka, F., —Ate la ley”, en Kafka, F. *Cuentos*, Buenos Aires, Orión, 1974.
- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005.

- Kurzweil, E., *Michel Foucault. Acabar con la era del hombre*, Valencia, Serv. Publ. UV, 1979.
- Laing, R., *El yo dividido*, Madrid, FCE, 1975.
- Lara Nieto, M., *Ilustración española y pensamiento inglés: Jovellanos*, Granada, Universidad de Granada, 2008.
- La Spina, E., —“L’*ORGÁNICA* 4/2015 sobre protección de la seguridad ciudadana. Una relectura crítica desde las funciones del Derecho”, *Anales de Derecho* 2, 2016.
- Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L’Arche, 1977.
- Leichter-Flack, F., *Le laboratoire des cas de conscience*, Paris, Alma, 2012.
- Lévinas, E., *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1994.
- Lévinas, E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949.
- Lévinas, E., *La mort et le temps*, Paris, Éditions de l’Herne, 1991.
- Leyte, A.: *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.
- Llovet, J., *Por una estética egoísta*, Barcelona, Anagrama, 1978.
- Loreau, M., *Michel Deguy, La poursuite de la poésie tout entière*, Paris, Gallimard, 1980.
- Lorenzini, D., *Éthique et politique de soi*, Paris, Vrin, 2015.
- Lorenzini, D., —“L’*Ermeneutica del sé alla politica di noi stessi*”. *Noema* (4) 1, 2013: <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.
- Maggiori, R., « Pourquoi le sexe est moral », en *VVAA, L’Usage des plaisirs et le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2014.

Luciano de Samosata, *Vida de Demonacte*, en Luciano de Samosata, O. C. Vol. I, Madrid, Gredos, 1996.

Major, R., *Lacan avec Derrida: analyse désistentielle*, Paris, Mentha, 1991.

Malabu, Ch., *La contre-allée*, Paris, La Quinzaine - Vuitton, 1999.

Manrique, W., “Vargas Llosa y Le Clézio, dos nómadas que se cruzan en Segovia”, *El País*, 27-11-2014.

Marchán Fiz, S., *La estética en la cultura moderna*, Madrid, Alianza, 2007.

Marion, J. L., *Le phénomène erotique*, Paris, Grasset, 2003.

Martín García, J. A. (Edit.), *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Vol. II, Madrid, Akal, 2008.

Martínez Morán (Coord.), *Biotecnología, Derecho y dignidad humana*, Granada, Comares, 2003.

Martínez-Pereda Rodríguez, J. M. (et alii), *Legislación sanitaria de España*, Madrid, COLEX, 2003.

Merleau-Ponty, M., *La posibilidad de la Filosofía*, Madrid, Narcea, 1979.

Miller, J., *La passion Foucault*, Paris, Plon, 1993.

Moussaron, J. P. (coord.), *Grand cahier Michel Deguy*, Paris, Le bleu du ciel, 2007.

Némirovsky, I., *Jézabel*, Paris, Albin Michel, 2010.

Némirovsky, I.: *Dimanche et autres nouvelles*, Paris, Stock, 2000.

Nodari, F., *Il male radicale tra Kant e Lévinas*, Firenze, La Giuntina, 2008.

Nussbaum, M., *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004. Vers. Cast., Nussbaum, M., *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz, 2012.

- Olender, M., *La Chasse aux évidences*, Paris, Galaade, 2005.
- Olivier, L., —“Michel Foucault, éthique et politique”, *Politique et Sociétés*, 29, 1996.
- Ortega y Gasset, J., —“Notas de trabajo sobre Heidegger. Primera parte”. Edición de Molinuevo, J. L. – Hernández, D., *Revista de Estudios Orteguianos* 2, 2001.
- Padorno, E., *Cuaderno de apuntes y esbozos poéticos del destemplado Palinuro Atlántico*, Madrid, Mercurio, 2013.
- Padorno, E., *Teoría de una experiencia*, Consejería de Cultura del Gobierno de Canarias, Islas Canarias, 1989.
- Píndaro, *Odas y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1984.
- Powel, J.- *Jacques Derrida*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008.
- Pseudo-Plutarco, *Vidas de los diez oradores*, I, 833c. Citado en, VV.AA.: *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*. Prólogo, traducción y notas de J. Solana Dueso, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996.
- Quesne, P., *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger*, Dordrecht , Kluwer, 2003.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Ricoeur, P., "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage", en, Ricoeur, P. (*et alii*), *Répondre d'Autri. Emmanuel Lévinas*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1989.
- Rochlitz, R., —“Estética de l'existence”, VVAA, *Michel Foucault philosophe*, Des Travaux-Seuil, Paris, 1989.
- Rodríguez García, J. L., *Mirada, escritura, poder. Una relectura del devenir occidental*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002.

- Rooden, Van A., —*Ésies haptique. Sur l'(ir)réalité du toucher poétique chez Jean-Luc Nancy*". *Révue Philosophique de Louvain* (107) 1, 2009.
- Sabot, Ph., —*Linguaggio, società, corpo. Utopie ed eterotopie in Michel Foucault*", *Materiali Foucaultiani* 1, 2012.
- Sacristán, M., *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Tesis Doctoral leída en la Universidad de Barcelona en 1959, Barcelona, Crítica, 1995.
- Salguero, M., *La benevolencia: genealogía de una virtud política ilustrada*, Granada, Universidad de Granada, 2011.
- Salguero, M., —*El debilitamiento del vínculo social*", *Anales de la cátedra Francisco Suárez* 45, 2011.
- Salguero, M., —*Socialización política para la ciudadanía democrática*", *Anales de la cátedra Francisco Suárez* 38, 2004.
- Salguero, M., —*Socialización política y lealtad a la constitución*", *Revista de estudios políticos* 97, 1997.
- Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943. Vers. Cast., Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1976.
- Sartre, J. P., *La edad de la razón*, Buenos Aires, Losada, 1973.
- Schehade, G., *Anthologie du vers unique*, Paris, Ramsay, 1977.
- Schmitt, C., *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Spade, D., *Una vida "normal". Violencia administrativa. Políticas trans críticas y los límites del derecho*, Barcelona, Bellaterra, 2015.
- Sorrentino, V. , *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008.
- Stefan, J., —*La logique d'amitié*", en Chamet Y. (Dir.), *Le poète que je cherche à être (Cahier Michel Deguy)*, Paris, La Table Ronde, 1996.

- Tardieu, A., *Question médico-legal de l'identité dans ses rapports avec les vices de conformation des organes sexuels*, Paris, J. B. Baillière, 1874.
- Thomson, I., —Can I death? Derrida on Heidegger on death”, *Philosophy Today*, Spring, 1999.
- Tirvaudey, R., —L'impénétrabilité et l'altérité en question: Heidegger, Sartre, Kierkegaard”, *PUF, Revue Philosophique de la France et de l'étranger* (137) 3, 2012.
- Touraine, A., *Un nouveau paradigme*, Paris, Fayard, 2005.
- Ussel, J. Van, *Histoire de la répression sexuelle*, Paris, Laffont, 1972.
- Vattimo, G.: —“Ogettività o essere-nel-mondo” (CIII) 3, Dicembre, 2012.
- Vázquez García, F. – Moreno Mengíbar, A., —El solo sexo. Invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, siglos XV – XIX)”, *Daimon. Revista de Filosofía* 11, 1995.
- Wieviorka, M., *Lo spazio del razzismo*, Milano, EST, 1996.

Índice

Introducción.

Foucault y Derrida, raíces de una confrontación ... 3

Capítulo 1:

La mirada médica y el derecho a la salud ... 32

1.1. Aproximaciones biopolíticas a la mirada médica ... 36

1.2. Normatividad médica ... 37

1.3. La enfermedad y la muerte ... 40

1.4. Las instituciones ... 42

Capítulo 2:

Locura, autonomía y responsabilidad 46

2.1. Líneas de aproximación al pensamiento de Freud ... 51

2.2. Líneas de aproximación a la interpretación de la locura en Foucault ... 56

2.3. Crisis de los modelos de interpretación de la locura ... 59

2.4. Génesis y desarrollo de una teoría sobre la locura ... 66

2.5. Historia de la locura en la época clásica ... 73

2.6. La razón y su otro ... 75

2.7. La objetivación de la locura ... 77

2.8. La locura moral ... 79

2.9. Raymond Roussel: hacer de la vida una obra de arte ... 83

2.10. La liberación de los locos ... 85

Capítulo 3:

Subjetividad y sexualidad ... 90

3.1. Medicalización ... 98

3.2. Poder y placer ... 100

3.3. Historia de la sexualidad ... 103

Capítulo 4:

Derrida. Biopolíticas de la sexualidad ... 117

4.1. Reproducir y reproducirse ... 119

4.2. Gozar en el secreto ... 120

4.3. Política y sexualidad ... 122

4.4. Hymen e invaginación ... 125

4.5. Sexo y memoria ... 129

4.6. Lo animal y lo humano en relación a la sexualidad ... 131

4.7. Amistad y amor ... 134

4.8. El paradigma de lo prohibido ... 140

Capítulo 5:

El verdadero sexo del individuo ... 143

5.1. Un caso paradigmático: Herculín Barbin ... 150

Capítulo 6:

Definir y definirse ... 161

Capítulo 7:

El *Dasein* y la *bête d'aveu* ... 176

Capítulo 8:

La teoría del sujeto y los perfiles jurídico-políticos de la confesión y la *alethurgia* en el pensamiento de Michel Foucault ... 190

8.1. Perfiles jurídico-políticos de la confesión ... 191

8.2. Alethurgia y poder ... 204

Capítulo 9:

La experiencia de la autenticidad..... 214

Capítulo 10:

El monstruo moral y otras criaturas de la zoología del horror ... 237

10.1. La genealogía del monstruo moderno ... 241

10.2. El cuerpo dócil y el cuerpo inadaptado ... 243

10.3. El monstruo encadenado ... 250

10.4. Poderes y resistencias ... 252

10.5. El monstruo recuperado: lectura positiva de la monstruosidad ... 255

Capítulo 11:

Poder, lenguaje y alteridad 255

Capítulo 12:

Identidad, permanencia y acabamiento 281

Capítulo 13:

Logos y bíos 301

13.1. Subjetivación y cuidado de sí ... 302

13.2. Favorino y Demonacte ... 307

13.3. El cuidado de sí y la libertad moral ... 312

Capítulo 14:

Conclusiones ...316

Preliminares ... 317

14.1. No puede afirmarse que vivamos en una sociedad disciplinaria ... 322

14.2. No vivimos bajo un panoptismo generalizado ... 329

14.3. Existe una interacción entre soberanía y disciplina ... 331

14.4. Lo jurídico tiene una relación compleja con lo disciplinario ... 337

14.5. La biopolítica condiciona sensiblemente la construcción de la identidad personal ... 340

14.6. En nuestra sociedad existe una interacción relevante entre sexo, poder e identidad ... 342

Bibliografía 346